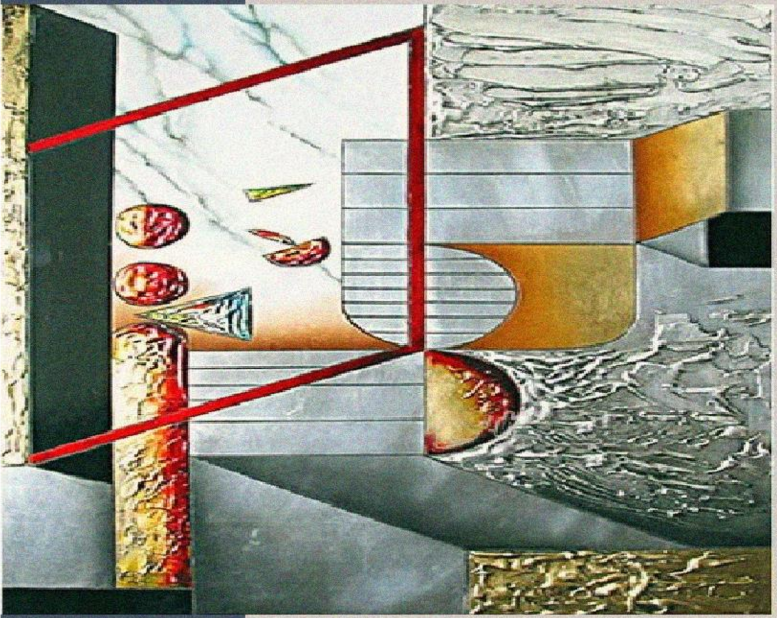
جان بول سارتر

الوجود والعدم

بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية



ترجمة : عبد الرحمن بدوي

غلاف : علي مولا

الوجود والعدم

بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية

جان بول سارتر

الوجود والعدم

بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية

ترجمة

عبد الرحمن بدوي

منشورات دار الآداب - بيروت

الطبعة الاولى
آب (اغسطس) ١٩٦٦

تنبيه

ينبغي على القارئ أن يستظهر هذه التعرفات قبل قراءة الكتاب :

الوجود – في – ذاته l'être-en-soi : هو الوجود غير الواعي ، وهو وجود الأشياء ، ووجود العالم ، ووجود الظاهرة ، ويتصف بأنه ملاء .

الوجود – لذاته l'être-pour-soi : هو الشعور أو الوعي ، منظوراً إليه في ذاته وكأنه في حالة وحدة وانعزال ؛ وهو انعدام للوجود – في – ذاته ، وشعور بنقص الوجود ، والشوق إلى الوجود . ويناظر ما يسميه هيدجر باسم « الموجود » das Seiende ؛ ويقرب من معنى الآنية Dasein . وهو الإنسان بما هو إنسان ، أي من حيث أنه يتجاوز وجود الأشياء والوجود المادي بوجه عام . وهو الذات ، أو الذاتية Subjectivité ، ومتضمَّن في كل معرفة .

الوجود – للغير l'être-pour-autrui : هو الشعور ولكن منظوراً اليه من حيث علاقته بالشعورات الأخرى ، أي من وجهة النظر الاجتماعية والوجود مع الآخرين . وهو التخارج الثالث للوجود – لذاته . وهو بُعد جديد للوجود فيه يوجد الأنا أو الذات خارجاً كموضوع بالنسبة إلى الآخرين . وكل وجود – للغير يتضمن صراعاً ونزاعاً مستمراً مع الوجود – للذات ، فان كل وجود – للذات يسعى إلى استرداد وجوده الخاص بجعل الغير – مباشرة أو بطريق غير مباشر – موضوعاً بالنسبة إلى الأنا أو الذات .

سوء النية mauvaise foi : هو الكذب على الذات داخل وحدة الشعور المفرد . فبواسطة سوء النية يحاول الشخص أن يفلت (أو يتهرب) من الحرية ذات المسئولية الـتي للوجود – لذاته . ويقوم على التردد بين العلو والوقائعية تردداً يرفض الإقدار بما لكل منهما أو التأليف بينهما .

العلوّ transcendance : العملية التي بها ما هو – لذاته يمضي إلى أبعد ممـا هو معطى ، في مشروع يصممه لنفسه . وأحياناً يسمى ما هو – لذاته علواً . وإذا جعلت من الغير موضوعاً ، فإنه يصبح بالنسبة إلي علواً – معلواً . وهذا المعنى الجديد أحياه هسرل وهيدجر الذي جعل من العلو العلاقة القائمة بين الآنية (الانسان) وبين العالم .

التخارج extase : بالمعنى الأصلي للكلمة في اليونانية أي « الخروج من » . وما هو – لذاته ينفصل عن الذات في ثلاثة تخارجات متوالية :

١ – الزمانية : ما هو – لذاته يُعْدم ما – في – ذاته إلى ثلاثة أبعاد : الماضي ، الحاضر ، المستقبل ، وهذه تسمى تخارجات الزمان الثلاثة .

٢ – التأمل : ما هو – لذاته يحاول أن يتخذ وجهة نظر خارجية ، في ذاته .

٣ – الوجود – للغير . فالوجود – لذاته يكتشف أن له ذاتاً – للغير ، ذاتاً لا يمكنـه الإمساك بها .

الإمكان العَرَضي contingence : بالنسبة إلى الوجود – لذاته الإمكان العرضي هو الوقائعية ، أعني مجرد الوجود كـ « هذا » في العالم .

الوقائعية facticité : هي العلاقة الضرورية القائمة بين ما هو – لذاته وبـين ما – في – ذاته ، أعني بين ما هو – لذاته وبين العالم وماضي ما هو – لذاته . والوقائعية هي التي تمكننا من أن نقول إن ما هو – لذاته يكون أو يوجد . ووقائعية الحرية مثلا هي كون الحرية لا يمكن ألا تكون حرة .

التناهي finitude : أي محدودية الاختيار بالنسبة إلى الآنية ، فمن بين ممكناتها العديدة لا تستطيع أن تحقق إلا وجهاً أو بعض الأوجه من الممكنات ، وأن تترك باقي الممكنات مما ينفذ منه العدم إلى الآنية أو الوجود .

المشروع Projet (وقد صغنا منها الفعل : اشترع ، أي وضع أو صمم مشروعاً projeter) : هو اختيار ما هو – لذاته لطريقه في الوجود ، والفعل على ضوء الغاية المقبلة .

موضوعية objectité : صفة أو حالة كون الشيء أو الموجود موضوعاً بالنسبة إلى ذات .

الانطولوجيا ontologie : دراسة تراكيب وجود الموجود مأخوذاً ككل شامل . فهي تصف الوجود بما هو وجود ، والشروط التي بها « هاهنا » عالم . فهي إذن وضعية محضة ، ظاهرياتية ، وتعارض كل ميتافيزيقا تدعي تفسير الظواهر عن طريق مبادئ ليست ظاهرية ولا تجريبية .

هاهنا il y a : يستعملها سارتر للدلالة على العالم والموضوعات من حيث هي توجد بوصفها عالماً وموضوعات ، لا بوصفها وجوداً – في – ذاته غير متفاضل وخلواً من المعنى . والـ « هاهنا » تنشأ عن انبثاق ما هو – لذاته إلى الوجود .

نوئيما noema : عند هسرل هو الموضوع الذي يحيل اليه ويقصده الشعور ، كما هو في ذاته بالاضافة إلى كل معالمه الجوهرية المكونة لظاهرته .

التأمل réflexion : محاولة الشعور ان يصير موضوعاً لذاته . وهو الفعل الذي به يحاول الشخص أن يتخذ من نفسه موضوعاً .

روح الجد l'esprit de sérieux : هي التي تنظر إلى الإنسان على أنه موضوع وتجعله متوقفاً وتابعاً للعالم . وترى أن القيم لها وجود مطلق مستقل عن الوجود الإنساني (الآنية) .

الموقف situation : انخراط ما هو – لذاته في العالم . وهو نتاج الوقائعية وطريقة ما هو – لذاته في قبول وقائعيته والتأثير فيها .

يُعدِم néantir : الشعور يوجد كشعور بواسطة جعل العدم يقوم بينه وبين الموضوع الذي هو شعور به . وبهذا الإعدام يوجد الشعور . فأن يعدم هو أن يُغلِّف بغلاف من العدم . واللفظ الفرنسي ترجمة للاصطلاح الذي استخدمه هيدجر وهو nichten .

الآنية réalité-humaine (= Dasein عند هيدجر) : هو الوجود الإنساني ، أو كما يقول هيدجر : « الموجود الذي هو نحن » أو « وجود الإنسان » ، (« الوجود والزمان » ٧ ، ٢٥) .

الهو وحدية solipsisme : القول بأنني أنا وحدي الذي أوجد وأن سائر الكائنات (من ناس وأشياء) هي فقط أفكاري وتصوّراتي . وقد أعلن كثير من الفلاسفة أن هذا القول لا يمكن دحضه ، على الأقل ببراهين نظرية ، كما قال شوبنهور (« العالم إرادة وامتثال » ط § ١٩) ورنوفييه (« محرجات الميتافيزيقا المحضة ») وسارتر هنا (ص ٢٨٤ من الأصل الفرنسي) لأنه يرى أنني لا أستطيع أن أتصور الغير ولا أن استنبطه ولا أن أركبه قبلياً كشرط لتجربتي للعالم . فالغير لا يمكن أن يُمتثَل أو يتصور ، بل يمكن فقط أن نلتقي به ونصادفه .

الكوجيتو السابق على التأمل cogito pré-réflexif : في الفعل المباشر للمعرفة الذي يقصد موضوعاً ، يوجد نوع من « الشعور » يسمى « بالكوجيتو السابق على التأمل » أو « الشعور اللاوضعي non-thétique للذات » .

الانعكاس reflet : في العبارة « الانعكاس – العاكس » هو الهيئة التي عليها يجد الوجودُ لذاته عدمَه الخاص به . وما هو – لذاته يمكن فقط في حال انعكاس يتسبب في

أن ينعكس بوصفه ليس وجوداً معيناً . أعني أن الشعور يوجد كشعور شفاف بأنه غير الأشياء التي يشعر بها .

الماهية essence : عند سارتر هي مضاي الإنسان ، وذلك لأنه لما كانت لا توجد طبيعة إنسانية مقررة من قبل ، فإن كل انسان يصنع ماهيته وهو يعيش ويفعل ويحس الخ . ومن هنا كان الوجود ، أعني الكون العيني الفردي الماثل هاهنا ، يسبق الماهية ، إذ هذه تتكون بعد وجود الإنسان ومع استمراره في الوجود بما يقوم به من أفعال .

الوقائعية facticité : صفة ما هو واقعة ، وهي منقولة عن الكلمة الألمانية Faktizitat التي استخدمها هسرل وهيدجر ، وهي مشتقة من الصفة faktisch (= ما هو واقعة) . كذلك تطلق الكلمة على حال الانسان ، من حيث أن الانسان « في العالم » ، وممكن ، لأنه لا يختار أن يوجد ، ولأنه محدود في اختياره . فمثلا « واقعة أنه لا يمكن الإنسان ألا يكون حراً – هذه هي وقائعية الحرية » (في كتابنا هذا ، ص ٥٦٧ من الطبعة الفرنسية) .

العدم néant : في الفلسفة الوجودية لا ينظر اليه على أنه الافتقار إلى الوجود ، بل على أنه مرتبط بالوجود بعلاقة : فعند يسبرز أن العدم من حيث يستشعر هو ثغرة للوجود ؛ وعند هيدجر ان الوجود ينكشف على أنه حضور وغياب معاً ، وانكشاف واحتجاب معاً . وعند سارتر ان العدم « تالٍ على الوجود » ، لكنه « يلاحق الوجود» (« الوجود والعدم » ص ٤٧ من الأصل) .

مُقَدِّمَةٌ

إلى البحثِ في الوجود

١

فكرة الظاهرة

حقق الفكر الحديث تقدماً هائلاً بردّه الموجود إلى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه. وقد قُصِد من ذلك إلى القضاء على عـدد من الثنائيات التي كانت تربك الفلسفة وإلى استبدال واحدية الظاهرة بها. فهل نجح القوم في ذلك ؟

من المؤكد أنه تم التخلص أولاً من تلك الثنائية التي تصنع في داخل الموجود تقابلاً بين الباطن والظاهر أو الخارج. فلم يبق ثمّ خارج للموجود، إذا قصد من ذلك جلد سطحي يحجب عن الأنظار الطبيعة الحقيقية للشيء. وهذه الطبيعة الحقيقية، بدورها، إذا كان ينبغي أن تكون الحقيقة المستسّرة للشيء، التي يمكن حزرها أو افتراضها دون بلوغها أبداً لأنها « باطنة » في الشيء موضوع النظر، نقول إن هذه الحقيقة المستسّرة لا توجـد هي الأخرى. والمظاهر التي تكشف عن الموجود ليست باطنة ولا خارجية : إنها سواء جميعاً، وتشير كلها الى مظاهر أخرى ليس لاحدها امتياز على غيره. فالقوة، مثلاً، ليست جهداً ميتافيزيقياً ومن نوع مجهـول يحتجب خلف آثاره (التسارعـات، الانحرافات، الخ) : بـل القوة هي جماع هـذه الآثار. وكذلك التيار الكهربي ليس له ظهر سرّي : فما هو إلاّ جماع الأفعـال

الفزيائية ــ الكيماوية (التحليل الكهربائي ، التهاب خيط من الكربون ، انتقال ابرة الجلفانومتر ، الخ) التي تكشف عنه . ولا يكفي واحد من هذه الأفعال للكشف عنه . لكنها لا تدل على شيء وراءها : إنها إنما تدل على نفسها وعلى السلسلة الكلية . وينتج عن هذا ، كما هو واضح ، أن ثنائية الوجود والظهور ليس لها حق المواطن في الفلسفة . والظاهر يُحيل الى السلسلة الكلّية للظواهر ، لا الى واقع مختبيء يجتذب لنفسه كل وجود الموجود . والظاهر من ناحيته ليس تجلياً غيرُ محْكَم لهذا الوجود. وطالما أعتُقِد في الوقائع النومينالية (أي المتعلقة بالأشياء في ذاتها) كان ينظر الى الظاهر على أنه سالب محض . لقد كان « ما ليس الوجود » ؛ ولم يكن له من وجود غير وجود الوهم والخطأ . لكن هذا الوجود نفسه كان مستعاراً ، كان شبحاً زائفاً ، وكانت أشق صعوبة يمكن العثور بها هي الاحتفاظ الظاهر بقدر كان من التماسك والوجود كيلا يمتص من نفسه في داخل الوجود اللا ــ ظاهري . لكننا إذا تخلصنا مما سماه نيتشه بـ « وهم العوالم ــ الخلفية » ، ولم نؤمن بعد بالوجود ــ الذي ــ وراء ــ الظاهر ، فإن الظاهر يصبح ، على العكس من ذلك ، ايجابية مليئة ، وماهيته « ظهور » لا يكون بعدُ مقابلاً للوجود ، بل يكون مقياساً له . لان وجود الموجود هو ما يظهر عليه . وهكذا نصل الى فكرة « الظاهرة » ، كما يمكن أن نجدها مثلاً في « ظاهريات » هسرل أو هيدجر ، الظاهرة أو النسبي ــ المطلق . إن الظاهرة تظل نسبية ، لأن « الظهور » يفترض بطبعه مَنْ يظهر له . لكن ليست لها النسبية المزدوجة التي للظاهرة Erscheinung عند كَنْت . إنها لا تشير ، من فوق كتفها ، الى وجود حقيقي يكون هو المطلق . إن الظاهرة هي ما هي مطلقاً ، لانها تنكشف **كما هي** . والظاهرة يمكن دراستها ووصفها بما هي كذلك ، لأنها **تدل على نفسها دلالة مطلقة** .

وبهذا تسقط ثنائية القوة والفعل . فكل شيء بالفعل . وليس وراء

الفعل قوة ولا « حال » ولا قدرة . فنحن نرفض مثلاً أن نفهم من « العبقرية » – بالمعنى الذي نقصده حين نقول إن بروست « كان ذا عبقرية » أو « كان » عبقرية – أنها قوة خاصة لانتاج بعض الأعمال، لا تستنفد في إنتاج هـذه الأعمال . إن عبقرية بروست ليست أعماله مأخوذة على حدة ، ولا القدرة الذاتية على إنتاجها : إنها الأعمال منظوراً اليها على انها جماع تجليات الشخص . وهذا هو السبب في أننا نستطيع ان ننبذ ثنائية الظاهر والماهية . إن الظاهر لا يخفي الماهية ، بـل يكشف عنها : إنه **هو** الماهية . فماهية الموجود ليست قوة مغروزة في جوف ذلك الموجود ، بل هي القانون الجليّ الذي يهيمن على توالي تجلياته ، إنه أسّ المتوالية . وقد أصاب دوهم Dohem حـين عارض اسمية بوانكاريه Poincaré التي تعرّف الحقيقة الفزيائيـة (التيار الكهربائي مثلاً) بأنها مجموع تجلياتها المختلفة ووضع بدلاً منها نظريته هو التي تجعـل من التصور **الوحدة التركيبية** لهـذه التجليات . والظاهريـات (الفينومينولوجيا) ليست أسمية أبداً . لكن الماهية بوصفها أسّ المتوالية ليست غير رابطة التجليات ، أي أن الماهية هي نفسها تجلّ . وهـذا مـا يفسر إمكان وجود عيان للماهيات (عيان الماهيـة Erscheinung عند هسرل ، مثلاً) . وهكذا نجـد أن الوجود الظاهري يتجلى ، ويكشف عن ماهيته وعن وجوده ، وهو ليس إلا السلسلة المترابطـة المؤلفة من هذه التجليات .

فهل معنى هذا أننا أفلحنا في القضاء على كل الثنائيات بردّ الموجود إلى تجلّياته ؟ يلوح بالأحرى أننا حوّلناها الى ثنائية جديدة : هي ثنائية المتناهي واللامتناهي . إن الموجود لا يمكن رده الى سلسلة متناهية من التجليات ، لأن كل واحد منهـا هو علاقة بذات في تغير مستمر . والموضوع حين لا ينكشف إلا من خلال « ظل » واحد ، فإن كونه ذاتاً يتضمن إمكان تكثير أوجه النظر الى هذا « الظل » . وهذا يكفي

لتكثير « الظل » موضوع النظر الى غير نهاية . وكذلك إذا كانت سلسلة التجليات متناهية ، فهذا معناه أن التجليات الأوّل لا يمكنها العودة الى التجلّي ، وهو أمر غير معقول ، أو يمكنها كلها ان تعطى مرة واحدة ، وهذا أوغل في عدم المعقولية . فلنتصور أن نظريتنا في الظاهرة قد أبدلت **بحقيقة** الشيء **موضوعية** الظاهرة وأنها أسست هذه على الالتجاء الى اللامتناهي . إن حقيقة هذه الطاسة هي أنها هناك قائمة ولانها ليست إياي . ونحن نعبّر عن هذا بان نقول إن سلسلة تجلياتها مرتبطة **بسبب** لا يتوقف على مزاجي أنا . لكن التجلي المردود الى نفسه دون لجوء الى السلسلة التي يؤلف جزءاً منها لا يمكن أن يكون إلا امتلاءً عيانياً ذاتياً : أي الكيفية التي يتأثر بها الشخص (أو الذات) . فإن كانت الظاهرة ينبغي أن تنكشف على أنها **عالية** Transcendant ، فينبغي أن تعلو الذات نفسها على التجلّي صوب السلسلة الكلية التي هو عضو فيها . ويجب عليه أن يدرك الأحمر من خلال انطباع ما هو أحمر. الأحمر، أي أسّ السلسلة ؛ التيار الكهربي من خلال التحليل الكهربي ، الخ . لكن إذا كان علّو الموضوع يقوم على ضرورة كون التجلي يعلو دائماً، فإنه ينتج عن ذاك أن الموضوع يصنع ، من حيث المبدأ ، سلسلة تجلياته على انها لامتناهية . وهكذا فإن التجلّي الذي هو نهائي يدل على نفسه في نهائيته ، لكنه يقتضي ، في نفس الوقت ، كي يدرك على أنه تجلي — ما — يتجلى ، أن يُتجاوَز نحو اللامتناهي . وهذا التقابل الجديد ، « النهائي واللانهائي » ، أو بعبارة أحسن ، « اللامتناهي في المتناهي » ، يحل محلّ ثنائية الوجود والتجلي : فما يتجلى فعلاً هو فقط **مظهر** من الموضوع ، والموضوع كله هو في هذا المظهر وخارج هذا المظهر. إنه فيه بكلّه من حيث هو يتجلّى في هذا المظهر : إنه يدل على نفسه بوصفه تركيب التجلي ، الذي هو في نفس الوقت أسّ المتوالية . وهو خارجه بكلّه ، لأن المتوالية نفسها لن تظهر أبداً ولا يمكن ان تظهر .

وهكذا فإن الخارجي يقابل من جديد الداخلي والوجود — الذي لا يظهر يقابل التجلّي . وبالمثل فإن نوعاً من « القوة » يعود لسكنى الظاهرة ولمنحها علوّها نفسه : القوة على النموّ على هيئة متوالية من التجليات الواقعية أو الممكنة . وعبقرية بروست ، حتى لو رُدّت الى الأعمال المُنْتَجة ، فإنها تعادل أيضاً لانهائية أوجه النظر المجانية التي يمكن اتخاذها والنظر منها الى هذا العمل ، ونسميها « عدم نفاد » إنتاج بروست . لكن عدم النفاد هذا الذي يتضمن علواً ولجوءاً الى اللامتناهي أليس « حالاً » ، في اللحظة التي ندركه فيها في الموضوع ؟ إن الماهية مقطوعة تماماً عن التجلّي الفردي الذي يكشف عنها ، لأنها من حيث المبدأ : هي ما يمكن أن يتجلّى لسلسلة لامتناهية من التجليات الفردية .

فهل كسبنا أو خسرنا باحلال ثنائية وحيدة تؤسس كل التقابلات محل تعدّدها ؟ هذا ما سنراه عما قليل . أما الآن ، فإن أول نتيجة لـ « نظرية الظاهرة » هي أن الظهور لا يحيل الى الوجود كما أن الظاهرة عند كَنْت تحيل الى الشيء في ذاته . فما دام ليس وراءه شيء ولا يشير الى غير نفسه (والسلسلة التامة للتجليات) ، فإنها لا يمكن أن يحملها موجود آخر غير نفسها ، ولا يمكن أن تكون الغشاء الدقيق للعدم الذي يفصل الوجود الذاتي عن الوجود المطلق . فإذا كانت ماهية الظهور هي « فعل الظهور » الذي لا يضاد بعدُ أي « وجود » ، فثم مشكلة حقيقية تتعلق **بوجود هذا الظهور** . وهذه المشكلة هي التي سنتناولها هنا وستكون نقطة البدء في أبحاثنا عن الوجود والعدم .

٢

ظاهرة الوجود ووجود الظاهرة

إن الظهور لا يستند الى أي وجود مختلف عنـه : إن له وجوده الخاص . والموجود الأول الذي نلتقي به في أبحاثنا عن الوجود ، هو إذن وجود الظهور . هل الوجود نفسه ظهور ؟ يبدو ذلك في أول الأمر . إن الظاهرة هي ما يظهر ، والوجود يتجلى للجميع على نحو ما ، لأننا نستطيع أن نتحدث عنه ونفهمه على نحو ما . ولهذا يجب أن توجد ظاهرة الوجود ، وظهور الوجود ، ويمكن وصفه على هـذا النحو . والوجود سينكشف لنا بوسيلة لبلوغه مباشرة : الملال ، الغثيان ، الخ ؛ وعلم الوجود (الانطولوجيا) سيكون وصف ظاهرة الوجود كما تتجلى ، أي دون وسيط . ومع ذلك فيجدر بنا أن نضع أمام كل علـم بالوجود سؤالاً أولياً وهو : هل ظاهرة الوجود التي بلغناها على هذا النحو هي وجود الظواهر ، أعني : الوجود الذي ينكشف لي ، والذي يظهر لي ، وهل طبيعته من طبيعة وجود الموجودات التي تتجلّى لي ؟ يبدو لي أنه ليس ثم صعوبة : فقد بيّن هسرل كيف ان الرد الصوري cidétique ممكن دائماً ، أعني كيف يمكن دائماً تجاوز الظاهرة العينية الى ماهيتها ، وعند هيدجر أن « الآنية » وجودية موجودية ، أعني أنها يمكنها دائماً أن تتجاوز الظاهرة الى وجودها . لكن الانتقال من الموضوع المفرد الى الماهية هو انتقال من المتجانس الى المتجانس . فهل الأمر كذلك فيما يتعلق بأنتقال الموجود الى ظاهرة الوجود ؟ وتجاوز الموجود الى ظاهرة الوجود هل هو تجاوز له الى وجوده ، كما نتجاوز الأحمر الجزئي الى ماهيته ؟ لنتأمل في الأمر .

في الموضوع الجزئي ، يمكن دائماً ان نميّز كيفيات مثل اللون ،

الرائحة ، الخ . وابتداءً من هذه يمكن دائماً أن نحدد ماهية تتضمنها ، كما أن العلامة تتضمن المعنى . ومجموع « الموضوع – الماهية » يؤلف كلاً منظماً : إن الماهية ليست « في » الموضوع ، إنها معنى الموضوع ، وأسّ متوالية التجليات التي تكشف عنها . لكن الوجود ليس صفة للموضوع المحسوس من بين سائر الصفات ، ولا معنى الموضوع . إن الموضوع لا يحيل الى الوجود كما يحيل الى معنى : فمن المستحيل ، مثلاً ، أن نحدّ الوجود بأنه **حضور** – ما دام **الغياب** يكشف هو الآخر عن الوجود ، لأن عدم الوجود هناك ، هو أيضاً وجود . والموضوع لا **يمتلك** الوجود ، ووجوده ليس مشاركة في الوجود ، ولا أي نوع آخر من أنواع الإضافات . إنه موجود ، هذه هي الطريقة الوحيدة لتحديد طريقة وجوده ؛ لأن الموضوع لا يحجب الوجود ، لكنه لا يكشف عنه أيضاً : إنه لا يحجبه ، لأنه من العبث أن نحاول إبعاد بعض صفات الموجود ابتغاء وجدان الوجود خلفها ، إن الوجود هو وجود كل الصفات على السواء – إنه لا يكشف عنه ، لأنه من العبث أن نتوجه الى الموضوع من أجل إدراك وجوده . إن الموجود ظاهرة ، أعني أنه يدل على نفسه كمجموع منظم من الصفات . هو نفسه ، لا وجوده . ان الوجود هو ببساطة شرط كل كشف : إنه وجود – من أجل – الكشف ، وليس وجوداً منكشفاً . فما معنى هذا التجاوز الى الوجودي (الانطولوجي) الذي يتحدث عنه هيدجر ؟ من المؤكد أنني أستطيع أن أتجاوز هذه المنضدة أو هذا الكرسي الى وجوده وأن أضع السؤال عن وجود المنضدة أو وجود – الكرسي . لكن ، في هذه اللحظة ، أصرف النظر عن المنضدة – الظاهرة ابتغاء تثبيت الوجود – الظاهرة ، الذي ليس بعدُ شرطاً ككل كشف – بل هو نفسه منكشف ، وظهور ، وبهذا هو بدوره في حاجة الى وجود على أساس يمكن أن ينكشف .

فإذا كان وجود الظواهر لا ينحلّ الى ظاهرة وجود ، وإذا كنا لا

نستطيع أن نقول شيئاً عن الوجود إلا باستشارة ظاهرة الوجود ، فإن العلاقة الدقيقة التي تربط بين ظاهرة الوجود وبين وجود الظاهرة ينبغي أن تتقرر قبل كل شيء . ونستطيع أن نفعل ذلك على نحو أسهل إذا تذكرنا أن مجموع الملاحظات السابقة قد أوحى به العيان الكاشف لظاهرة الوجود . فإذا اعتبرنا الوجود ظهوراً يمكن تحديده في تصوّرات، لا أنه شرط للانكشاف ، فإننا قد فهمنا أولاً أن المعرفة لا يمكنها وحدها تفسير الوجود ، أعني أن وجود الظاهرة لا يمكن أن يردّ الى ظاهرة الوجود . وبالجملة فإن ظاهرة الوجود « انطولوجية » (وجودية) بالمعنى الذي نقصده حين نطلق على برهان القديس أنسلم وبرهان ديكارت (على وجود الله) اسم البرهان الانطولوجي . إنها دعوة الوجود ؛ وتقتضي ، بوصفها ظاهرة ، أساساً وراء الظاهرة . فظاهرة الوجود تقتضي وراء ظاهرة الوجود . ولكن ليس معنى هذا أن الوجود يختفي « وراء » الظواهر (فقد رأينا أن الظاهرة لا يمكن أن تحجب الوجود) — ولا أن الظاهرة مظهر يحيل الى وجود مستقل (إن الظاهرة تكون من حيث هي مظهر ، أعني أنها تدل على نفسها عن طريق أساس الوجود) . وما تتضمّنه الاعتبارات السابقة هو أنّ وجود الظاهرة ، وان يكن ما صدقه كما صدق الظاهرة ، فينبغي أن يندّ عن حالة الظاهرة — وهي أنه لا يوجد إلا بمقدار ما ينكشف — وتبعاً لذلك يتجاوز ويؤسس المعرفة التي لدينا عنها .

٣

الكوجيتو [١] السابق على النظر
ووجود الإدراك

وقد يجنح المرء الى الرد على ذلك بأن يقول إن الصعوبات المشار اليها فيما سبق ترجع كلهـــا الى تصور خاص للوجود ، والى نوع من الواقعية الانطولوجية لا تتفق أبداً مع فكرة **الظهور** . فما يقيس وجود الظهور هو أنه **يظهر** . ولما كنا قد حصرنا الواقع في الظاهرة فإننا نستطيع أن نقول عن الظاهرة إنها كما تظهر . فلماذا لا ندفع بالفكرة الى حدودها ونقول إن وجود الظهور هو الظهور . وما هذا غير تعبير آخر جديد للدلالة على العبارة القديمة التي قالها باركلي وهي : « الوجود هو كون الشيء مدركاً » . وهذا ما سيفعله هسرل بعد أن قام بالرد الظاهرياتي فنعت « النوئيما » [٢] بأنهـــا غير واقعية وقال إن « وجودهـــا « هو » إدراك » .

ويبـــدو أن عبارة باركلي المشهورة لا يمكن أن ترضينا ، لسببين جوهريين أحدهما يرجع الى طبيعة كون الشيء مدركاً ، والآخر يرجع الى طبيعة فعل الإدراك .

طبيعة الادراك : إذا كانت كل ميتافيزيقا تفترض نظرية في المعرفة، فإن كل نظريةفي المعرفة تفترض هي الأخرى ميتافيزيقا . ومعنى هذا أن المثالية المهتمة برد الوجود الى المعرفة التي لدينا عنه ينبغي عليها مقدماً أن

---

(١) الكوجيتو : قول ديكارت : أنا أفكر فأنـــا إذن موجود ، ويعبر عن المذهب الذي يستدل من الفكر على الوجود – المترجم) .

(٢) النوئيما Noème : المدرك فكرياً ؛ وفي فلسفة الظاهريات هي مضمون الفكرة في مقابل فعل الفكر ، وهذا يطلق عليه اسم نوئيسيس Noésis – المترجم) .

تؤكد — على نحو مـا — وجود المعرفة . ولكن إذا بدأ المرء ، على العكس من ذلك، بفرض هذه موجودة ، دون ان يهتم بتأسيس وجودها، وإذا اكد بعد ذلك ان « الوجود هو كون الشيء مدركاً » ، فـإن مجموع « الادراك ، ألمدرك » ينهار في العدم لافتقاره إلى الاستناد إلى موجود صلب . وهكذا نجد ان وجود المعرفة لا يمكن ان يقاس بالمعرفة : إنه يند عن « كون الشيء مدركا [1] » . وهكذا أيضاً نجد ان الوجود الأساس لفعل الادراك ولكون الشيء مدركاً ينبغي ان يند هو نفسه عن كون الشيء مدركاً : إنه ينبغي ان يكون وراء الظاهرة . وها نحن نعود إلى نقطة الابتداء . ومع ذلك فيمكن ان يسَّلم لنا بأن « كون الشيء مدركاً » يحيل الى وجود يند عن قوانين الظهور ، مع التمسك بالقول بأن هذا الوجود الوراء ظاهري هو وجود الذات . وهكذا فإن كون الشيء مدركاً يحيل الى المدرك ، والمعروف يحيل الى المعرفة ، والمعرفة تحيل الى الموجود العارف بوصفه موجوداً ، لا بوصفه معروفاً ، أي الى المعرفة . وهذا ما فهمه هسرل : لأنه اذا كانت النوئيما في نظره مضايفاً غير حقيقي للنوئيسيس التي قانونها الانطولوجي هو كون الشيء مدركاً ، فإن النوئيسيس على العكس تبدو له على انها الحقيقة ، وميزتها الرئيسية هي ان تبذل نفسها للتأمل الذي **يعرفها** بوصفها « قد كانت من قبل » . لأن قانون وجود الذات العارفة هو الوعي . والوعي ليس ضرباً خاصاً من المعرفة يسمى الحس الباطن او معرفة الذات ، بل هو البعد في الوجود الذي وراء الظاهرة بالنسبة الى الذات .

فلنحاول ان نفهم على نحو افضل هذا البعد في الوجود . لقد قلنا إن الوعي هو الوجود العارف بما هو كائن لا بما هو معروف . ومعنى

---

(١) من الواضح ان كل محاولة لاستبدال موقف آخر للآنية بـ « كون الشيء مدركاً » ستظل بلا نتيجة . واذا سلمنا بأن الوجود ينكشف للإنسان في « الفعل » ، فانـه ينبغي توكيد وجود العقل خارج العمل .

هذا انه يخلق بنا ان ندع أولية المعرفة ، إذا شئنا تأسيس هذه المعرفة نفسها . ولا شك في ان الوعي يمكن ان يعرف وان يعرف ذاته . لكنه في ذاته شيء آخر غير المعرفة العائدة على نفسها .

وقد بيّن هسرل أن كل شعور أوعى هو شعور (أوعى) بشيء ما. ومعنى هذا انه لا يوجد شعور ليس **وضعاً** لموضوع عالٍ ، أو إذا شئنا، الشعور ليس له « مضمون » . وينبغي التخلي عن تلك « المعطيات » الحيادية التي يمكن ، وفقاً لنظام الإشارة المختار، أن تتألف على شكل « عالم » أو « امر نفسي » . إن المنضدة ليست « في » الوعي ، حتى ولا على أساس الامتثال . بل المنضدة « في » المكان ، الى جانب النافذة ، الخ . ووجود المنضدة مركز إتمام بالنسبة الى الشعور ؛ ولا بد من عملية لا تنتهي من أجل احصاء المضمون الكلي لشيء ما . وادخال هذا الاتمام في الشعور معناه تأجيل الإحصاء الذي يمكنه القيام به، تأجيله الى غير نهاية ، وصنع شيء من الشعور ورفض الكوجيتو . فالخطوة الاولى لفلسفة ما هي ان تطرد الاشياء من الشعور وأن تستعيد العلاقة الحقيقية بين الشعور وبين العالم ، وهي أن الشعور شعور واضع العالم . فكل شعور هو شعور واضع من حيث أنه يعلو على نفسه لبلوغ موضوع ما ، وهو يستنفد نفسه في هذا الوضع ذاته : وكل ما هو إحالة (أو قصد) في شعوري الحالي يتوجه الى الخارج،الى المنضدة ؛ وكل نشاطي في الحكم أو في العمل ، وكل انفعالية في اللحظة تعلو على نفسها وتقصد المنضدة وتستغرق نفسها فيها . وليس كل شعور معرفة (فهناك شعور انفعالي ، مثلاً) ، لكن كل شعور عارف لا يمكن أن يكون معرفة إلا بموضوعه .

ومع ذلك فإن الشرط الضروري والكافي من أجل أن يكون الشعور العارف معرفةً بموضوعه هو أن يكون شعوراً بذاته من حيث هو هذه المعرفة . فهو شرط ضروري : لأنه إذا لم يكن شعوري شعوراً بأنه

شعور بالمنضدة، فإنه سيكون إذن شعوراً بهذه المنضدة دون شعور بالوجود، أو إذا شئنا ، شعوراً يجهل ذاته ، شعوراً لاشعورياً – وهذا خُلف . وهو شرط كاف إذ يكفي أن يكون لدي شعور بأني أشعر بهذه المنضدة كيما يكون لديّ فعلاً شعور . ولكن هذا لا يكفي كي يسمح لي بأن أؤكد أن هذه المنضدة توجد **في ذاتها** – ولكن انها توجد **بالنسبة الي** .

فما هو هذا الشعور بالشعور ؟ إننا نستسلم لوهم أولية المعرفة الى حدّ اننا مستعدون فوراً لكي نجعل من شعور الشعور « فكرة الفكرة » على طريقة اسبينوزا ، أي معرفة بالمعرفة . وكان على ألان Alain أن يعبر عن هذه القضية البيّنة : « المعرفة هي الشعور بالمعرفة » فقال : « المعرفة هي معرفة أن المرء يعرف » . وبهذا نكون قد عرفنا **التأمل** أو الشعور الواضع للشعور ، أو بعبارة افضل « معرفة الشعور » . إنه شعور كامل متوجه نحو شيء ليس إياه ، أعني نحو الشعور التأملي . وهو يعلو إذن ، ويستنفد نفسه في الإتجاه الى موضوعه ، مثل الشعور الواضع للعالم . بيد أن هذا الموضوع سيكون هو نفسه الشعور .

وليس من الواضح أننا نستطيع الأخذ بهذا التفسير للشعور بالشعور . وردّ الشعور الى المعرفة يتضمن اننا ندخل في الشعور ثنائية الذات ، الموضوع ، تلك الثنائية المميزة للمعرفة . لكننا إذا قبلنا قانون الزوج : عارف – معروف ، فلا بد من حد ثالث كي يصير العارف بدوره معروفاً ، ونكون حينئذ أمام هذه المحرجة : فإما ان نتوقف عند حد ما في السلسلة : معروف – عارف معروف – عارف معروف من العارف ، الخ . هنالك يسقط جماع الظاهرة في اللامعروف، أعني أننا نصطدم دائماً بتأمل غير شاعر بذاته هو حد أخير – او نؤكد ضرورة التسلسل الى غير نهاية (فكرة فكرة الفكرة ، الخ) ، وهو أمر غير معقول . وهكذا فإن ضرورة تأسيس المعرفة انطولوجياً تضاف اليها ضرورة جديدة : هي ضرورة تأسيسها معرفياً . او ليس من الواجب

الا ندخل قانون الزوج في الشعور ؟ إن الشعور بالذات ليس زوجاً . واذا شئنا ان نتجنب التسلسل الى غير نهـــاية فينبغي ان يكون الشعور رابطة مباشرة غير كوجيتية بين الذات والذات .

ومن ناحية اخرى فإن الشعور التأملي يضع الشعور المنعكس على انه موضوعه : ففي فعل التأمل أصدر أحكاماً على الشعور المنعكس ، أنا أخجل منه ، أنا فخور به ، أنا أريده ، أنا أرفضه ، الخ . والشعور المباشر بالإدراك لا يمكنني من الحكم ولا من الإرادة ولا من الخجل . إنه لا **يعرف** إدراكي ، ولا **يضعه** : وكل مـــا هو قصد في شعوري الحالي يتوجه إلى الخارج ، إلى العالم . وفي مقابل ذلك فإن هذا الشعور التلقائي بإدراكي يؤلف من شعوري الإدراكي . وبعبارة أخرى ، كل شعور واضع لموضوع هو في الوقت نفسه شعور غير واضع — بشيء . فإني حين أعدّ السجائر الموجودة في هذه العلبة ، فإني اشعر بانكشاف خاصية موضوعية لهذه المجموعة من السجاير : إنها اثنتا عشرة سيجارة . وهذه الخاصية تبدو لشعوري انهـا خاصية موجودة في العالم . ويمكن الا يكون لدي أي شعور واضع بعدّها . ولا أدرك نفسي عادّاً . والدليل على ذلك ان الاطفال القادرين عـــلى اجراء عمليـــة الجمع تلقائياً ، لا يستطيعون ان « يفسروا » بعد ذلك كيف قاموا بها : وتجارب بياجيه التي تبرهن على ذلك تفنيد ممتاز لعبارة ألان : « المعرفة هي معرفة ان المرء يعرف » . ومع ذلك فإنه في اللحظة التي تتبدّى فيها هذه السجاير عن كونها اثنتي عشرة ، فإنّ عندي شعوراً غير موضوعي thétique بنشاطي في الجمع . فإذا سألني سائل وقال : « ماذا تفعل ؟ » — قلت في الحال : « إني أعدّ » ، وهذا الجواب لا يقصد فقط الشعور الآني الذي استطيع بلوغه بالتأمل ، بـــل تلك المشاعر [1] التي مضت دون

(١) (سنستعملها هنا بمعنى : جمع شعور — المترجم)

انعكاس ، تلك التي لم **تنعكس** في ماضيّ المباشر . وهكذا لا يوجد أي نوع من أولية التأمل مع الشعور المنعكس : فليس ذلك هو الذي يكشف هذا لنفسه . بل بالعكس ، الشعور اللاانعكاسي هو الذي يجعل التأمل ممكناً : إنه يوجد كوجيتو سابق على التأمل هو الشرط في الكوجيتو الديكارتي . وفي نفس الوقت ، الشعور اللاموضوعي non-thétique للعدّ هو الشرط لنشاطي في العد . ولو كان الأمر بخلاف ذلك ، فكيف يتيسر للجمع ان يكون الموضوع الموحد لمشاعري ؟ إنه كي يسيطر هذا الموضوع على سلسلة تركيبات التوحيدات والتعرفات ، فإنه ينبغي ان يكون حاضراً لنفسه ، لا كشيء ، بل كقصد عملي opératoire لا يمكن ان يوجد إلاّ كـ « كاشف — منكشف » ، على حد تعبير هيدجر . وهكذا فمن أجل ان نعدّ ينبغي ان يكون لدينا شعور بالعدّ .

صحيح ، هكذا يقال ، لكن هناك دوراً . إذ أليس عليّ ان أعد في الواقع حتى يكون لدىّ شعور بالعد ؟ هذا صحيح . ومع ذلك فليس في هذا دور ، أو إذا شئنا قلنا إن طبيعة الشعور نفسه ان يوجد « في دور » . وهذا يمكن ان يعبر عنه بالعبارة التالية : كل وجود شاعر يوجد كشعور بالوجود . ولتستطيع ان تفهم الآن لماذا لم يكن الشعور الأول بالشعور واضعاً : ذلك أنه واحد هو والشعور الذي هو شعوره . وبهذا يتحدد بأنه شعور بالادراك وإدراك . وضرورات التركيب هذه قد اضطرتنا حتى الآن إلى التحدث عن « الشعور غير الواضع بالذات » لكننا لن نستطيع طويلا استخدام هذا التعبير الذي فيه « بالذات ، لا يزال يثير فكرة المعرفة . (وسنضع الـ «ب» منذ الآن فصاعداً بين قوسين ، للدلالة على ان استعمالها إنما يرجع إلى ضرورة نحوية) .

هذا الشعور بـ (الذات) ينبغي ألا ننظر إليه على أنه شعور جديد، ولكنه الضرب الوحيد من الوجود الممكنُ للشعور بشيء ما . وكما أن

الشيء الممتد مضطر إلى الوجود وفقاً للأبعاد الثلاثة ، فكذلك القصد ، أو اللذة أو الألم لا يمكنها أن توجد إلا كشعور مباشر (بـ) لذواتها . ووجود القصد لا يمكن أن يكون غير شعور ، وإلاّ لكان القصد شيئاً في الشعور . فينبغي ألا نفهم من هـــذا أن علة خارجية (اضطراب عضوي ، دافع لاشعوري ، تجربة حية أخرى) يمكن ان تجعل حادثـــاً نفسياً — لذة ،مثلاً — يحدث ، وأن هذا الحـــادث المجهول هكذا في تركيبه المـــادي سيرغم ، من ناحية أخرى ، على الحدوث كشعور (بـ) الذات . وإلا لكان معنى ذلك أن يجعل من الشعور غير الموضوعي non-thétique **صفة** للشعور الواضع (بالمعنى الذي به الإدراك ، وهو شعور واضع لهذه المنضدة ، سيتصف فوق ذلك بصفة الشعور (بـ) الذات وأن يسقط هكذا في وهم الأولية النظرية للمعرفة . وسيكون معنى ذلك أيضاً ان نجعل من الحادث النفسي شيئاً ، وأن ننعته بأنه شاعر كما أنعت مثلاً ورقة النشاف هذه بأنها وردية اللون . إن اللذة لا يمكن ان تتميز — ولا منطقياً — من الشعور باللذة » . والشعور (بـ) اللذة يؤلف جزءاً من اللذة ، بوصف كيفية وجـــوده ، والمادة التي منها صنع ، لا كشكل يفرض نفسه بعد لأي على المادة اللاذّة . واللذة لا يمكن ان توجد « قبل » الشعور باللـــذة — حتى على شكل إمكان وبالقوة . واللذة بالقوة لا يمكن ان توجد إمكانيات شعور إلا كشعور بالامكانيات.

وفي مقابل ذلك ، كما بيّنت منذ قليل ، ينبغي تجنب تحديد اللـــذة بشعوري بها ؛ فإن هذا يسوقنا الى الوقوع في مثالية الشعور التي تفضي بنا — من طرق ملتوية ، إلى أولية المعرفة . إن اللذة ينبغي ألاّ تختفي وراء شعورها (بـ) لذاتها : إن هذا ليس امتثالاً ، بل حادث عيني مليء ومطلق . وليست صفة للشعور (بـ) الذات ، كـــما ان الشعور (بـ) الذات ليس صفة للذة . فليس ثم **أولا** شعور يتلقى **بعد ذلك** أثر « اللذة » ، كماء يلوّن ، كما أنه لا توجد أولاً لذّة (لا شعورية

أو نفسانية) تتقبل بعد ذلك صفة الشعور مثل حزمة من النور . بل ثم موجود لا ينقسم ولا ينحل – وليس جوهراً يحمل صفاته كأنها موجودات أقل ، بل موجود هو وجود من كل ناحية . واللذة هي وجود الشعور (بـ) الذات والشعور (بـ) الذات هو قانون وجود اللذة . وهذا ما عبّر عنه هيدجر بتعبير جيد حين قال (وهو يتحدث عن الآنية ، لا عن الشعور) : « إن كيفية (ماهية Essentia) هذا الموجود ينبغي ، بقدر ما يمكن التحدُثُ عنها ، أن تدرك ابتداءً من وجوده (existentia) . » ومعنى هذا أن الشعور لا ينتج كنسخة « فريدة » من إمكانية مجردة ، ولكن بانبثاقه في حضن الموجود يخلق ويسند ماهيته ، اعني الترتيب التركيبي لامكانياته .

ومعنى هذا ايضاً أن نمط وجود الشعور على عكس النمط الذي يكشف عنه الحجة الوجودية : فإنه لما كان الشعور غير **ممكن** قبل أن يوجد ، وانما وجوده هو ينبوع إمكانه وشرطه ، فأن وجوده هو الذي يتضمّن ماهيته . وهذا يُعبّر عنه هسرل ابتداءً من «ضرورة الواقع» . فلكي يكون ثمّ ماهية للذة ، فإنه ينبغي ان يكون ثم اولاً واقعة شعور (بـ) هذه اللذة . وعبثاً يحاول المرء ان يهيب **بقوانين** مزعومة للشعور ، مجموعها المتحيز يؤلف ماهيتها : إن القانون هو موضوع عالٍ للشعور ؛ ويمكن أن يوجد شعور بالقانون ، لا قانون للشعور . وللأسباب عينها من المستحيل أن نحدد للشعور مبرّراً غير ذاته . وإلاّ لكان علينا ان ندرك أن الشعور ، بالقدر الذي هو به في الواقع ، هو غير شاعر (بـ) ذاته . ولا بد ، على نحوٍ ما ، أن يكون دون أن يكون شعوراً بالوجود . وإلا دُفعنا في الوهم الشائع الذي يجعل من الشعور نصف شعور أو سلبية . ولكن الشعور شعور بكامله . فلا يمكن ان يحدّ إلا بنفسه إذن .

وهذا التحدد للشعور بواسطة ذاته ينبغي الا يدرك على انه تكوين ، وصيرورة ، إذ ينبغي ان نفترض ان الشعور سابق على وجود ذاته .

ولا ينبغي أيضاً ان يُدرك هذا الخلق للذات على انه فعل ؛ وإلا لكان الشعور شعوراً (بـ) الذات كفعل ، وهـــو ليس كذلك . إن الشعور امتلاء للوجود ، وهذا التحدد للذات بالذات مميز جوهري . ومن الفطنة الا نسيء استعمال التعبير « علة ذاته » ، الذي يفترض متوالية ، وعلاقة الذات — العلة الى الذات — المعلول . والأصحّ ان يقـــال على نحو أبسط : الشعور يوجد بذاته . ولا ينبغي ان يفهم من هذا ان الشعور « يُنتزع من العدم » . إنه لا يمكن ان يكون ثمّ « عدم للشعور » قبل الشعور . فقبل الشعور لا يمكن ان يتصور غير ملاء الوجود الذي لا يمكن أي عنصر منه ان يحيل إلى شعور غائب . فلكي يوجد « عدم للشعور » ، فلا بـــد من شعور كان ولم يعد بعد وشعور شاهد يضع عدم الشعور الأول مـــن أجل تركيب تعرّف . والشعور سابق على العدم و « يستخلص » من الوجود [1] .

وربما صعب على المرء ان يقبل هذه النتائج . لكن إذا نظرنا فيها بعمق تجلت لنا بكل وضوح : والمفارقة paradoxe ليست في وجـــود موجودات بذاتها ، بل في عدم وجود غيرها . والشيء الذي لا يمكن تصوره حقاً هو الوجود المنفعل ، اي الوجود الذي يستمر دون ان تكون لديه القوة في ان يحدث ولا ان يبقى . ومن وجهة النظر هذه لا شيء أوغل في عدم الفهم من مبدأ القصور الذاتي . والواقع انـــه من اين « يأتي » الشعور إذا كان يمكن ان « يأتي » من شيء ما ؟ من برزخ اللاشعور او ما هو فسيولوجي . لكن إذا تساءل المرء كيف يتسنى لهذا البرزخ بدوره ان يوجد ومن اين يستمد وجوده ، فإننـــا نجد أنفسنا

---

(١) ليس معنى هذا ان الشعور هو اساس وجوده . لكن عـلى العكس كما سنرى فيما بعد ، يوجد امكان ملىء لوجود الشعور . وانما نريد فقط ان نشير : (١) الى انـه لا شيء هـو علة الشعور ؛ (٢) وانه علة كيفية وجوده .

مدعوّين إلى تصور الوجود المنفعل ، أعني أننا لا نستطيع بعد ان نفهم كيف ان هذه المعطيات غير الشعورية ، التي لا تستمد وجودها من ذاتها ، يمكن مع ذلك ان تديمه وان تجد بعدُ القوة على إحداث شعور . ويدل على هذا ما حظي به « برهان الممكن والواجب » من رواج .

وهكذا فإننا بتخلينا عن أولية المعرفة اكتشفنا « وجود » العارف والتقينا بالمطلق ، هذا المطلق نفسه الذي حدده وكوّنه العقليون في القرن السابع عشر بوصفه موضوع المعرفة . لكن لأن الأمر يتعلق بمطلق في الوجود لامطلق في المعرفة ، فإنه يندّ عن ذلك الإعتراض الشهير الذي يقول إن المطلق المعروف ليس بعدُ مطلقاً ، لأنه يصبح نسبياً إلى المعرفة التي لدينا عنه . والواقع ان المطلق ها هنا ليس نتيجة بناء منطقي على أرض المعرفة ، بل هو الذات الفاعلة لأكثر التجارب عينية . إنه ليس نسبياً إلى هذه التجربة ، لأنه **هو** هذه التجربة . وهو لهذا مطلق لا — جوهري . والخطأ الانطلوجي في النزعة العقلية الديكارتية هو في كونه لم يدرك أنه اذا كان المطلق يتحدد بأولية الوجود على الماهية، فانه لا يمكن أن يدرك بوصفه جوهراً . إن الشعور ليس فيه شيء جوهري، إنه مجرد « مظهر » ، بمعنى أنه لا يوجد إلا بمقدار ما يظهر . ولكن لأنه مظهر خالص ، ولأنه خواء تام (ما دام العالم كله خارجه) ، فإنه بسبب هذه الهوية فيه بين المظهر والوجود ، يمكن أن يعدّ كالمطلق .

٤

وجود كون الشيء مدركاً

ويشبه أن نكون قد بلغنا نهاية المكان في بحثنا . فقد رددنا الأشياء إلى المجموع المرتبط من تجلياتها (مظاهرها) ، ثم تحققنا أن هذه التجليات اقتضت وجوداً ليس هو نفسه مظهراً . « فكون الشيء مدركاً » أحالنا إلى « **مُدْرِك** » انكشف وجوده لنا على أنه شعور . وبهذا نكون قد بلغنا الأساس الانطولوجي للمعرفة ، والموجود الاول الذي تظهر له كل التجليات الأخرى ، المطلق الذي بالنسبة إليه كل ظاهرة هي نسبية . إنه ليس الذات ، بالمعنى الكنتي لهذا اللفظ ، بل هو الذاتية نفسها ، ومحايثة الذات للذات . وحتى الآن نجونا من المثالية : فعند هذه أن الوجود يقاس بالمعرفة ، وهو ما يخضعه لقانون الثنائية ؛ فلا موجود إلا ما هو **معروف** ، حتى الفكر نفسه : فالفكر لا يظهر لنفسه إلا من خلال نتاجاته ،أعني أننا لا ندرك الفكر إلا بوصفه معنى الافكار المجهولة ؛ والفيلسوف وهو يبحث عن الفكر ينبغي عليه ان يسأل العلوم المشيّدة ليستخلصه منها ، من حيث هو شرط لإمكانها . وعلى العكس أدركنا كائناً ندّ عن المعرفة وهويؤسسها ،وفكراً لا يتجلي على أنه امتثال أو معنى للأفكار المعبّر عنها ، ولكنه يدرك مباشرة بوصفه كذلك—وهذا الضرب من الادراك ليس ظاهرة معرفة ، بل هو تركيب الوجود . وها نحن اولاء الآن في مجال الظاهريات عند هسرل ، وإن كان هسرل نفسه لم يكن دائماً مخلصاً لعيانه الأوّل . فهل نحن راضون ؟ لقد عثرنا بموجود وراء الظواهر ، لكن هل هو الموجود الذي أحالت إليه ظاهرة الوجود، وهل هو موجود الظاهرة ؟ وبعبارة أخرى هل يكفي وجود الشعور

لتأسيس موجود المظهر بما هو مظهر ؟ لقد انتزعنا وجوده من الظاهرة من إجل إعطائه إلى الشعور ، وقدرنا أنه سيعيده إليهـا فيما بعـد . فهل في استطاعة الشعور ان يفعـل ذلك ؟ هذا هو ما سيكشف عنه الفحص عن المقتضيات الانطولوجية لـ « كون الشيء مدركاً » .

ولنلاحظ أولاً أن ثم وجوداً للشيء المدرك بوصفه مدركاً، لكن لـو انني أردت رد هذه المنضدة إلى مركب من الانطباعات الذاتية ، فينبغي على الاقل أن نلاحظ أنها تنكشف من خلال هذا المركب ، بوصفهـا منضدة ، وأنها حده العالي ، وسببه وغايته . إن المنضدة أمام الشعور ولا يمكن تشبيهها بالمعرفة التي لدينا عنها ، وإلا لكانت شعوراً ، أي مجرد محايثة وتختفي من حيث هي منضدة . وللسبب عينه، حتى لو أن تمييزاً خالصاً عقلياً فصلها عن مركب الانطباعات الذاتية الذي من خلاله تدرك، فإنها على الأقل لا يمكن ان **تكون** هذا المركب : وإلا لكان معنى ذلك ردهـا إلى نشاط تركيبي للربط . فمن حيث أن المضمون لا يمكن أن يستغرق في المعرفة ، فينبغي ان نعترف له بوجود . وهـذا الوجود ، هكذا يقال لنا ، هو كون الشيء مدركاً . فلنقر أولا بأن وجود كون الشيء مدركاً لا يمكن ان يرد إلى وجود المدرك — أي إلى الشعور — كما ان المنضدة لا ترد إلى ارتباط الامتثالات . وقصارى الأمر ان يقال إنه **نسبي** إلى هذا الوجود . لكن هذه **النسبة** لا تعفي من الفحص عن وجود كون الشيء مدركاً .

إن حالة كون الشيء مدركاً هي حالة انفعال . فإذا كان وجود الظاهرة يقوم في كونها مدركة ، فـإن هذا الوجود انفعالية . نسبية انفعالية : هذان همـا التركيبان المميزان للوجود بوصفه يرجع إلى كون الشيء مدركاً . فما هي الانفعالية ؟ إني أكون منفعلا حين أتلقى تغيراً لست انا الأصل فيه ، أي لست أساسه ولا خالقه . وهكذا فـإن وجودي يحتمل ضرباً من الوجود ليس هو مصدره . لكن من أجل الاحتمال ،

ينبغي ان أوجد ، وتبعاً لذلك يقع وجودي دائماً عبر الأنفعالية . « فالتحمل انفعالياً » مثلا معناه السلوك الذي أتخذه ويُلزم حريتي مثل « الرفض بإصرار » . فإذا كان من الواجب ان اكون دائماً « من — كان — قد — أهين » ،فيجب ان اثابر في وجودي ، أي ان اتأثر انا بالوجود . لكني بهذا أضيف إلى حسابي ، إن صح هذا التعبير ، وأعتنق إهانتي ، وأتوقف عن ان اكون منفعلاً بالنسبة إليها . ومن هنا هذه المنفصلة alternative : إما أني لست منفعلا في وجودي، وحينئذ اصبح الأساس في احوالي حتى لو لم أكن الأصل فيها — او اتأثر بانفعاليتي حتى في وجودي ، ووجودي يكون وجوداً متقبلا ، وحينئذ يهوى كل شيء في هاوية العدم . وهكذا نرى ان الانفعالية ظاهرة نسبية مرتين : نسبية إلى فعالية من يفعل ونسبية إلى وجود من ينفعل . وهذا يتضمن ان الانفعالية لا يمكن ان تعني وجود الموجود المنفعل : إنها العلاقة القائمة بين موجود وموجود آخر ، لا بين موجود ومعدوم . ومن المستحيل ان يؤثر « كون الشيء مدركاً » في مدرَك الوجود ، لأنه لكي يتأثر ينبغي ان يُعطى المدرَك على نحوٍ ما ، أي ان يوجد قبل ان يتلقى الوجود . ويمكن إدراك **الخلق** بشرط أن ينتزع الوجود المخلوقُ نفسَه من الخالق لكي ينطوي على نفسه فوراً ويتخذ وجوده: وبهذا المعنى يوجد الكتاب **ضد** مؤلفه . لكن إن كان الضروري لفعل الخلق أن يستمر إلى غير نهاية ، وإذا أسند الموجود المخلوق حتى اقل أجزائه ، ولم يكن له استقلال ذاتي ، وإذا لم يكن في نفسه غير عدم،فإن الخلق لا يفترق أبداً عن الخالق ، بل يستغرق فيه؛ وحينئذ نكون بإزاء علوّ زائف ، والمبدع لن يكون في وسعه حتى ان يتوهم إمكان خروجه من ذاتيته[١] .

---

(١) ولهذا السبب فان مذهب ديكارت في الجوهر يجد تمامه المنطقي في الاسبينوزية .

ومن ناحية اخرى فإن انفعالية المنفعل تقتضي انفعالية مماثلة لدى الفاعل ــ وهذا هو ما يعبر عنه مبدأ الفعل ورد الفعل : فلأننا نستطيع ان نطحن ونقبض ونقطع يدنا فإن يدنا تستطيع ان تطحن وتقطع وتقبض. فما هو القدر من الانفعالية الذي يمكن ان نعزوه إلى الإدراك ، وإلى المعرفة ؟ إنهما فعاليتان وتلقائيتان . إن الشعور، لأنه تلقائية محض ، ولا يستطيع شيء ان يعض عليه ، فإنه لا يستطيع ان يفعل في أي شيء . وهكذا فإن القول بأن « الوجود هو كون الشيء مدركاً » يقتضي من الشعور ــ وهو تلقائية محض لا تستطيع ان **تفعل** في أي شيء ــ يعطي الوجود لعدم عال محتفظاً له بعدم الوجود : فهذه أمور غير معقولة . وقد حاول هسرل التخلص من هذه الاعتراضات بإدخال الانفعالية في النوئيسيس : وهذه هي الهيولي او التيار المحض لما يُحيْا ومادة المركبات الانفعالية . لكنه لم يفعل إلا ان أضاف صعوبة جديدة إلى تلك التي ذكرناها . وبهذا دخلت من جديد تلك المعطيات المحايدة التي بيّنا استحالتها منذ قليل . صحيح انها ليست « محتويات » للشعور ، لكنها تظل مع ذلك غير معقولة . فالهيولى لا يمكن ان تكون من الشعور وإلاّ لاختفت في شفافية ،ولم تقو بعد على ان تقدم ذلك الأساس اللاشخصي المقاوِم الذي ينبغي تجاوزه صوب الموضوع . لكنها إذا لم تنتسب إلى الشعور فمن أين تستمد وجودها وإعتامها ؟ وكيف يتيسر لها ان تحتفظ في وقت واحد بالمقاومة المعتمة للأشياء وبذاتية الفكر ؟ إن وجودها لا يمكن ان يأتي اليها من كون الشيء مدركاً ، لأنها ليست مدركة ، ولأن الشعور يتجاوزها إلى الموضوعات . لكنه إذا استخرجه من تلقاء ذاته ، فإن مشكلة العلاقة بين الشعور وبين الكائنات المستقلة عنه تصبح غير قابلة للحل . وحتى لو سلمنا لهسرل بوجود طبقة هيولانية للنوئيسيس فليس في الوسع إدراك كيف ان الشعور يمكن ان يتجاوز هذا الذاتي في الموضوعية . وبإعطاء الهيولي خصائص الشيء وخصائص الشعور ، اعتقد

هسرل أنه سهل الانتقال من الواحد إلى الآخر ، لكنه لم يتمكن إلاّ من إيجاد كائن هجين يرفضه الشعور ولا يمكن ان يصبح جزءاً من العالم .

كذلك وكما رأينا أن « كون الشيء مدركاً » يتضمن ان قانون وجود ما هو مدرَك هو النسبية . فهل يمكن ان نتصور ان وجود المعروف نسبي إلى المعرفة ؟ وما معنى نسبية الوجود ، بالنسبة إلى موجود ، اللهم إلاّ ان هذا الموجود وجوده في شيء آخر غير نفسه ، أعني في موجود ليس إياه ؟ صحيح أن من الممكن ان نتصور ان موجوداً يوجد خارج ذاته ، إذا قصدنا من ذلك ان هذا الموجود هو خارجيته الذاتية . لكننا هنا لسنا بإزاء هذه الحالة . إن الوجود المدرَك هو أمام الشعور ، ولا يمكنه بلوغه ، ولا النفوذ فيه ، وكما انه مقطوع عنه ، فإنه يوجد مقطوعاً عن وجوده الخاص . ولن يجدي أبداً ان نجعل منه أمراً غير حقيقي ، على نحو ما فعل هسرل ، فإنه حتى بوصفه غير حقيقي لا بد ان يوجد .

وهكذا فإن وصفيْ « النسبية » و « الانفعالية » ، اللذين يمكن ان ينطبقا على أحوال وجود ، لا يمكنهما أبداً أن ينطبقا على الوجود . فوجود الظاهرة لا يمكن أن يكون كونها مدرَكةً . والوجود وراء الظاهري للشعور لا يمكن أن يؤسس الوجود وراء الظاهري للظاهرة . وهكذا نرى خطأ الظاهريين : لقد ردّوا — عن حقٍ — الموضوعَ إلى السلسلة المرتبطة المؤلفة من تجلياته ، فظنوا أنهم بذلك قد ردوا وجوده إلى توالي أحوال وجوده ، ولهذا السبب فسّروه بتصورات لا يمكن أن تنطبق إلاّ على احوال وجوده ، ، لأنهم يشيرون إلى علاقات بين كثرة من الموجودات الموجودة من قبل .

٥

البرهان الوجودي

الناس لا يعطون الوجود نصيبه : فنحن نعتقد أننا مُعفْون من خلع ما وراء الظواهر على وجود الظاهرة ، لأننا اكتشفنا وراء ظواهر وجود الشعور . ولكننا سنرى ، على العكس من ذلك ، أن وراء الظواهر هذا يقتضي وراء ظواهر وجود الظاهرة . وثم « برهان وجودي » يستخلص لا من الكوجيتو التأملي ، بل من الموجود السابق على التأمل الذي يخص المدرِك . وهذا ما نشرع الآن في عرضه .

إن كل شعور هو شعور بـ شيء . وهذا التعريف للشعور يمكن أن يؤخذ بمعنيين متميّزين : فإما أن نفهم من ذلك أن الشعور يؤلف وجود موضوعه ، أو معنى هذا أن الشعور ، في طبيعته الاعمق ، هو علاقــة بموجود عالٍ . لكن المعنى الاول للعبارة يقضي على نفسه بنفسه: فالشعور بـ شيء ما هو أن يوجد المرء امام حضرة عينية مليئة ليست الشعور . صحيح أن من الممكن أن يكون ثمّ شعور بغياب . ولكن هذا الغياب يظهر بالضرورة أنه أساس حضور . وقد رأينا أن الشعور ذاتية واقعية وأن الانطباع امتلاء ذاتي . لكن هذه الذاتية لا يمكنها الخروج من ذاتها من أجل وضع موضوع عالٍ تهبه الامتلاء اللاشخصي . فإذا شئنا بأيّ ثمن أن يتوقف وجود الظاهرة على الشعور ، فينبغي أن يتميّز الموضوع من الشعور لا بحضوره بل بغيابه ، لا بامتلائه ، بل بعدمه . فإذا كان الوجود ينتسب الى الشعور ، فإن الموضوع ليس الشعور – لا من حيث أنه موجود آخر ، بل من حيث كونه لا – وجوداً . وهــذا يتسلسل إلى غير نهايــة ، وهو ما تحدثنا عنه في القسم الاول من هذا الكتاب . فعند هسرل مثلاً أن إحياء النواة الهيولانية بالنوايا التي يمكن أن تجــد

امتلاءها في هذه الهيولى لا يكفي كي يجعلنا نخرج من الذاتية . والنوايا الموضعة حقاً هي النوايا الحاوية ، تلك التى تهدف إلى ما وراء الظهور الحاضر الذاتي — إلى الكلية اللانهائية لسلسلة التجليات . ولنفهم من هذا أيضاً أنها تهدف إليها من حيث أنها لا يمكن أن تكون كلها معطاة دفعة واحدة . وأساس الموضوعية هو استحالة وجود سلسلة لامتناهية في وقت واحد أمام الشعور وكذلك غياب كل هذه الحدود ، إلاّ واحداً إن هذه الانطباعات — حتى لو كان عددها لامتناهياً — تنصهر في الذاتي إذا كانت حاضرة ، وغيابها هو الذي يعطيها الوجــود الموضوعي . وهكذا فإن وجود الموضوع عدم محض . إنه يتحدد على انه « نقص » . وهذا هو ما يندّ ، وما لا يُعطى ابداً من حيث المبدأ، وما يسلم نفسه بواسطة أشكال فرّارة متوالية.لكن كيف يمكن اللاوجود أن يكون أساس الوجود؟ وكيف يصبح الذاتي الغائب والمنتظر — موضوعياً ؟ إن الفرحة الكبرى التي آملها، والألم الذي أخشاه يتخذان من هذا نوعاً من العلو، هذا صحيح. ولكن العلو في المحايثة لا يجعلنا نخرج من الذاتي . ومن الحق أن الاشياء تعطي نفسها بأشكال جانبية — أي بمجرد تجليات . ومن الحق أن كل ظهور يحيل إلى ظهورات أخرى . لكن كلاّ منها هو بذاته وحده موجود عالٍ ، وليس مادة لاشخصية ذاتية — امتلاء وجود ، وليس نقصاً — حضورٌ ، وليس غياباً . وعبثاً يحاول المرء لعبة شعوذة ، بتأسيس **واقعية** الموضوع على الامتلاء الذاتي اللاشخصي ، وتأسيس **موضوعيته** على اللا — وجود: فإن الموضوعي لن يصدر أبداً عن الذاتي ، ولا العــالي عن المحايث ، ولا الوجود عن اللا — وجود . ولكن قد يقال إن هسرل يحدد الشعور على أنه علوّ . وهذا صحيح : فهذا هو ما يضعه هو ؛ وهذا هــو اكتشافه الجوهري . لكن منذ اللحظة التي فيها يصنع من « النوئيما » أمراً غير واقعي ، مضايفاً للنوئيسيس ، وجوده هو كون الشيء مدركاً، فإنه لا يكون مخلصاً لمبدئه .

إن الشعور شعور بـ شيء ما : ومعنى هذا ان العلو تركيب مؤلّف للشعور ، أعني أن الشعور يولد **متوجهاً** إلى موجود ليس إياه . وهـذا هو ما نسميه باسم البرهـان الوجودي (الانطولوجي) . وقـد يُعترض على ذلك فيقـال إن مقتضى الشعور لا يدل على أن هـذا المقتضى ينبغي تحقيقه . لكن هـذا الاعتراض لا يمكن ان يقـوم منه تحليل لما يسميه هسرل بـ « الاحالة » intentionalité ، وقـد أساء فهم طابعها الحقيقي . فالقول بأن الشعور شعور بشيء مـا معناه أنه لا يوجد وجود بالنسبة الى الشعور خارج هذا الالزام المحدد بأنه عيان كاشف لشيء ما ، أي لوجود عالٍ . وليس فقط الذاتية المحض تخفق في العلو لوضع الموضوعي ، إذا اعطيت اولاً ، بل وأيضاً الذاتية « المحض » تزول . وما يمكن أن يسمى ذاتية حقاً ، هو شعور الشعور . لكن يجب ان يتصف هذا الشعور (بـ) الشعور عـلى نحوٍ ما ، ولا يمكن أن يتصف إلاّ كعيان كاشف ، وإلاّ لم يكن شيئاً . ولكن العيان الكاشف يتضمنه مكشوفاً . والذاتية المطلقة لا يمكن أن تتكون إلاّ في مـواجهة مكشوف ، والمحايثة لا يمكن أن تعرّف إلا في إدراك لعالٍ . ويحس المرء أنه يسمع هنا صدى لتفنيد كَنْت للمثالية الاحتمالية . لكن ينبغي بالأحرى أن نذكر ديكارت ها هنا . فنحن هنا على مستوى الوجود ، لا مستوى الشعور ؛ وليس المقصود هنا بيان أن ظواهـر الحس الباطن تتضمن وجود ظواهر موضوعية ومكانية ، بـل أن الشعور يتضمن في وجوده وجـوداً غير واعٍ ووراء ظاهره . خصوصاً وأنه لا يجدي في شيء ان نقول إن الذاتية تتضمن الموضوعية ذاتها وأنها تكوّن نفسها وهي تكوّن ما هو موضوعي . فلقد رأينا أن الذاتية عاجزة عن تكوين مـا هو موضوعي . والقول بأن الشعور شعور بـ شيء ، هو القول بأنه ينبغي ان يحدث تكشف منكشف لوجود ليس إياه ويتجلى على انه موجود حينما يكشفه .

وهكذا ابتدأنا من الظاهر المحض ووصلنـا إلى الوجود الملء . إن

الشعور موجودٌ وجوُده يضع الماهية ، وبالعكس ، هـو شعور موجود ماهيته تتضمن الوجود ، أعني ان ظاهره يقتضي الوجود . والوجود في كل مكان . حقاً إننا نستطيع ان نطبق على الشعور التعريف الذي قصده هيدجر على الآنية Dasein وان نقول إنه موجود من أجله يقع السؤال عـن وجوده من حيث وجوده ، لكن ينبغي ان نكمله وان نصوغه تقريباً على النحو التالي : الشعور موجود بالنسبة اليه السؤال عن وجوده هو من أمر وجوده من حيث ان هذا الوجود يتضمن موجوداً غير ذاته.

ومن المفهوم ان هذا الوجود ليس إلا الوجود غير الظاهري للظواهر وليس وجوداً نومنياوياً يحتجب وراءه . إنه وجود هذه المنضدة ، وهذه العلبة من السجاير ، وهذا المصباح ، وبوجه أعمّ وجود العالم هو مـا يتضمنه الشعور . وهو لا يقتضي إلا كون وجود ما **يظهر** لا يوجد **فقط** من حيث يظهر . والوجود وراء الظاهري لما هو **بالنسبة الى الشعور** هو ذاته **في ذاته** .

٦

الوجود في ذاته

ونستطيع الآن ان نقوم بمزيد من التحديد **لظاهرة الوجود** التي بحثنا فيها من أجل تقرير ملاحظاتنا السابقة . إن الشعور كشف — منكشف للموجودات ، والموجودات تظهر امام الشعور على أساس وجودها . وعلى ذلك ، فإن ميزة وجود الموجود هو ألا ينكشف **هو نفسه** ، بشخصه ، للشعور ؛ ولا يمكن تجريد الموجود من وجوده ، والموجود هو الأساس الحاضر أبداً للموجود ، وهو فيه في كل مكان ولا في مكان ، وليس

ثم موجود ليس موجوداً على نحو الوجود ولا يدرك من خلال حال الوجود الذي يكشفه ويحجبه في نفس الوقت . ومع ذلك فإن الشعور يمكنه دائماً ان يتجاوز الموجود ، لا نحو وجوده ، بل نحو **معنى** هذا الوجود . وهذا هو ما يدعو إلى تسميته «وجودي — انطولوجي» ، لأن أحد المميزات الأساسية لعلوه هو علو الوجودي نحو الانطولوجي . ومعنى وجود الموجود ، كما ينكشف للشعور ، هو ظاهرة الوجود . وهذا المعنى له وجود هو الآخر ، على أساسه يتجلى . ومن هذه الزاوية يمكن ان نفهم الحجة الاسكلائية المشهورة التي تقول إن ثم دوراً فاسداً في كل قضية تتعلق بالوجود ، لأن كل حكم على الوجود يتضمن الوجود مقدماً . لكن لا يوجد في الواقع دور فاسد ، إذ ليس من الضروري ان نتجاوز ، من جديد ، وجود هذا المعنى إلى معناه : فمعنى الوجود يقال على وجود كل ظاهرة ، بما في ذلك وجوده نفسه . وظاهرة الوجود ليست هي الوجود ، كما لاحظنا من قبل . لكنها تشير إلى الوجود وتقتضيه — وإن كان البرهان الوجودي الذي أشرنا اليه من قبل لا يصلح **خاصة ولا فقط** له : إن ثم برهاناً وجودياً صالحاً لكل مجال الشعور . لكن هذا البرهان يكفي لتبرير كل المعلومات التي يمكننا استخلاصها من ظاهرة الوجود. وظاهرة الوجود، ككل ظاهرة أولية،تنكشف مباشرة للشعور.ولدينا عنها في كل لحظة ما يسميه هيدجر باسم الفهم السابق على الوجود ، أعني ذلك الذي لا يصحبه تثبيت على هيئة تصورات ، وإيضاح . فعلينا نحن الآن إذن ان نبحث في هذه الظاهرة وان نحدد عن هذا الطريق معنى الوجود . ولكن ينبغي مع ذلك ان نلاحظ :

١ — ان هذا الإيضاح لمعنى الوجود لا يصلح إلا لوجود الظاهرة . ذلك انه لما كان وجود الشعور مختلفاً تماماً ، فإن معناه يقتضي بالضرورة إيضاحاً خاصاً ابتداء من الكشف — المنكشف لنمط آخر من الوجود ، هو الوجود — من أجل — ذاته ، سنحدده فيما بعد وهو يقابل الوجود

— في — ذاته للظاهرة ؛

٢ ــ أن إيضاح معنى الوجود في ذاته الذي سنحاوله هنا لا يمكن إلا أن يكون موقوتاً . والأوجه التي ستنكشف تتضمن معاني اخرى ينبغي علينا إدراكها وتحديدها فيما بعد . خصوصاً والملاحظات السابقة قد مكّنت من التمييز بين منطقتين في الوجود منفصلتين تماماً : وجود الكوجيتو السابق على التأمل ، ووجود الظاهرة . لكن على الرغم من أن تصور الوجود يتميز بانقسامه إلى منطقتين غير متصلتين ، فينبغي مع ذلك تفسير كيف يمكن هاتين المنطقتين أن توضعا تحت باب واحد . وهذا يقتضي الفحص عن هذين النمطين من الموجودات . ومن الواضح أننا لا نستطيع أن ندرك حقاً معنى الواحد أو الآخر إلا حين نقدر على أن نقرر علاقاتهما الحقيقية مع فكرة الوجود بوجه عـــام ، والعلاقات التي توجد بينهما . والحق أننا أثبتنا ، عن طريق فحص الشعور غير الواضح (لـ) ذاته ، أن وجود الظاهرة لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن **يؤثر** في الشعور . وبهـــذا نحن نحّينا تصوراً **واقعياً** لعلاقات الظاهرة بالشعور . لكننا بيّنا أيضاً ، عن طريق محض تلقائية الكوجيتو غـــير التأملي ، أن الشعور لا يمكن أن يخرج من ذاتيته ، إذا كانت هذه معطاةً أولاً ولا تستطيع أن تؤثر في الوجود العالي ولا أن تتضمن ــ دون تناقض ــ عناصرَ الانفعاليةِ الضروريةَ لتكوين موجود عالٍ ابتداءً منها : وهكذا نكون قد استبعدنا **الحل المثالي للمشكلة** . ويظهرُ أننا أغلقنا كل الأبواب وأننا مضطرون للنظر إلى الوجود العالي والشعور على أنهما كلّيتان مغلقتان بغير اتصال ممكن . وعلينا ان نبرهن على أن المشكلة تقتضي حلاً آخر ، وراء الواقعية المثالية .

ومع ذلك فثم عدد من المميزات التي يمكن أن تحدّد مباشرة لأنهـــا تستخلص بنفسها ، في الأغلب ، مما أتينا على ذكره .

والرؤية الواضحة لظاهرة الوجود قد غمّضها غالباً حكمٌ سابق عام

نطلق نحن عليه اسم الخـْلقية . فلأنه افتُرض أن الله وهب الوجود للعالم ، فإن الوجود بدا دائماً موسوماً بضرب من الانفعالية . ولكن الخـْلق من العدم لا يمكن أن يفسّر أنبثاق الوجود ، لأنه إذا تُصوِّر الوجود في ذاتيته ، حتى لو كانت إلهية ، فإنه يظل ضربــاً من الوجود بين ذاتي intrasubjectif . وفي هــذه الذاتية لا يمكن وجــود حتى امتثال الموضوعية ، وبالتالي فإنه لا يمكن حتى أن يتأثر بإرادة خلق مــا هو موضوعي . ومن ناحية أخرى فإن الوجود ، حتى لو وُضع فجأةً خارج ما هو ذاتي بالسطوع الذي تحدث عنه ليبنتس ، فإنه لا يمكنه أن يؤكد ذاته بوصفه وجوداً إلا قِبَل وضد خالقه ، وإلا لذاب فيه : فإن نظرية الخـْلق المستمر ، بانتزاعها من الوجود مــا يسميه الألمان باسم « القيام بالذات » selbstadigkeit تجعله يزول في الذات الإلهية . فإذا كان الوجود يوجد في مواجهة الله ، فذلك لأنه سنده ، وأنه لا يحتفظ بأي أثر للخـْلق الإلهي . وبالجملة ، فإن الوجود — في — ذاته لو خُلق فإنه لا يمكن تفسيره بالخلق ، لأنه يستعيد وجوده وراء الخـْلق . ومعنى هذا أن الوجود قديم غير مخلوق . لكن ينبغي ألا نستنتج من هذا أن الوجود يخلق نفسه ، لأن هذا سيفترض حينئذ أنه أسبق من نفسه . ومعنى هذا أنه ليس انفعالية ولا فاعلية . وكلتا الفكرتين إنسانية وتدل على مسالك إنسانية أو أدوات المسالك الإنسانية . فثم فاعليــة حينما يتصرف الوجود الواعي في الوسائل من أجل الغايات . ونسمي منفعلةً الموضوعات التي تفعل فيها فاعليتنا ، من حيث أنها لا تهدف تلقائياً الى الغاية التي نرتبها من أجلها . وبمعنى ما ، فإن الإنسان فاعل والوسائل التي يستخدمهــا يقال إنها منفعلة . وهذه التصورات ، إذا رُفعت الى مرتبــة المطلق ، تفقد كل معنى . خصوصاً والوجود ليس فاعلاً : فلكي يوجد ثمّ غاية ووسائل ، ينبغي أن يكون ثمّ وجود . وبالأحرى والأوْلى لا يمكنه أن يكون سالباً ، لأنــه لكي يكون سالباً ينبغي أن يوجــد . الوجود في

ذاته يقوم عِبْرَ الفاعل والمنفعل . وهو أيضاً عبر السلب والإيجاب . والإيجاب هو دائماً إيجاب لـ شيء ما ، أعني أن الفعل الموجب الذي فيه يأتي الموجب ليملأ الموجب ويمتزج به ، هذا الإيجاب لا يمكن أن يوجب ، بسبب إفراط الملاء والقيام المباشر للنوئيما في النوئيسيس . وهذا هو الوجود ، إذا حدّدناه ، من أجل جعل الأفكار أوضح ، من حيث علاقته بالشعور : فهو النوئيما في النوئيسيس ، أعني الاقتران في الذات دون أدنى مسافـــة . ومن هـــذه الناحية ينبغي ألا نسميه « محايثـــة » immanence ، لأن المحايثة هي على الرغم من كل شيء **رابطة** مـع الذات ، وهي أقصر تراجع بين الذات والذات . ولكن الوجود ليس رابطة مع الذات ، بـــل هو **ذاته** . إنه محايثة لا يمكن ان يتحقق ، ايجاب لا يمكن أن يتوجّب ، وفاعلية لا يمكن أن تفعل ، لأنه تعجّن بذاته . والأمر يجري كما لو كان لا بد من تقلّص الوجود من أجـــل ايجاب الوجود لذاته . لكن لا نفهم من هذا أن الوجود ايجاب لذاتـــه غير متمايز : إن عدم تمايز ما بذاته هو عِبْر مالانهاية له من الإيجابات الذاتية ، بقدر ما هنالك من لانهائية أحوال الإيجاب . ونلخص هذه النتائج الأولى بقولنا إن **الوجود هو في ذاته** .

لكن إذا كان الوجود في ذاته فمعنى هذا أنه لا يحيل إلى ذاته ، مثل الشعور (بـ) الذات : فإن هذه **الذات** موجودة . إنها موجودة إلى حدّ أن التأمل المستمر الذي يؤلّف الذات يذوب في هُوية . ولهذا فإن الوجود هو من وراء **الذات** ، وقضيتنا الأولى هـــذه لا يمكن إلاّ أن تكون مجرد صيغة تقريبية تقتضيها ضرورات اللغة . والواقع ان الوجود معتم بالنسبة إلى ذاته لهذا السبب عينه ، وهو أنه ممتلىء بذاته . وهذا ما نعبّر عنه على نحوٍ أفضل فنقول إن **الوجود هو ما هو** . وهذه القضية تبدو في الظاهر قضية تحليلية خالصة . والواقع أنها بعيدة عن ان تُردّ إلى مبدأ الهوية ، من حيث أن هذا المبدأ هـــو المبدأ اللامشروط لكل

الأحكام التحليلية . إنها أولاً تدل على منطقة خالصة من الوجود : هي منطقة **الوجود في ذاته** . وسنرى أن الوجود **من أجل ذاته** (أو : **لذاته**) يحدد على العكس من ذلك بأنه ما ليس هو إياه وأنه ليس ما هو إياه . فنحن هنا إذن بإزاء مبدأ محلّي ، ومن هذه الناحية هو تركيبي . كذلك ينبغي أن نعارض هذه الصيغة : الموجود بذاته هو ما هو ، بالصيغة التي تدل على الشعور : فسنرى في الواقع أن الشعور عليه أن **يكون** هو ما هو . وهذا يخبرنا عن المعنى الخاص الذي يجب أن نضعه للفظ «يكون» في هذه الجملة . فمنذ اللحظة التي يوجد فيها موجودات عليها أن تكون ما هي إياه ، فإن واقعة كون الشيء هو ما هو ليست مميّزاً بديهياً خالصاً : إنه مبدأ ممكن للموجود بذاته . وبهذا المعنى فإن مبدأ الهوية ، وهو مبدأ الأحكام التحليلية ، هو أيضاً مبدأ محلّي تركيبي للوجود . إنه يدل على إتمام الوجود في ذاته . وهذا الاتمام لا يرجع إلى مركزنا بالنسبة إلى ما هو في ذاته ، بالمعنى الذي سنضطر الى معرفته وملاحظته لأننا « خارجه » . إن الوجود — في — ذاتـه ليس له « داخل » يقابل « خارجاً » ويكون نظيراً لحكم ، وقانون ، وشعور بالذات . إن ما هو — في — ذاته ليس فيه سِرّ : إنه **متكتل** . وبمعنى ما يمكن أن نسمّيه تركيباً . لكنه أبعدها عن الانحلال : إنه تركيب الذات مع الذات . وينتج عن هذا ، كما هو واضح ، أن الوجود منعزل في وجوده ، ولا يعقد أية صلة مع ما ليس إياه . فالانتقالات ، والصيرورات ، وكل ما يمكّن من القول بأن الوجود ليس بعدُ ما سيكون وأنه بالفعل ما ليس هو إياه ، كل هذا مرفوض من حيث المبدأ . لأن الوجود هو وجود الصيرورة وبهذا هو وراء الصيرورة . إنه هو ما هو ، ومعنى هذا أنه بذاته لا يمكن ان لا يكون ما ليس هو إياه ؛ وقد رأينا فعلاً أنه لم يكن ينطوي على أي سلب . إنه إيجاب ملىء . ولا يعرف إذن **الغيرية :** فلا يضع نفسه أبداً على أنه غير أي كائن آخر ؛ ولا يمكن ان يعقد

أية رابطة مع الغير . إنه هو ذاته إلى غير نهاية ويستنفد نفسه في الوجود . ومن هذه الناحية سنرى فيما بعد أنه يتخلص من الزمانية . إنه هو ، وحين يتداعى فلا يمكن حتى ان نقول أنه ليس بعد . أو ، على الأقل ، إنه شعور يمكن أن يشعر بذاته من حيث أنه ليس بعدُ ، لأنه زمانيّ . لكن هو نفسه لا يوجد بوصفه افتقاراً هناك حيث كان : فالايجابية المليئة للوجود قد تكونت من جديد على أساس تداعيه . لقد كان ، والآن صارت موجودات أخرى كائنة : هذا كل ما في الأمر .

وأخيراً – وهذه ستكون الصفة المميّزة الثالثة – الموجود – في – ذاته **موجود** . ومعنى هذا أن الوجود لا يمكن ان يكون مشتقاً من الممكن ، ولا راجعاً إلى الواجب (الضروري) . فالوجود يتعلق بالعلاقة بين القضايا المثالية لا بالعلاقة بين الموجودات . والموجود الظاهري لا يمكن أبداً أن يُشتق من موجود آخر ، من حيث هو موجود . وهذا ما نسميه إمكان contingence الموجود – في – ذاته . لكن الموجود – في – ذاته لا يمكن أيضاً أن يُشتقّ من **ممكن** . إن الممكن تركيب من تراكيب الوجود لذاته (من أجل ذاته) أعني انه ينتسب الى منطقة اخرى من مناطق الوجود . والموجود – في – ذاته ليس أبداً ممكناً ولا مستحيلاً ، إنه موجود . وهذا ما يعبر عنه الشعور – بألفاظ تشبيهية – بقوله إنه **زائد** ، أعني أنه لا يستطيع اشتقاقه من شيء ، ولا من موجود آخر ، ولا من ممكن ، ولا من قانون ضروري . ان الموجود – في – ذاته غير مخلوق ، وليس له علّة وجود ، وليست له علاقة بموجود آخر ، ولهذا هو زيادة de trop بالنسبة الى السرمدية .

الموجود يوجد . والموجود هو في ذاته . والموجود هو ما هو . تلك هي الخصائص الثلاث التي يمكّننا الفحص المؤقت عن ظاهرة الوجود أن نحددها في وجود الظواهر . ولا نستطيع الآن أن نوغل في البحث الى أبعد من هذا . وليس الفحص عما هو – في – ذاتــه – الذي ليس

أبداً إلا ما هو هو – هو الذي سيمكننا من تقرير وتفسير علاقاته مع ما هو لذاته . وهكذا فإننا بدأنا من « التجليات » وانقدنا تدريجياً الى وضع نمطين من الوجود : ما هو – في – ذاته ، وما – هو – لذاته ؛ وليس لدينا عنهما حتى الآن غير معلومات سطحية ناقصة . ولا يزال هناك حشد هائل من الأسئلة التي بقيت بغير جواب : ما المعنى العميق لهذين النمطين من الوجود ؟ ولأية أسباب ينتسب كلاهما الى **الوجود** بوجه عام ؟ وما معنى الوجود ، من حيث هو ينطوي في ذاته على هاتين المنطقتين من الوجود المتمايزتين كل التمايز ؟ وإذا أخفقت المثالية والواقعية معاً في تفسير الروابط التي تربط في الواقع بين هاتين المنطقتين غير المتصلتين من حيث الواجب ، فأي حل آخر يمكن تقديمه لهذه المشكلة ؟ وكيف يتسنى لوجود الظاهرة أن يكون وراء ظاهري ؟

من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة كتبنا هذا الكتاب .

القسم الأول

مشكلة العدم

الفصل الأول

أصل النفي

١

المساءلة

أدت بنا أبحاثنا الى حضن الوجود . لكنها أيضاً أفضت الى مأزق ، لأننا لم نستطع تقرير ارتباط بين منطقتي الوجود اللتين اكتشفناهما . ذلك أننا ، من غير شك ، اخترنا منظوراً سيئاً لا يصلح للسير في بحثنا . وقد وجد ديكارت نفسه في مواجهة مشكلة مماثلة حينما كان عليه أن يعنى بالعلاقات بين النفس والجسم . هنالك نَصَح بالبحث عن حل في ميدان الواقع الذي يتم فيه الاتحاد بين الجوهر المفكر والجوهر الممتدّ ، أعني في الخيال . والنصيحة ثمينة : وما يهمنا لم يكن هو الذي هَمّ ديكارت ، ونحن لا نتصور الخيال كما تصوره هو . لكن ما ينبغي أن نأخذ به من هذا ، هو أنه لا ينبغي أن نفصل أولاً حدّي رابطة ابتغاء محاولة اعادة ربطهما فيما بعد : فإن الرابطة تركيب synthèse . وتبعاً لذلك فإن « نتائج » التحليل لا يمكن أن تتطابق مع « لحظات » هذا

التركيب . ولابورت Laporte يقول إن المرء يجرّد حين يفكر على أساس الانعزال فيما لم يقيَّض له أن يوجد منعزلاً . وفي مقابل ذلك فإن العيني كلّية يمكن ان توجد وحدها . وهسرل يرى نفس الرأي : فعنده ان الأحمر أمر مجرد لأن اللون لا يمكن أن يوجد بدون الشكل . وفي مقابل ذلك فإن « الشيء » الزماني – المكاني ، بكل تعيّناته ، هو عينيّ . ومن هذه الناحية فإن الشعور أمر مجرد ، لأنه يخفي في داخله أصلاً أنطولوجياً صوبَ ما هو في ذاته . وبالمثل الظاهرة : هي أمر مجرد أيضاً لأنها يجب أن « تظهر » للشعور . والعيني لا يمكن أن يكون غير الكلية التركيبية التي لا يؤلف الشعور والظاهرة غير لحظاتها . إن العيني هو الإنسان في العالم مع ذلك الاتحاد النوعي بين الإنسان والعالم الذي يسميه هيدجر ، مثلاً ، باسم « الوجود – في – العالم » . ومساءلة « التجربة » ، مثلما فعل كنت Kant ، عن شروط إمكانها ، واجراء رد ظاهرياتي ، كما فعل هسرل الذي رد العالم الى حالة مضايف نوئيمي للشعور – معناه البدء ، عن قصد ، بما هو مجرد . لكننا لن نصل الى استرداد العيني عن طريق الجمع أو التنظيم للعناصر التي جردناها منه ، كما أننا لا نستطيع ، في مذهب اسبينوزا ، أن نصل الى الجوهر بالجمع اللامتناهي لأحواله . ورابطة مناطق الوجود هي انبثاق أولي يؤلف جزءاً من تركيب هذه الموجودات نفسها . ونحن نكتشفها من أول فحص . ويكفي أن نفتح أعيننا وأن نسائل بكل سذاجة بين الكلية التي هي الإنسان – في – العالم . وبوصف هذه الكلية يمكن ان نجيب عن هذين السؤالين : ١ – ما هي الرابطة التركيبية التي نسميها الوجود – في العالم ؟ ٢ – ماذا يجب أن يكون عليه الإنسان والعالم حتى تكون الرابطة بينهما ممكنة ؟ الحق أن هذين السؤالين يتجاوز كل منهما الآخر ، ولا نستطيع أن نأمل في الجواب عنهما على انفصال. لكن كل مسلك إنساني ، لما كان مسلكاً للإنسان في العالم ، يمكن ان يسلم إلينا الإنسان ، والعالم ،

والرابطة التي تربط بينها ، بشرط أن ننظر الى هذه المسالك بوصفها حقائق تدرَك موضوعياً ، لا بوصفها انفعالات ذاتية لا تنكشف إلاّ لعين التأمل .

ولن نقتصر على دراسة مسلك واحد . بل سنحاول ، على العكس ، أن نصف عدداً كبيراً منها . وأن ننفذ ، منتقلين من مسلك إلى مسلك ، إلى المعنى العميق للعلاقة : « الانسان — العالم » . لكن ينبغي قبل كل شيء أن نختار مسلكاً أولياً يمكن أن يفيدنا كخيط هادٍ في بحثنا .

وهذا البحث نفسه يزوّدنا بالمسلك المرغوب فيه : فهذا الإنسان الذي هو **أنا** ، لو أدركته كما هو في هذه اللحظة في العالم ، فإني أتبيّن أنه يقف حيالَ الوجود في موقفٍ متسائل . وفي اللحظة التي أسأل فيها : « هل يوجد مسلك يمكن أن يكشف لي عن علاقة الإنسان بالعالم ؟ » فإني أضع سؤالاً . وهذا السؤال يمكنني أن أنظر فيه على نحوٍ موضوعي ، لأنه لا يهم كثيراً أن يكون السائل هو أنا أو القاريء الذي يقرأ لي ويتساءل معي . ومن ناحية أخرى فإن السؤال ليس مجرد المجموع الموضوعي للكلمات المرسومة على هذه الورقة : إنه لا يكترث للعلامات التي تعبّر عنه . وبالجملة فإنه موقف إنساني مزوّد بالمعنى . فماذا يكشف عنه هذا الموقف ؟

في كل سؤال نحن نجد أنفسنا حيالَ موجود نسائله . فكل سؤال يفترض إذن موجوداً يَسْأل ، وموجوداً يُسْأل . إنه ليس العلاقة الأولية بين الإنسان وبين الوجود — في — ذاته ، بل على العكس إنه يقوم في حدود هذه العلاقة ويفترضها . ومن ناحية أخرى فإننا نسائل الموجود الموجود المسؤول — **عن** شيء ما . وما أسائل **عنه** الوجود يشارك في علوّ الوجود : إني أسائل الوجود عن أحوال الوجود أو عن وجوده . ومن هذه الناحية فإن السؤال نوع من الترقب : فإني أرقب جواباً من الموجود المسؤول . أعني أنه فيما يتعلق بأساس ألفة سابقة على السؤال مع

الموجود ، فإني أترقب من هذا الموجود كشفاً لوجوده أو لحال وجوده . وسيكون الجواب بنعم أو لا . ووجود هاتين الامكانيتين الموضوعتين المتناقضتين هو الذي يميّز – من حيث المبدأ – سؤال الإثبات أو سؤال النفي . ثمّ أسئلة لا تحتمل ، في الظاهر ، جواباً سالباً – مثل ذلك الذي وضعناه من قبل : « ماذا يكشف عنه هذا الموقف ؟ » لكن في الواقع نشاهد أن من الممكن دائماً أن نجيب بـ « لا شيء » أو « لا أحد » ، أو « أبداً » على أسئلة من هذا الطراز . ففي اللحظة التي أسأل فيها : « هل يوجد مسلك يمكن أن يكشف لي عن العلاقة بين الانسان والعالم ؟ » فإنني أقر ، من حيث المبدأ ، بإمكان الجواب بالنفي مثل : « لا ، مثل هذا المسلك غير موجود . » ومعنى هذا أننا نقبل أن نوضع حيال واقعة عالية خاصة بعدم – وجود مثل هذا المسلك. وقد يُغرى المرء بعدم الاعتقاد في الوجود الموضوعي لعدم – الوجود ؛ وسيقول فقط إن الواقعة ، في هذه الحالة ، تحيلني إلى ذاتيتي : وسأعرف من الموجود العالي أن المسلك المطلوب هو مجرد وهم . ولكن ، وقبل كل شيء ، نعت هذا المسلك بأنه مجرد وهم هو تمويه للنفي دون ازالة . والقول « بأنه مجرد وهم » يساوي القول بأنه « ليس إلا وهماً ». ثم إن تحطيم حقيقة النفي معناه اختفاء حقيقة الجواب . وهذا الجواب ، في الواقع ، إنما يعطيه إياي الوجودُ نفسه ، إنه هو إذن الذي يكشف لي عن النفي . فيوجد إذن ، بالنسبة إلى السائل ، الامكان الدائم الموضوعي لجواب سلبي . وبالنسبة إلى هذا الإمكان فإن السائل، لأنه يسأل، يضع نفسه في حالة عدم – تعيُّن : إنه **لا يعرف** ما إذا كان الجواب موجباً أو سالباً . وهكذا فإن السؤال جسر ملقى بين لا – وجودين : لا – وجود المعرفة في الإنسان ، وإمكان اللا – وجود في الوجود العالي . وأخيراً فإن السؤال يتضمن وجود حقيقة . وبالسؤال نفسه فإن السائل يؤكد أنه ينتظر جواباً موضوعياً ، يمكن أن يقال عنه : « إنه هكذا وليس

بخلاف ذلك » . وبالجملة فإن الحقيقة ، من حيث هي تفاضل للوجود ، تدخــل لا — وجوداً ثالثاً كمحدِّد للسؤال : لا — وجود التحديد . وهذا اللاوجود المثلّث هو الشرط في كل مساءلة ، وخصوصاً : في المساءلة الميتافيزيقية — التي هي مساءلتنا **نحن** .

لقد انطلقنا للبحث عن الوجود ، وبــدا لنا أننا اقتدنا الى حضن الوجود لسلسلة من مساءلاتنا . وإذا بنظرة الى المساءلة نفسها في اللحظة التي خيل إلينا فيها أننا بلغنا الفرض ، قد كشفت لنا فجأة أننا مشمولون بالعدم . وهذا الإمكان المتواصل للا — وجود ، خارجنا وفينا ، هو الشرط في اسئلتنا عن الوجود . واللا — وجود هو أيضاً الذي سيحدد الجواب : فما **سيكونه** الوجود سيبرز بالضرورة على أساس **ما ليس هو اياه** . وأياً مــا كان الجواب ، فإن من الممكن أن يصاغ هكذا : « الوجود هو **هذا** ، وخارج هذا **لا شيء** » .

وهكذا ينكشف لنا عنصر جديد يدخل في تأليف الواقع : ألا وهو اللا — وجود . والمشكلة التي أمامنا تزداد بهذا تعقيداً ، لأنــه ليس أمامنا أن نعالج فقط العلاقات بين الوجود الإنساني والوجود في ذاته ، بل وأيضاً العلاقات بــين الوجود واللا — وجود ، والعــلاقات بين اللا — وجود الإنساني وبين اللا — وجود العــالي . فلنمعن النظر في هذه المسألة .

٢

السلوب

وقد يعترض علينا بأن الوجود في ذاته لا يمكن أن يقدّم أجوبــة سالبة . أو لم نقل نحن إنه وراء الايجاب والسلب معاً ؟ ومن ناحيــة

أخرى فإن التجربة العادية إذا ما رُدّت الى ذاتها لا يبدو أنها تكشف لنا عن اللا – وجود . كنت أظن أن في حافظة نقودي ١٥٠٠ فرنك ولكني لا أجد إلا ١٣٠٠ : هذا ليس معناه – هكذا يقال لنا – ان التجربة قد كشفت لي لا – وجود ألف وخمسمائة فرنك ، بل فقط أنني عددت ثلاث عشرة ورقة من فئة المائة فرنك . فالسلب حقاً يعزى إليّ ، ويبدو فقط في مستوى فِعل حكم به أقرر مقارنة بين النتيجة المنتظرة والنتيجة المتحصلة . وهكذا سيكون السلب مجرد كيف للحكم ، وانتظار السائل سيكون انتظاراً للحكم – الجواب . أما فيما يتعلق بالعدم فإنه سيستمد إذن أصله من الأحكام السالبة ، وسيكون تصوراً يقرر الوحدة العالية لكل هذه الأحكام ، ودالة قضائية من نوع : « س ليس كذا » . وهكذا نرى الى أين تمضي هذه النظرية : إنه يراد بنا أن نلاحظ ان الوجود – في – ذاته هو ايجاب خالص ولا يحتوي في ذاته على أيّ سلب . وهذا الحكم للسالب ، من ناحية أخرى ، من حيث هو ذاتي ، يشبّه تماماً بحكم موجب : ولا نجد أن كَنْت ، مثلاً ، قد ميّز الفعل القضائي السالب من الفعل الموجب من حيث التركيب الباطن ؛ وفي كلتا الحالتين يتم تركيب بين تصورات ؛ بيد أن هذا التركيب ، الذي هو حادث عيني ملىء بالحياة النفسية ، يتم هنا بواسطة الرابطة « يكون » (فعل الكينونة) – وهناك بواسطة الرابطة « لا يكون » : وبنفس الطريقة فإن العمل اليدوي للتنفية (الفصل) والعمل اليدوي للتجميع (التوحيد) هما مسلكان موضوعيان لهما نفس حقيقة الواقع . وهكذا نجد أن السلب سيكون « في نهاية » فعل الحكم دون أن يكون ، لهذا ، « في » الوجود . إنه شبيه بلاواقعي محصور بين واقعين مليئين لا واحد منهما يطالب به : الوجود – في – ذاته المسئول عن السلب يحيل الى الحكم ، لأنه ليس إلا ما هو إياه – والحكم ، وهو ايجاب نفسي تام ، يحيل الى الوجود لأنه يصوغ سلباً متعلقاً بالوجود ،

وتبعاً لذلك يكون عالياً . والسلب ، وهو نتيجة عمليات نفسية عينية ، ومسنود في الوجود لهذه العمليات نفسها ، وعاجز عن الوجود بذاته ، له وجود المضايف النوئيمي ، ووجوده يقوم في كونه مُدرَكاً . والعدم ، بوصفه وحدة تصورية للأحكام السالبة ، لا يمكن أن يكون له أي واقع غير ذلك الذي يعزوه الرواقيون الى « اللكتون » . فهل في وسعنا قبول هذا التصور ؟

والمسألة يمكن أن توضع على النحو التالي : هل السلب كتركيب للقضية الحاكمة هو الأصل في العدم — أو ، على العكس ، العدم ، بوصفه تركيباً للواقع ، هو الأصل والأساس في السلب ؟ وهكذا نجد أن مشكلة الوجود أحالتنا الى مشكلة السؤال بوصفه موقفاً إنسانياً ، ومشكلة السؤال تحيلنا الى مشكلة وجود السلب .

ومن البيّن أن اللا — وجود يظهر دائماً في حدود توقع إنساني . فلأني كنت أتوقع أن أجد ١٥٠٠ فرنك لم أجد غير ١٣٠٠ ؛ ولأن الفيزيائي يتوقع تحققاً معيناً للغرض الذي يضعه فإن الطبيعة يمكن أن تقول له : لا . فمن العبث إذن إنكار أن السلب يظهر على الأساس الأولي لعلاقة بين الإنسان والعالم ؛ والعالم لا يكشف لا — وجودات لمن لم يبدأ فيضعها كإمكانيات . لكن هل معنى هذا أن هذه اللا — وجودات ينبغي أن تردّ الى الذاتية المحض ؟ هل معنى هذا انه ينبغي أن نعزو اليها من الأهمية ونمط الوجود اللذين نعزو لهما الى « اللكتون » الرواقي ، والنوئيما الهسرلية ؟ نحن لا نعتقد ذلك .

فأولاً ليس بصحيح أن السلب مجرد صفة للحكم : والسؤال يصاغ بحكم استفهامي لكنه ليس حكماً : إنه مسلك حكميّ ؛ ففي وسعي أن استفهم بواسطة النظرة ، أو الحركة والاشارة ؛ وبالمساءلة أقف على نحو ما في مواجهة الوجود ، وهذه العلاقة مع الوجود هي علاقة وجود ، والحكم ليس إلا تعبيراً اختيارياً عنه . وكذلك ليس بالضرورة **انساناً**

ذلك أن يسأله السائل عن الوجود : فهذا التصور للسؤال ، بجعله ظاهرة بين ذاتية ، ينتزعه من الوجود الذي يلتصق به ويدعه في الهواء كأنه كيفية خالصة للحوار . وينبغي أن نتصور أن السؤال في حال الحوار هو على العكس نوع خاص من جنس « المساءلة » وأن الموجود المسؤول ليس أولاً موجوداً مفكراً : فإذا حدث عطل في سيارتي ، فإني أسائل الكربوراتير والبوجيهات ، الخ ؛ وإذا توقفت ساعتي ، فيمكن أن أسأل الساعاتي عن أسباب هذا التوقف ، بيد أن الساعاتي بدوره إنما يسائل الأجهزة المختلفة في الساعة . وما أتوقعه (أنتظره) من الكربوراتير ، وما يتوقعه الساعاتي من عُدد الساعة ، ليس حكماً ، بل كشفاً للوجود على أساسه يمكن إصدار حكم . وإذا توقعت كشفاً للموجود ، فذلك لأني مستعدّ في نفس الوقت لاحتمال انكشاف لا — وجود . وإذا كنت أسائل الكربوراتير فذلك لأني أرى من الممكن « ألا يكون ثمّ شيء » في الكربوراتير . وهكذا فإن سؤالي يشمل بالطبع على نوع من الفهم السابق على الحكم فيما يتعلق باللا — وجود ؛ إنه أيضاً ، في ذاته ، علاقة بين الوجود واللا — وجود ، على أساس العلوّ الأصيل ، أي على أساس علاقة الوجود بالوجود .

٧ ومن ناحية اخرى إذا كانت طبيعة المساءلة قد تغمض من جراء كون المسائل توضع غالباً من إنسان لناس آخرين ، فينبغي ان نلاحظ هنا أن كثيراً من المسالك غير الحاكمة .. تقدم ذلك الفهم المباشر للاوجود على أساس من الوجود في صفائه الأصيل . فمثلاً لو نظرنا في « التحطيم » فينبغي أن نقرّ بأنه « فعّالية » يمكنها أن تستخدم الحكم كأداة ، لكنه لا يمكن أن يحدّد بأنه حكميّ فقط أو خصوصاً . وهو يقدم نفس التركيب الذي للمساءلة . والإنسان ، بمعنى من المعاني ، هو الموجود الوحيد الذي يمكن بواسطته انجاز تحطيم . الشق الجيولوجي ، والعاصفة لا يحطّمان — أو على الأقل لا يحطمان **مباشرة** ؛ وإنما هما يغيران في توزيع

كُتَل الموجودات . إذ ليس ثم بعد العاصفة **أقل** مما قبلها . بل ثم **شيء آخر** . بل حتى هذا التعبير غير دقيق ، لأنه لوضع الغيرية ، لا بد من شاهد يمكن أن يحتفظ بالماضي على نحو ما ، وأن يقارنه بالحاضر على شكل « ليس — بعدُ » . وفي غياب هذا الشاهد ، فثمّ وجود ، قبل وبعد العاصفة : هذا كل ما في الأمر . وإذا تسبب الإعصار في موت بعض الكائنات الحية ، فإن هذا الموت لا يمكن أن يكون تحطيماً إلاّ إذا حُيي بما هو كذلك . فلكي يكون ثم تحطيم ، فلا بد أولاً من علاقة بين الانسان والوجود ، أي علوّ ؛ وفي حدود هذه العلاقة ينبغي أن يدرك الإنسان موجوداً ما على أنه قابل للتحطيم . وهذا يفترض اقتطاعاً تحديدياً للوجود في الوجود ، وهذا كما رأينا بمناسبة الحقيقة هو إعدام . إن الموجود موضوع النظر هو هذا ، وخارج هذا **لا شيء** . والمدفعي الذي يكلّف باطلاق النار على هدف معين يهتم بأن يصوّب المدفع في اتجاه معين بذاته ، **دون** سائر الاتجاهات . لكن هذا لن يكون بعدُ شيئاً إذا لم يدرك الوجود على أنه **هش** . وما الهشوشة إلا نوع من احتمال اللاوجود بالنسبة إلى موجود مُعطى في ظروف معيّنة . فالموجود يكون هشّاً إذا كان يحمل في وجوده إمكاناً محدوداً للاوجود . لكن بالانسان تصل الهشوشة إلى الوجود ، لأن التحديد الفاعل للفردانية الذي أشرنا اليه هو شرط في الهشوشة : فالموجود **ما** هش لا كل الوجود ، الذي هو وراء كل تحطيم ممكن . وهكذا فإن علاقة التحديد الفاعل للفردانية التي تقوم بين الإنسان وبين موجود ما على الاساس الأول لعلاقته بالوجود — هذه العلاقة تحدث الهشوشة في هذا الموجود كظهور لإمكانية مستمرة للاوجود . لكن هذا ليس كل شيء : فلكي يكون ثمّ قابلية تحطيم ، ينبغي أن يتحدد الإنسان في مواجهة إمكانية اللاوجود هذه ، إما إيجاباً ، أو سلباً ؛ وينبغي أن يتخذ الاجراءات الضرورية لتحقيقها (التحطيم بالفعل) ، أو بنفي اللا — وجود ، للاحتفاظ بها دائماً في

مستوى الامكانية المحضة (اجراءات المحافظة والحماية) . وهكذا فإن الإنسان هو الذي يجعل المدن قابلة للهدم ، لأنـــه يصممها بوصفها هشة وثمينة ، ولأنه يتخذ بإزائها مجموعة من احتياطات الحماية بها والمحافظة عليها . وبسبب مجموع هذه الاجراءات فإنـــه يمكن الزلزال أو الطفح البركاني أن يهدّم هذه المدن أو هذه الأبنية الإنسانية . والمعنى الأول والغرض من الحرب متضمّنان في أقل بناء للإنسان . وينبغي الإقرار بأن التحطيم أمرٌ إنسانيّ في جوهره ، وأن **الانسان** هو الذي يهدم مدنـــه بواسطة الزلزال أو مباشرةً ، ويحطم سفنه بواسطة الأعاصير أو مباشرة، لكن ينبغي في نفس الوقت الاقرار بأن التحطيم يفترض الفهم الحكمي للعدم بما هو عدم وسلوكاً **في مواجهة** العدم . وفضلاً عن ذلك ، فإن التحطيم ، وإن أصاب الوجود بسبب الانسان ، فإنه **واقعة موضوعية** وليس فكرة . ففي وجود هذا الإناء انطبعت الهشوشة ، وتحطيمه سيكون حادثاً لا يقبل إعادة السبك ، حادثاً مطلقاً لا أملك إلاّ مجرد تسجيله ومشاهدته . إن ثمّ ظاهرية وراء اللاوجود كـــما أن ثمّ ظاهرية وراء الوجود . والفحص عن مسلك « التحطيم » يفضي بنـــا إذن إلى نفس النتائج التي يفضي بنا اليها الفحص عن مسلك التساؤل .

لكن اذا أردنا أن نقرر قراراً مؤكداً ، فما علينا الاّ أن نتأمل في حكم سالب ، نتأمله في ذاته وأن نتساءل هل يُظْهِر اللاوجود في حضن الوجود ، أو هل يقتصر على تثبيت إكتشاف سابق . مثلاً أنا عـــلى ميعاد مع بطرس في الساعة الرابعة . وصلت متأخراً ربع ساعة . وبطرس دقيق في مواعيده . هل ينتظرني ؟ تلفّتُ في القاعة وفي الزبائن وقلت لنفسي : إنه غير موجود . فهل ثم عيان لغياب بطرس أو أن النفي الا يتدخل إلاّ مع الحكم ؟ يبدو لأول وهلة أن من غير المعقول التحدث هنا عن عيان لأنه لا يمكن أن يكون ثمّ عيان **للاشيء** وغياب بطرس هو هذا اللاشيء . ومع ذلك فإن الشعور الشعبي يشهد على هذا العيان .

ألا تقول مثلاً : « لقد أبصرت فوراً أنه ليس هناك » . فهل هذا مجرد تعديل للنفي ؟ فلنمعن النظر فيه .

من المؤكد أن المقهى ، بذاته ، هو وما فيه من زبائن ، ومناضد، ومقاعد ، ومرايا ، ونور ، وجو مليء بالدخان ، وضوضاء الأصوات، والأطباق التي تتصادم وخطوات تدب فيه — هو ملاءٌ من الوجود . وكل عيانات التفاصيل التي أقوم بها مليئة بتلك الروائح والأصوات والألوان وكلها ظواهر لها وجود وراء ظاهري . وكذلك فإن الحضور الفعلي لبطرس في مكان لا أعرفه هو أيضاً ملاء من الوجود . ويبدو أننا وجدنا الملاء في كل مكان . لكن ينبغي أن نلاحظ أنه في الإدراك يوجد دائماً تكوين لشكل (أو صورة) على أساس . ولا شيء ، ولا مجموعة أشياء مهيأة خصوصاً للانتظام على أساس أو على شكل : فكل شيء يتوقف على اتجاه انتباهي . فحين أدخل هذا المقهى ، للبحث عن بطرس ، يحدث تنظيم تركيبي لكل الأشياء في المقهى كأساس عليه يعطى بطرس بوصفه ينبغي أن يظهر . وهذا التنظيم للمقهى على هيئة أساس هو الإعدام الأول . فكل عنصر في القاعة ، شخص ، منضدة ، كرسي — يسعى كي ينعزل ، ويرتفع على أساس مؤلف من مجموع الأشياء الأخرى في سرها ويسقط في عدم تنوعّ هذا الأساس ، ويذوب فيه لأن الأساس هو ما لا يرى إلا بالإضافة ، وما هو موضوع انتباه هامشيّ فحسب . وهكذا فإن هذا الإعدام الأولي لكل الأشكال ، التي تظهر وتغوض في التساوي التام **لأساس** — هو الشرط الضروري لظهور الشكل الأصلي ، الذي هو شخص بطرس . وهذا الإعدام يُعطي لعياني ، وأنا شاهد على الزوال التدريجي لكل الأشياء التي أنظر اليها ، خصوصاً للوجوه التي تائمت نظري لحظة ، (« لو كان هو بطرس » ؟) ثم تحلّل حالاً لأنها « ليست » وجه بطرس . لكن إذا اكتشفت أخيراً بطرس ، فإن عياني سيملأ بعنصر صلب ، ويسحرني فجأة وجهه ،

وتنظيم كل المقهى حواليه ، على هيئة وجود محتشم . لكن بطرس ليس هناك . وليس معنى هذا أني اكتشفت غيابه في مكان محدد من المقهى. فالواقع أن بطرس غائب عن **كل** المقهى ؛ وغيابه يثبت المقهى في زواله ، والمقهى يظل **الاساس** ، ويستمر يتبدّى على أنه كلية غير منوّعة بالنسبة الى انتباهي الهامشي وحده ، وينزلق الى الوراء ، ويتابع إعدامه . لكن يصبح أساساً من أجل شكل معيّن ، يحمله دائماً أمام نفسه ، ويقدّمه في كل مكان إليّ ، وهذا الشكل الذي ينزلق دائماً بين نظرتي وبين الأشياء الصلبة الحقيقية في القوة ، هو زوال مستمر ، إنه بطرس وهو يرتفع كعدم فوق أساس إعدام المقهى . حتى إن ما يُقَدّم الى العيان هو تحرك العدم ، إنه عدم الأساس الذي يدعوه الإعدام ، ويقتضي ظهور الشكل وهو الشكل — العدم الذي ينزلق كأنه **لا شيء** على سطح الأساس . وأساس القضية : « بطرس غير موجود » هو إذن الإدراك العياني لإعدام مزدوج . وغياب بطرس يفترض رابطة أولية بين الأنا وهذا المقهى ؛ وثم ما لا نهاية له من الناس الذين لا علاقة لهم بهذا المقهى ، بسبب عدم وجود توقع حقيقي يرصد غيابهم . لكني توقعت أن أرى بطرس ، وتوقعي قد **سبب** غياب بطرس بوصفه حادثاً حقيقياً يتعلق بهذا المقهى ، إنه واقعة موضوعية الآن هذا التوقع ، وقد **اكتشفته** وقد تبدّى على أنه علاقة تركيبية بين بطرس والقاعة التي أبحث عنه فيها : إن بطرس **غائباً** يختلف على هذا المقهى ، وهو شرط لتركيبه الإعدامي على هيئة **أساس**. فبينما الأحكام التي يمكنني أن أتسلّى بإطلاقها فيما بعد ، مثل : « ولنجتون ليس موجوداً في هذا المقهى ؛ بول فالري ليس موجوداً فيه هو الآخر ، الخ » — هي مجرد مدلولات مجردة ، وتطبيقات لمبدأ النفي (السلب) ، بغير أساس حقيقي ولا فعّالية ، ولا تصل الى تقرير رابطة **حقيقية** بين المقهى وولنجتون أو فالري — فإن العلاقة (الإضافة) « ليس موجوداً » هي فقط **مُفكر فيها** هنا . وهذا

يكفي لبيان أن اللا — وجود لا يأتي الى الأشياء بواسطة الحكم السالب : بل . على العكس ، الحكمُ السالب هو المشروط والمسنود باللا — وجود .

وكيف يكون الأمر بخلاف هذا ؟ كيف نستطيع حتى أن نتصور الشكل السلبي للحكم إذا كان كل شيء ملاء من الوجود والأيجاب ؟ ولقد اعتقدنا لحظةً أن السلب يمكن أن ينبثق من المقارنة الموضوعة بين النتيجة المرتقبة والنتيجة المتحصلة . لكن ننظر في هذه المقارنة : ها هو ذا حكم أول ، هو فعل عينيّ إيجابي ، يقرر واقعـة : « في كيس نقودي ١٣٠٠ فرنك » ، وها هو ذا حكم آخر ليس هو الآخر ، غير تقرير لواقعة وايجاب : « توقعت أن أجـد ١٥٠٠ فرنك » . تلك وقائـع حقيقية موضوعية ، وأحداث نفسية إيجابية ، وأحكام موجبـة ، أين نجد النفي (السلب) مكاناً ؟ أيظن أنه تطبيق خالص بسيط لمقولة ما ؟ ويريد المرء أن يملك العقل في ذاته « لا » كشكل للغربلة والفصل . لكن في هذه الحالة تُنتزع من النفي حتى مجرد شُبهة النفي . وإذا أقرّ المرء بأن مقولة النفي ، وهي مقولة توجد **فعلاً** في العقل ، وهي عمليـة ايجابية عينية لتشكيل وتنظيم معارفنا ، يطلقها فجأة وجود بعض الأحكام الموجبة في نفوسنا ، وانها تسم بميسمها بعض الأفكار الناجمة عن هـذه الأحكام ، فإنه بهذا يجرّد ، بواسطة هذه الاعتبارات ، النفي من كل وظيفة سلبية . لأن النفي رفضٌ للوجود . وبالنفي يوضع وجود (أو نحو من الوجود) ثم يوضع بغير تمييز على أحكام معلومة ، فمن أين لنا أنه يمكنه إعدام وجود وجعله ينبثق فجأةً وتسميته من أجـل إلغائه الى اللا — وجود ؟ وإذا كانت الأحكام السابقة هي تقريرات للواقع ، مثل تلك التي أطلقناها ، فينبغي أن يكون النفي بمثابة اختراع حرّ ، وينبغي أن ينتزعنا من سور الايجاب الذي يُحدق بنا : إنه قطع مفاجـيء للاتصال لا يمكن بأي حـالٍ من الأحوال أن ينتـج عن التوكيدات السابقة ، وحادث أصيل لا يقبل الرد . لكننا هنا في ميدان الشعور .

والشعور لا يمكن أن يحدث سلباً إلا على شكل شعور بالسلب . ولا بقوة قادرة على « سكنى » الشعور والإقامة به على هيئة شيء . إن الـ « لا » ، كاكتشاف عيني مفاجيء ، تظهر كشعور (بالوجود) ، شعور بالـ « لا » . وبالجملة ، فإذا كان ثمّ وجود في كل مكان ، فليس فقط العدم هو الذي لا يمكن تصوره ، كما يودّ برجسون : فإنه من الوجود لا يُشتق أبداً السلب . والشرط الضروري لكي يمكن قول « لا » هو أن يكون اللا – وجود حضوراً مستمراً ، فينا وخارج أنفسنا ، وأن **يتردد** العدم على الوجود .

لكن من أين يأتي العدم ؟ وإذا كان هو الشرط الأول للسلوك السؤالي (الاستفهامي) ، وبوجه أكثر عموماً ، لكل بحث فلسفي أو علمي ، فما هي العلاقة الأولى بين الوجود الإنساني والعدم ، وما هو السلوك الإعدامي الأول ؟

٣

التصور الديالكتيكي للعدم

لم يئن الأوان بعدُ لإمكان إدعاء استخلاصنا **معنى** ذلك العدم الذي ألقى بنا التساؤل فجأةً في مواجهته . لكن في وسعنا منذ الآن أن نقدّم بعض التحديدات . ولا ضير في تحديد العلاقات بين الوجود وبين العدم الذي يتردد عليه . فلقد شاهدنا في الواقع أن نوعاً من التوازي بين المسالك الإنسانية في مواجهة الوجود وبين المسالك التي يتخذها الإنسان في مواجهة العدم ، وثم ما يغرينا حالاً بالنظر إلى الوجود واللاوجود على أنهما عنصران مركّبان متكاملان للواقع ، على نحو الظل والنّور : والأمر

يتعلق بفكرتين متعاصرتين تتحدان على نحو من شأنه أن يجعل أنــه من العبث في انتــاج الوجودات أن ننظر فيهما منعزلين . فالوجود الخالص واللاوجود الخالص هما تجريدان اتحادهما وحــده سيكون الأساس في الوقائع العينية .

ومن المؤكد أن هذه وجهة نظر هيجل . ففي « المنطق » نراه يدرس العلاقات بين الوجود واللاوجود ، ويسمّى هــذا المنطق باسم « نظام التعيُّنات الخالصة للفكر » . ويحدّد تعريفه فيقول [1] : « إن الأفكار ، كما نمثلها عادةً ، ليست أفكاراً محضة ، لأننا نفهم من الموجود المفكر فيه موجوداً محتواه محتوى تجريبي . وفي المنطق تدرَك الأفكار على نحو من شأنه ألا يكون لهــا محتوى آخر غير محتوى الفكر الخالص المتولد منها » . ومن الحق أن هــذه التعيّنات هي « أعمق ما في الأشياء ، لكن حينما ننظر اليها « في ذاتها ولذاتها » فاننا نستنبطها من الفكر ذاته ونكتشف فيها حقيقتها . ومع ذلك فــان سعي منطق هيجل يتجه إلى « إيضاح نقصان الأفكار التي ينظر فيها واحدة بعد أخرى ، والالتزام — ابتغاء فهمها — بالارتفاع إلى فكرة أكمل ، تتجاوزها بادماجها [2] » . ويمكن أن نطبق على هيجل ما يقوله لوسن عن فلسفة هاملان : « كل حد من الحدود الدنيا يعتمد على الحد الأعلى ، كما يعتمد المجرد على العيني الذي هو ضروري له من أجل تحقيقه » . إن العيني الحقيقي ، في نظر هيجل ، هو « الموجود » ، بماهيته ، وهو الكلية الناشئة عن التكامل التركيبي لكل اللحظات المجرّدة التي تتجاوز نفسها فيهــا ، بمطالبتها بما يكملها . وبهذا المعنى ، الموجود هو التجريد الأشد تجريباً والأشد فقراً ، إذا نظرنا اليه في ذاتــه ، أي بقطعه عن تجاوزه إلى

---

(١) المقدمة، ٢٤ ، أورده لوففر « مختارات » من هيجل .

(٢) لابورت : « مشكلة التجريد » ، ص ٢٥ (دار الطباعة الجامعية، سنة ١٩٤٠ PNF).

الماهية . والواقع أن « الموجود يرتبط بالماهية مثل ارتباط المباشر بغير المباشر . والأشياء بوجه عـــام ، موجودة ، لكن وجودها يقوم في إظهارها لماهيتها . والموجود ينتقل إلى الماهية . وعلى الرغم من أن الماهية تبدو ، بالنسبة إلى الوجود ، غير مباشرة ، فإن الماهية هي مـــع ذلك الأصلُ الحقيقي . والموجود يعود إلى أساسه ؛ والموجود يتجاوز نفسه في الماهية [1] » .

وهكذا فإن الموجود مفصولاً عن الماهية التي هي أساسه ، يصبح « المباشرة البسيطة الخاوية » . وهكذا نجده « ظاهريات العقل » (الروح) التي تصور الموجود المحض « من وجهة نظر الحقيقة » مثل المباشر . فإذا كانت بدايـــة المنطق هي المباشِر ، فإننـــا سنجد إذن البداية في « الموجود » ، الذي هو « اللاتعيُّن الذي يسبق كل تعيُّن ، واللامتعيّن بوصفه نقطة ابتداء مطلقة . »

لكن « الموجود » غير المتعين هكذا « ينتقل إلى » ضده . يقول هيجل في « المنطق الأصغر » : « إن هذا الموجود المحض هو التجريد المحض ، وتبعاً لذلك السلب المطلق الذي لو أخذ هو الآخر في لحظته المباشرة فإنه هو اللاوجود » . أو ليس العدم في الواقع مجرد هوية مع ذاته ، وخلاء تام ، وخلو من التعيُّنات ومن المحتوى .فالوجود المحض والعدم المحض هما إذن شيء واحد . أو بالأحرى من الحق أن يقال إنهما يختلفان . لكن « لما كان الفارق ليس بعدُ فارقـــاً معيّناً ، لأن الوجود واللاوجود يؤلفان اللحظة المباشرة ، كما هي فيهما ، فإن هـــذا الفارق لا يمكن أن يُسمّى ، إنه ليس إلاّ مجرد ظنّ [2] » ومعنى هذا

---

(١) « مجمل المنطق » ، كتبه هيجل بين ١٨٠٨ – ١٨١١ ، كي يكون أساساً لمحاضراته في مدرسة نورنبرغ .

(٢) هيجل P. C. — E 988

عينياً « أنه لا شيء في السماء ولا على الأرض لا يحتوي في ذاته على الوجود والعدم [1] » .

ولم يئن الأوان بعدُ لمناقشة نظرة هيجل في ذاتها : فإن جماع نتائج بحثنا هو الذي سيمكننا من اتخاذ موقف منها . ويجدر بنا فقط أن نلاحظ أن الوجود يرده هيجل الى معنى الموجود . فالوجود تشمله الماهية ، التي هي أساسه وأصله . وكل نظرية هيجل تقوم على أساس أنه لا بد من مسلك فلسفي من أجل أن نجد في بداية المنطق ، المباشرَ ابتداءً من غير المباشر ، والمجردَ ابتداءً من العينيّ الذي يؤسسه . لكننا أشرنا من قبل الى أن الموجود ليس بالنسبة الى الظاهرة مثل المجرد بالنسبة الى العيني . فالوجود ليس « تركيباً بين تركيبات أخرى » ، ولحظة للموضوع ؛ إنه الشرط لكل التركيبات واللحظات ، إنه الأساس الذي تتجلى عليه خصائص الظاهرة . وبالمثل ليس من المقبول أن وجود الأشياء « يقوم في إظهار ماهيتها » . والا لكان لا بد من وجود لهذا الوجود . أما إذا كان وجود الأشياء « يقوم » في الإظهار ، فإننا لا نرى تماماً كيف يتسنى لهيجل أن يحدد لحظة محضة من لحظات الوجود ، لا نجد فيها أثراً لهذا التركيب الأول . ومن الحق أن الوجود المحض يتحدد بالذهن ، معزولاً ومتحجّراً في تعيّناته نفسها . لكن إذا كان التجاوز صوب الماهية يؤلف الطابع الأول للوجود ، وإذا كان الذهن يقتصر على أن يعيّن وأن يثابر في التعينات ، فإننا لا نرى كيف لا يعيّن الوجود بوصفه « يقوم في الإظهار » . وكأنه بالنسبة الى هيجل كل تعيُّن سلب . لكن الذهن ، بهذا المعنى ، يقتصر على أن ينكر على موضوعه أنه شيء آخر غير نفسه . ويكفي هذا ، بلا شك ، في منع كل سلوك ديالكتيكي ، لكن هذا ينبغي ألا يكفي للقضاء حتى على جراثيم التجاوز .

---

(١) « المنطق الأكبر » الفصل الأول .

ومن حيث أن الوجود يتجاوز نفسه ، الى شيء آخر ، فإنه يندّ عن تعيّنات الذهن ، لكن من حيث أنه يتجاوز نفسه ، أي أنه في أعمق عمائق نفسه الأصل في تجاوزه نفسه ، بل عليه ، على العكس من ذلك ، أن يبـــدو كما هو للذهن الذي يثبته في تعيناتـــه الخاصة . والقول بأن الوجود ليس ما هو إياه ، هو على الأقل ترك الوجود التام من حيث أنه تجاوزه . وذلك هو الاشتراك في معنى فكرة « التجاوز » (العاوّ) عند هيجل ، فهو يبدو حيناً بمثابة انبثاق من أعمق عمائق الوجود الذي ننظر فيه ، وحيناً آخر يبدو أنه حركة خارجة يساق بها هذا الوجود . ولا يكفي أن نؤكد أن الذهن لا يجد في الوجود غير ما هو ، بل ينبغي أيضاً أن نفسر كيف أن الوجود ، الذي هو ما هو ، يمكن ألا يكون الا هذا : فمثل هذا التفسير يستمد مشروعيته من اعتبار ظاهرة الوجود بما هي كذلك ، لا العمليات السالبة التي يقوم بها الذهن .

لكن ما ينبغي هنا الفحص عنه هو خصوصاً قول هيجل إن الوجود والعدم يؤلفان ضدين اختلافهما ، في مستوى التجريد موضوع النظر ، ليس إلا مجرد « ظن » .

ووضع الوجود في مقابل العدم كموضوع ونقيض موضوع ،على طريقة العقل الهيجلي، معناه افتراض تعاصر منطقي بينهما. وهكذا ينبثق ضدّان في نفس الوقت كحدين نهائيين في سلسلة منطقية . لكن ينبغي ان نلاحظ هنا ان الأضداد وحدها هي التي يمكنها أن تحظى بهذه المعية لأنها موجبة معاً (أو سالبة معاً) . لكن اللا — وجود ليس ضدّاً للوجود ، إنه نقيضه. وهذا يتضمن لاحقية منطقية من جانب العدم على الوجود لأنـــه هو الوجود الموضوع وأولاً المنفيّ فيما بعد . فلا يمكن إذن أن يكون الوجود واللا — وجود تصوّرين ذوي مضمون واحد ، لأن اللا — وجود على العكس يفترض سيراً للعقل غير قابل للرد : فمهما تكن السويـــة الأولى للوجود ، فإن اللا — وجود هو هذه السوية المنفية . وما مكّن هيجل من

نقل الوجود الى العدم هو أنه أدخـــل النفي ضمنياً في تعريفه للوجود . وهـــذا مفهوم بنفسه ، لأن التعريف سالب ، وهيجل يقول ، مستعيداً جملة لأسبينوزا ، إن كل تعريف (حـــد) سلب . ويقول أيضاً : « إن كل تحديد أو مضمون يميز الوجود من شيء آخر ، ويضع فيه مضموناً ، لا يمكن من المحافظة عليه في صفائه . إنه عدم تحدّد خالص وخواء . ولا يمكن أن ندرك فيه شيئاً ... » ولهذا فإنه هو الذي يدخل من الخارج في الوجود ذلك السلب الذي يستعيده فيما بعد حينما يجعله ينتقل الى اللا — وجود . لكن ها هنا تلاعباً بالألفاظ فيما يتعلق بفكرة السلب. لأني إذا نفيت عن الوجود كل تحديد وكل مضمون ، فلن يكون ذلك إلا بتوكيد أنه **هو** . وهكذا مهما أنكرنا من الوجود ، فإننا لن نستطيع أن نعمل على ألا يكون ، بسبب أننا ننكر انه هذا أو ذاك . والسلب لا يمكن أن يبلغ نواة وجود الوجود التي هي مـــلاء مطلق وايجاب تام . وفي مقابل ذلك فإن اللا — وجود سلب يهـــدف الى نواة تلك الكثافة المليئة بنفسها . إن اللاوجود ينكر ذاته في صميمه . وحينما يكتب هيجل [1] : « (الوجود والعدم) تجريدان خاويان ، وأحدهما خـــاوٍ كالآخر » ، ينسى أن الخاوي خاوٍ **من** شيء ما [2] . والوجود خاوٍ من كل تعيّن خلاف هويته مع ذاته ، لكن اللا — وجود خـــاوٍ **من الوجود** . وبالجملة ، فما ينبغي أن نذكره هنا ضد هيجل هو أن الوجود **هو** وأن العدم **ليس هو** .

وهكذا فإنه حتى لو لم يكن الوجود سنداً لأية صفة متفاضلة ، فإن العدم سيكون متأخراً عنه منطقياً ، لأنه يفترض الوجود من أجل نفسه ،

---

(1) P. c. 2 éd. E, LXXXVII

(٢) ويزيد في غرابة هذا أنه كان أول من لاحظ ان « كل سلب هو سلب محدد » ، أي يتعلق بمضمون .

فإن صفة « لا » غير القابلة للرد تنضاف إلى كتلة الوجود السوية من أجل تسليمها . وليس معنى هذا فقط أن من الواجب أن نرفض وضع **الوجود واللاوجود** على نفس المستوى ، بل وأيضاً أن نحتاط فلا نضع العدم كهاوية أصيلة منها ينبثق الوجود . واستعمالنا لفكرة العدم لشكلها المألوف يفترض دائماً تحديداً سابقاً للوجود . ومما يلفت النظر في هذا المقام أن اللغة تزودنا بعدم للاشياء (« لا شيء ») وعدم للموجودات الإنسانية (« لا أحد ») . لكن التعيين يدفع أكثر في غالبية الأحوال ، فنحن نقول مشيرين إلى مجموعة معلومة من الأشياء : « لا تمس[1] شيئاً » ، أي لا تمس شيئاً من هذه المجموعة . وبالمثل ، من نسأله عن أحداث محددة في الحياة الخاصة أو العامة يجيب قائلاً : « لا أعرف شيئاً » ، وهذا اللاشيء يشمل مجموع الوقائع التي سألناه عنها . وسقراط بعبارته المشهورة : « أعرف أني لا أعرف شيئاً » ، يدل بهذا اللاشيء على مجموع الموجود منظوراً اليه بوصفه الحقيقة . وإذا أتخذنا لحظة « وجهة نظر المذاهب الكونية الساذجة وحاولنا أن نتساءل » « عما كان » قبل أن يوجد العالم ، ثم أجبنا : « لا شيء » ، فإننا سنضطر إلى الاقرار بأن هذا « القبل » وهذا « اللاشيء » ذوا أثر رجعي . فما ننكره **اليوم** ، **نحن** المقيمين في الوجود ، هو أنه كان ثم وجود قبل هذا الوجود . والسلب يصدر هنا عن شعور يرتدّ إلى الأصول . فإذا انتزعنا من هذا الخلاء الأصلي طابع الخلوّ **من هذا العالم** ومن كل مجموع اتخذ شكل العالم ، وكذلك طابع كونه **قبل** ، هذا الطابع الذي يفترض **بَعْداً**

---

(١) « الأمثلة هنا لا تدل في العربية تماماً على ما تدل عليه في الفرنسية ، لأنها في الفرنسية تقوم على استعمال اللفظ Rien (لا شيء) وهو في العربية لا يستعمل بهذا الاستعمال ، بل يعبر عنه بـلا النافية التي تسبق الفعل وبكلمة « شيء » معاً ؛ والترجمة الحرفية للجملة الفرنسية هي : « لا تمس لا شيء » ، « لا أعرف لا شيء » ، وظاهر أن هذا يؤدي عكس المعنى المقصود » — المترجم .

بالنسبة اليه أكوّنه كما كان قبل ، فـإن السلب نفسه يختفي مخلياً المكان لعدم تحدد كامل من المستحيل تصوره ، وخصوصاً من حيث هو عدم. وهكذا فبقلب الصيغة التي قالها اسبينوزا ، يمكن ان نقول إن كل سلب تحديد . ومعنى هذا أن الوجود سابق على العدم ويؤسّسه . وينبغي ان نفهم من هذا ليس فقط أن للوجود أسبقية منطقية على العدم ، ولكن أيضاً أن الهدم يستخلص من الوجود تأثيره عينياً ، وهذا هو ما نعبر عنه بقولنا إن « العدم يلاحق الوجود » ، أعني ان الوجود لا حاجة به أبداً إلى العدم من أجل أن يُدْرَك ، وأن من الممكن فحص فكرته فحصاً مستقصى دون أن نجد فيه أي أثر للعدم . لكن على العكس فإن العدم « الذي ليس شيئاً » لا يمكن أن يكون له غير وجود مستعار : إنه يستمد وجوده من الوجود ؛ وعدم وجوده لا يلتقي بـه إلاّ داخل حدود الوجود ، والاختفاء التام للوجود لن يكون مجيء حكم اللاوجود ، بل الاختفاء المساوي للعدم : « ليس ثم لاوجود إلاّ على سطح الوجود » .

٤

التصور الفينومينولوجي للعدم

ومن الحق أن من الممكن تصور تكامل الوجود والعدم عـلى نحو آخر . إذ يمكن أن نرى في الواحـد وفي الآخر عنصرين متكوّنين ضروريين للواقع ، لكن دون أن نجعل أحدهما « ينتقل » إلى القدم ، مثلما فعل هيجل ، ولا أن نلحّ ، كما حاولنا ، في توكيد بعدية العدم: بل نؤكد القوى المتبادلة للطرد التي يمارسها الوجود واللا — وجود الواحد في الآخر ، بينما الواقع ، هو بمثابة التوتر الناجم عن هـذه القوى

المتعارضة . وإلى هذا التصور الجديد يتجه هيدجر [1] .

ولا يحتاج الأمر الى مرور زمان طويل من أجل إدراك أن نظرية في العدم تعد تقدماً بالنسبة الى نظرية هيجل . إذ يلاحظ أولاً ان الوجود واللا – وجود لم يعودا بعدُ تجريدات خاوية . وهيدجر في مؤلفه الرئيسي (« الوجود والزمان ») قد بين مشروعية التساؤل عن الوجود : فليس للوجود بعدُ طابع الكلي الاسكلائي ، الذي ظلّ باقياً لدى هيجل ؛ إن في الوجود معنى ينبغي ايضاحه ؛ وثمّ « فهم سابق على الوجود » يتناول الوجود ، تضمنه في كل مسلك من مسالك « الآنية » ، أعني في كل مشروع من مشروعاتها . وبالمثل فإن الشكوك (الأيوريات) التي تثار عادة حينما يمس الفيلسوف مشكلة العدم تتكشف غير ذات موضوع : إذ لا قيمة لها الا بمقدار ما تحد من استخدام الذهن ، وهي تبيّن فقط أن هذه المشكلة ليست من شأن الذهن . ويوجد ، على العكس من ذلك ، كثير من المواقف التي تقفها الآنية وتتضمن « فهماً » للعدم : مثل الكراهية ، والدفاع ، والأسف ، الخ . بل إن للآنية إمكاناً مستمراً للموجود « في مواجهة » العدم واكتشافه كظاهرة : وهذا هو القلق . ومع ذلك فإن هيدجر ، مع تقريره لإمكانيات الامساك العيني بالعدم ، لا يقع في خطأ هيجل ، ولا يحتفظ للا – وجود بوجود حتى لو كان وجوداً مجرداً : إن العدم ليس بشيء ، إنه « ينعدم » . وهو يستند الى العلوّ transcendance كشرط له . ونحن نعرف أن هيدجر يرى أن وجود الآنية يتحدد بأنه « وجود – في – العالم » . والعالم هو المركب التأليفي للوقائع – الأدوات من حيث أنها يحيل بعضها الى بعض دفعاً لدوائر تزداد اتساعاً ،

---

(١) هيدجر : « ما الميتافيزيقا ؟ » (ترجمة كوربان الى الفرنسية ، عند الناشر جاليمار ، سنة ١٩٣٨) .

ومن حيث أن الإنسان يتجلى ، ابتداءً من هذا المركب ، على ما هو عليه . ومعنى هذا أن الآنية تنبثق من حيث أنها **مقلّدة** investie من الوجود ، إنها « تجد نفسها » (sich befinden) في الوجود — والآنية هي التي تجعل هذا الوجود الذي يحاصرها يترتب حولها على شكل عالم . لكنها لا تستطيع أن تظهر الوجود بمظهر الكليّة المنظمة على شكل عالم إلا بتجاوزه . وكل تعيُّن ، عند هيدجر ، هو تجاوز ، لأنه يفترض تراجعاً الى الوراء ، واتخاذ موقف للنظر . وهذا التجاوز للعالم ، وهو شرط انبثاق العالم بما هو كذلك ، و « الآنية » تقوم بهذا **نحو نفسها** . وخاصية الذاتية هي أن الانسان منفصل دائماً عما هو ذاته بالمسافة التي يشغلها الوجود الذي ليس هو إياه . وهو يعبّر عن ذاته لذاته من الناحية الأخرى من العالم ، ويعود ليستبطن ذاته ، ابتداءً من أفق : الانسان هو « موجود الأبعاد » . وفي حركة الاستبطان التي تخترق كل الوجود ينبثق الوجود وينظم كعالم ، دون أن يكون ثم أسبقية حركة على العالم ، ولا أسبقية للعالم على الحركة . لكن ظهور الذات وراء العالم ،أي وراء مجموع الواقع ، هو انبثاق من الآنية في العدم . ففي العدم وحده يمكن تجاوز الوجود . وفي نفس الوقت فمن وجهة نظر ما وراء العالم تنظم الوجود على هيئة عالم ، ومعنى هذا أن الآنية تنبثق بكل أنبثاق من الوجود في اللا — وجود ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى العالم في حال « تعلُّق » في العدم . والقلق هو اكتشاف ذلك الإعدام المزدوج المستمر . وابتداءً من هذا التجاوز للعالم فإن الآنية تحقق إمكان العالم ، أعني تصنع السؤال : « لماذا كان ثمّ وجود ولم يكن عدم ؟ » فإمكان العالم يبدو إذن للآنية من حيث أنه استقر في العدم لإدراكه .

وهكذا نرى العدم يحيط بالوجود من كل ناحية ، وفي نفس الوقت نراه مطروداً من الوجود ؛ وهكذا أيضاً نرى العدم يتبدّى على أنه ما به يتلقى العالم ملامحه كعالم . فهل هذا الحل يقنعنا ؟

صحيح أنه لا يمكن أن ننكر أن إدراك العالم بوصفه عالماً هو مُعْدِم. ومنذ أن يظهر العالم كعالم فإنه يتبدّى أنه **ليس الا هذا** . والمقابل الضروري لهذا الإدراك هو إذن انبثاق الآنية في العدم . لكن من أين تأتي قوة الآنية على الانبثاق هكذا في اللا – وجود ؟ لا شك أن هيدجر على حق في الإلحاح على القول بأن السلب يستمد أساسه من العدم . لكن إذا كان العدم يؤسّس السلب ، فذلك لأنه يشمل في داخله على « لا » بوصفها تركيباً جوهرياً له . وبعبارة أخرى ، فإن العدم لا يؤسس السلب كخلاء غير متفاوت أو كغيرية لا تصنع نفسها كغيرية [1] . والعدم هو الأصل في الحكم السالب لأنه هو نفسه سلب . وهو يؤسس السلب **كفعل** لأنه هو السلب بوصفه **وجوداً** . والعدم لا يمكن أن يكون عدماً إلا إذا انعدم صراحة بوصفه عدماً للعالم ؛ أي إذا كان في إعدامه يتجه صراحةً الى هذا العالم لكي يتكوّن كرفض للعالم . إن العدم يحمل في قلبه الوجود . لكن بماذا يفسّر الانبثاق هذا الرفض المُعدم ؟ لكن ليس العلو ، الذي هو « مشروع ذاته من وراء ... » ، هو الذي يمكنه أن يؤسس العدم ، بل بالعكس العدم هو الذي يوجد في حضن العلو ويقوم شرطاً له . وميزة فلسفة هيدجر هي أنها في وصفها للآنية تستعمل حدوداً موجبة تخفي سلوباً ضمنية . إن الآنية « خارج ذاتها ، في العالم » ، إنها « موجود الأبعاد » ، وهي « هم » ، وهي « إمكانياتها الخاصة » ، الخ . وكل هذا يعود الى القول بأن الآنية « ليست » في ذاتها ، وأنها « ليست » لذاتها في قرب مباشر ، وأنها « تتجاوز » العالم من حيث أنها تصنع نفسها من حيث أنها « ليست في ذاتها » و « ليست العالم » . وبهذا المعنى فإن هيجل هو الذي على حق ، لا هيدجر ، حين يصرح أولهما بأن الروح هي السالب .

---

(١) وهو ما يسميه هيجل باسم « الغيرية المباشرة » .

لكن يمكن أن نوجه الى كليهما نفس السؤال بأشكال لا تكاد تختلف ؛ فينبغي أن نقول لهيجل : « لا يكفي أن نضع الروح كوسيط وسلب ، بل ينبعي أن نبيّن السلب كتركيب لوجود الروح . فماذا يجب أن تكون عليه الروح لتتكون سالباً ؟ » ويمكن ان نسأل هيدجر : « إذا كان السلب هو التركيب الأولي للعلو ، فماذا ينبغي ان يكون التركيب الأولي للآنية ، من أجل ان تستطيع العلو على العالم ؟ » في كلتـــا الحالتين يظهروننا على نشاط سالب ، ولا يهتم المرء بتأسيس هذا النشاط على وجود سالب . ثم إن هيدجر يجعل من العدم نوعاً من المضايف الإحالي للعلو ، دون ان يرى انه أدخله في العلو نفسه ، بوصفه تركيبه الأصيل.

لكن ماذا يفيد القول بأن العدم يؤسس السلب ، إذا كان ذلك من أجل وضع نظرية عن اللاوجود تقطع ، بالفرض ، العدم عن كـــل سلب عيني ؟ إذا كنت أنبثق من العـــدم وراء العالم ، فكيف يتأتى لهذا العدم الخـــارج عن العالم أن يؤسس هذه البحيرات الصغيرة مـــن اللا ـ وجود التي نلتقي بها في كل لحظة في حضن الوجود ؟ إني أقول: « بطرس ليس موجوداً » ، « وليس معي نقود » ، الخ . فهل يجب حقاً أن نتجاوز العالم الى العدم وأن نعود بعد ذلك إلى الوجود من أجل تأسيس هذه الأحكام اليومية ؟ وكيف تتم هذه العملية ؟ لا يتعلق الأمر بجعل العالم ينزلق في العدم ، بل فقط برفض نسبة صفة إلى موضوع ، مع البقاء في داخل حدود الوجود . فهل يقال إن كل صفة مرفوضة ، وكل وجود منكر يخطفه عدم واحد خارج عن العالم ، وأن اللا ـ وجود هو مثل امتلاء ما ليس موجوداً ، وأن العالم في حال تعلق في اللا ـ وجود ، مثل الواقع في حضن الممكنات ؟ في هذه الحالة ، ينبغي ان يكون اصل كل سلب هو تجاوز خاص : وهو تجاوز الوجود إلى الغير . لكن مـــا هذا التجاوز ، إن لم يكن التوسط الهيجلي ؟ أو لم نسأل هيجـــل عبثاً عن الاساس المعدِم للتوسط ؟ كذلك فإنه إذا كان التفسير صالحاً بالنسبة

إلى السلوب الجذرية البسيطة التي تأبى على كل موضوع محدد كل نوع من الحضور في حضن الوجود (« القنطور لا يوجد » – « ليس ثم سبب يدعـوه إلى التأخير » – « لم يكن اليونانيون القدمـاء يمارسون تعدد الزوجات ») يمكن أن تسهم في تكوين العـدم كمحلٍ هندسي لكل المشروعات المخففة ، وكل الامتثالات غير الدقيقة ، وكل الموجودات التي زالت أو التي اخترعت فكرتهـا ، فإن هذا التفسير للا–وجود لا يصلح بعد لنوعٍ من الوقائع – هي الاكثر شيوعـاً – التي تتضمن اللا–وجود في وجودها . وكيف يمكن أن تعثر بأن جزءاً منها في الكون، وجزءاً آخر في الخارج في العدم الذي هو خارج العالم ؟

لنأخذ مثلا فكرة المسافة ، التي هي شرط في تحديـد موقع ، وتعيين نقطة من السهل ان نرى أنها تحتوي على لحظة سالبة : إن النقطتين تكون بينهما مسألة إذا فصل بينهما طول ما . ومعنى هـذا ان الطول ، وهو صفة ايجابية لقطعة من المستقيم ، يتدخل هنا كسلب لقرب مطلق غير متفاوت . وقد تقلل المسافة إلى ان يصبح طول حدّيها ا ؟ ب همـا موضوعا النظر . لكن ألا ترى كيف غيرنا اتجاه الانتباه في هذه الحالة، واعطينا موضوعاً آخر للعيان تحت ستار نفس اللفظ ؟ إن المركب المنظم المؤلف من القطعة مع حديها يمكن في الواقع ان يقدم موضوعين مختلفين للمعرفة . إذ يمكن ان نتصور القطعة كموضوع مباشر للعيان ؛ وفي هذه الحالة فإن هذه القطعة تشكل توتراً مليئاً عينيـاً طوله صفة ايجابية ، والقطعتان ا ؟ ب لا تبدوان إلا كلحظة في المجموع ، أي من حيث انهما متضمنان في القطعة نفسها مثل هذه الحدود : وحينئذ فـإن النفي المطرود من القطعة وطولها يلوذ بالحدين : فالقول بـأن النقطة ب حد للقطعة ، هو القول بأن القطعة لا تمتد إلى ما بعد هذه النقطة . والسلب هنـا تركيب ثانوي للموضوع . لكن إذا وجهنـا الانتباه الى النقطتين ا ؟ ب ، فإنهما تبرزان كموضوعين مباشرين للعيان ، على أساس من

المكان . وهذه القطعة تختفي كموضوع مليء وعيني ، وتدرك ابتداء من النقطتين مثل الخلاء او السلب الذي يفصل بينهما : فالسلب يند عن النقط التي تكفّ عن ان تكون **حدوداً** ، لكي تشيع في طول القطعة بمثابة **مسافة** . وهكذا فإن الشكل الكلي المؤلف من القطعة وحديها مع السلب بين التركيبي قابل لأن يدرك على نحوين ؛ او ثم بالاحرى شكلان وشرط ظهور احدهما هو تحلل الآخر ، تماماً كما في الإدراك إذ **فيه** نؤلف من الموضوع **شكلا** باستبعاد موضوع آخر إلى حد ان نجعل منه **اساساً** ، وبالعكس . وفي كلتا الحالتين نجد نفس الكمية من السلب الذي ينشغل مرة الى فكرة الحدود ، ومرة اخرى إلى فكرة المسافة ، لكن لا يمكن القضاء عليه بحال من الأحوال . فهل نقول إن فكرة المسافة فكرة نفسانية وانها تدل فقط على المدى الذي ينبغي **اختراقه** من أجل الانتقال من النقطة ا إلى النقطة ب ؟ والجواب ان نفس السلب متدرج في هذا « الاختراق » لأن هذه الفكرة تعبر عن المقاومة السلبية للابتعاد . ونقر مع هيدجر ان الآنية « نافية للابتعاد » ، أعني انها تنبثق في العالم كأنها ما يخلق ، وفي الوقت نفسه ، ما يزيل المسافات (نافية الابتعاد) . لكن هذا النفي للابتعاد ، حتى لو كان هو الشرط الضروري من اجل ان يكون ثم ابتعاد بوجه عام ، يشمل الابتعاد في ذاته بوصفه التركيب السلبي الذي ينبغي التغلب عليه . وعبثاً نحاول رد المسافة إلى مجرد نتيجة للمقياس : وما تجلى ، خلال الوصف السابق ، هو ان النقطتين والقطعة المندرجة بينهما هي ذات وحدة لا تقبل الانفصال ، من ذلك النوع الذي يسميه الألمان باسم « جشتلت » Gestalt . والسلب هو الاسمنت الذي يحقق هذه الوحدة . إنه يحدد العلاقة المباشرة التي تربط بين هاتين النقطتين وتقدمها للعيان بوصفه وحدة المسافة التي لا تقبل الانفصال . وهذا السلب يغطى فقط إذا حاولت رد المسافة إلى مقياس الطول ، لأنها هي علة وجود هذا المقياس .

وما بيّناه بواسطة الفحص عن **المسافة** ، كان في وسعنا أن نبيّنه بوصف الوقائع الّتي مثل الغياب ، التغيّر ، الاستحالة ، النفور ، الأسف ، التلهية ، الخ . ويوجد عدد لا حصر له من الوقائع الّتي ليست فقط موضوعات للحكم ، لكنها تعاني وتهاجم وترهب الخ من جانب الموجود الانساني ، ويسكنها السلب في تركيبها الباطن ، وكأن ذلك شرط ضروري لوجودها . ونحن نسميها المسلوبات . وقد لمح كنت أهميتها حينما تكلم عن التصورات المحدودة ((لا — فناء النفس)) ،وهي بمثابة تركيبات بين السالب والموجب ، حيث السلب شرط للإيجاب . ووظيفة السلب تختلف وفقاً لطبيعة الموضوع الذي ننظر فيه : فبين الوقائع الايجابية تماماً (التي عقد السلب شرطاً لوضوح معالمها ، وكأنه ما يقفها عند حدودها) وبين الوقائع التّي ليست ايجابيتها غير مظهر يحجب ثقباً من العدم نجد أن كل الوسائط ممكنة . ومن المستحيل على كل حال نبذ هذه السلوب في عدم خارج العالم لأنها مشتتة في الوجود ، ومستندة الى الوجود وشروط للواقع . والعدم خارج العالم يفسّر العدم المطلق ؛ لكننا اكتشفنا كثرة من الموجودات خارج العالم لها من الواقعية والتأثير كما لسائر الموجودات ، لكنها تنطوي في داخلها على لا — وجود . وتحتاج إلى تفسير يظل في داخل حدود الواقع . والعدم ، إن لم يسنده الوجود، يتشتت بوصفه عدماً ، ونقع على الوجود . والعدم لا يمكن أن ينعدم إلا على أساس من الوجود ؛ وإذا أمكن أن يعطى عدم ، فلن يكون ذلك قبل ولا بعد الوجود ، ولا خارج الوجود بوجه عام ، بل في حضن الوجود وفي قلبه كالحشرة في الفاكهة .

٥

أصل العدم

ويخلق بنا أن نلقي نظرة إلى الوراء وأن نقيس المسافة التي قطعناها . لقد وصفنا أولاً مسألة الوجود . ثم عاودنا هذا السؤال نفسه ، ناظرين إليه على أنه نمط من **السلوك** الإنساني ، وساءلنا ، بدورنا ، وتبين لنا حينئذ أنه إذا لم يوجد السلب لم يمكن وضع أي سؤال ، وخصوصاً السؤال عن الوجود . ولكن هذا السلب نفسه ، إذا ما فحص بدقة ، أرجعنا إلى العدم بوصفه الأصل فيه والأساس : فلكي يكون ثم سلب في العالم ، ولكي يكون في وسعنا — تبعاً لذلك — أن نتساءل عن الوجود فإن من الواجب أن يكون العدم معطى على نحوٍ ما . وأدركنا حينئذ أنه ليس من الممكن إدراك « العدم » خارج الوجود ، ولا على أنه تصور مكمّل مجرد ، ولا كوسط لامتناه يكون فيه الوجود في حالة تعلّق . ويجب أن يكون العدم معطى في قلب الوجود ، من أجل إدراك هذا النمط الخاص ن الوقائع التي سميناها المسلوب Négatités . لكن هذا العدم الداخل في العالم لا يستطيع الوجود في ذاته أن يحدثه : وفكرة الوجود كايجاب تام لا تحتوي على العدم كواحد من مركباته . ولا يمكن أن يقال إنه يستبعده : إنه بغير علاقة معه . ومن هنا كان السؤال الذي يتبدى لنا بالحاح خاص وهو : إذا كان العدم لا يمكن أن يتصور خارج الوجود ولا ابتداءً من الوجود ، وإذا كان لا يستطيع أن يستخلص ، بوصفه لا—وجوداً ، من ذاته القوة اللازمة للانعدام ، **فمن أين العدم ؟**

إذا شئنا تحديد المشكلة على نحو أبعد ، فينبغي ان نقر بأننا لا نستطيع ان نسلم للعدم بخاصية « الانعدام » . لأنه على الرغم من ان

الفعل « ينعدم » قد تصور من أجل ان ننتزع من العدم حتى اقل شبه بالوجود ، فمن الواجب ان نصرح بأن الوجود وحده هو الذي يمكن ان ينعدم ، لأنه مهما يكن من شيء فلا بد لما ينعدم ان يوجد أولا . لكن العدم ليس موجوداً . واذا كنا نستطيع التحدث عنه فذلك لأنه يملك فقط مظهر الوجود ، ووجوداً مستعاراً ، كما أشرنا إلى هذا من قبل . إن العدم ليس موجوداً ، والعدم « يكون كائناً » ؛ والعدم لا ينعدم ، العدم « ينعدم » . بقي ان يوجد بالضرورة موجود — لا يمكن ان يكون الذي بذاته — خاصية ان يعدم العدم ، وان يسنده بوجوده، وان يدعمه دائماً بوجوده هو ، وجود به العدم يأتي إلى الأشياء . لكن كيف يجب ان يكون هذا الوجود بالنسبة إلى العدم من أجل ان يعود العدم ، بهواسطته ، إلى الأشياء ؟ يجب ان نلاحظ أولا ان الوجود الذي ننظر فيه لا يمكن ان يكون سالباً بالنسبة الى العدم : إنه لا يستطيع قبوله ؛ والعدم لا يمكن ان يأتي إلى هذا الوجود ، اللهم إلا بواسطة وجود آخر — وهذا يتسلسل بنا إلى غير نهاية . ومن ناحية اخرى فإن الوجود الذي به يأتي العدم إلى العالم لا يمكن ان ينتج العدم مع بقائه غير مكترث لهذا الانتاج ، مثل العلة الرواقية التي تنتج أثرها دون ان تتغير.ولا يمكن ان نتصور ان الموجود الذي هو ايجاب ملىء يحافظ ويخلق خارجاً عنه عدماًلوجود عال،لأنه لن يكون ثم شيء في الوجود به يمكن الوجود انيتجاوز نفسه إلى اللاوجود.والوجود الذي به يصل العدم إلى العالم ينبغي ان يعدم العدم في وجوده،وحتى على هذا النحو فإنه يخاطر بتقرير العدم بوضعه عالياً في قلب المحايثة نفسها ، إن لم يعدم العدم في وجوده بمناسبة وجوده . والوجود الذي به يصل العدم إلى العالم هو وجود فيه ، أي في وجوده ، يتم التساؤل عن عدم وجوده : والوجود الذي به يصل العدم إلى العالم ينبغي ان يكون عدمه هو . وينبغي ألا

نفهم من هذا فعلاً معدمـــاً ، يحتاج بدوره إلى اساس في الوجود ، بل مميزاً انطولوجياً للموجود المطلوب . وبقي علينا ان نعرف في اية منطقة : دقيقة لطيفة من الوجود تعثر على الوجود الذي هو عدم ذاته .

وسيساعدنا في هذا البحث الفحص الأكمل عن المسلك الذي اتخذنا منه نقطة ابتداء لنا . فلا بد إذن من العودة إلى التساؤل . لقد رأينا ، كما يذكر القاريء ، ان كل سؤال يضع ، بذاتـــه ، إمكان الجواب بالسلب . ففي السؤال عنه نسائل الموجود عـــن وجوده أو عن كيفية وجوده . وكيفية الوجود هذه او هـــذا الوجود محجوب : وثم إمكان مفتوح دائماً كيما ينكشف على انه عدم . لكن من كون الموجود يمكن دائماً ان ينكشف على انه لا شيء ، فإن كل سؤال يفترض أننا نحقق تراجعاً معدماً بالنسبة إلى ما هو معطى ، يصبـــح مجرد **عَرْض** ، يترجح بين الوجود والعدم . فمن المهم إذن ان يكون لدى السائل إمكان مستمر للتملص من السلاسل العليـة التي تؤلف الوجود والتي لا يمكنها ان تنتج إلا الوجود . وإذا أقررنا بأن السؤال يتحدد في السائل بالجبرية الكلية ، فإنه يتوقف ليس فقط عن ان يكون معقولاً ، بل وأيضـــاً قابلاً للتصور . والسبب الفعلي يحدث أثراً فعلياً والموجود المعلول منخرط بكليته ، بواسطة السبب ، في الايجابية : وبقدر ما يتوقف في وجوده على السبب ، لا يمكن ان يكون فيه أقل جرثومة مـــن العدم ، من حيث ان السائل ينبغي ان يقوم بالنسبة إلى المسؤول ، بنوع من التراجع المعدم ، ويهرب من النظام العلي للعالم ، وينتزع نفسه من الوجود . ومعنى هذا انه ، بحركة إعدام مزدوجة ، يعدم المسؤول بالنسبة اليه ، بوضعه في حال محايثة بين الوجود واللاوجود — وانه يعدم نفسه بالنسبة إلى المسؤول منتزعاً نفسه من الوجود ابتغاء إمكان ان يخرج من ذاتـــه إمكان اللاوجود . وهكذا فمع السؤال تدخل جرعة معينة من السلبية في العالم : اننا نرى العدم يلون العالم ، ويلتمع عـــلى الأشياء . لكن في

نفس الوقت يصدر السؤال عن السائل الـــذي يبرر نفسه ، في وجوده بوصفه سائلا ، إنتزاع نفسه من الوجود . إنه إذن ، بحكم تعريفه ، عملية انسانية . وهكذا يتبدى الإنسان ، على الأقل في هذه الحـــالة ، كموجود يفتح العدم في العالم ، من حيث انه يتأثر هو نفسه باللاوجود من اجل هذه الغاية .

وهذه الملاحظات تفيدنا للاهتداء بها في فحص المسلوبات التي تحدثنا عنها من قبل . ولا شك في أنها وقائع عالية : فالمسافة ، مثـــلاً ، تفرض نفسها علينا كشيء ينبغي أن نحسب حسابـــه ، وينبغي اجتيازه بمجهود . ومع هذا فإن هذه الحقائق ذات طبيعة خاصة جداً : إنهـــا تحدد مباشرةً علاقة جوهرية بين الآنية وبين العالم . وعلاقـــات الإنسان مع العالم التي تشير إليها المسلوبات لا شأن لهـــا بالعلاقات البعدية التي تخلص من نشاطنا التجريبي . وليس الأمر ها هنا أمر علاقات « الأداتية » التي بها تنكشف الآفة ، عند هيدجر . بل كل سلب يتبدى كأحـــد الشروط الجوهرية لعلاقة « الاداتية » . فلكي تترتب كلية الوجود حولنا على هيئة أدوات ، ولكي تتقطع إلى مركبات متفاضلة يحيل بعضها إلى بعض ويمكن أن تفيد، فيجب أن ينبثق السلب ، لا كشيء بين أشياء، بل كباب مقوليّ يهيمن عـــلى الترتيب ، وعلى توزيع كتل الوجود الكبرى بين أشياء . وهكذا فإن انبثاق الإنسان وسط الوجود الذي يخلع عليـــه يجعل العالم ينكشف . لكن اللحظة الجوهرية الأصلية لهـــذا الانبثاق هي السلب . وهكذا نكون قد بلغنا الحد الأول لهذه الدراسة ، وهـــو أن الإنسان هـــو الموجود الذي به يأتي العدم إلى العالم . لكن هذا السؤال يثير سؤالاً آخر : ماذا ينبغي أن يكون عليه الإنسان في وجود من أجل أن يأتي العدم إلى الوجود بواسطته ؟

إن الوجود لا يمكن أن يولّد إلا الوجود ، وإذا شُمل الإنسان في عملية التوليد هذه ، فلن يخرج منه غير الوجود . فإن كـان لا بد أن

يكون في وسعه التساؤل عن هذه العملية ، أي جعلها موضوع السؤال، فلا بد أن يكون في وسعه أن يحتفظ به تحت بصره كمجموع ، أي أن يضع نفسه خارج الوجود ، ولهذا يضعف التركيب الوجودي للوجــود. ومع ذلك فــلم يقيض للآنية أن تُعْدِم ، ولو موقتاً ، كتلة الوجود الموضوعة في مواجهتها . وما تستطيع تغييره هو علاقتها مع ذلك الموجود. فعندها ان ابعاد الموجود الجزئي معناه خروجها هي بالنسبة الى هــذا الموجود . وفي هذه الحالة تندّ عنه ، وتصبح بمنأى عنه،ولا تستطيع أن تؤثر فيه ، وتنسحب إلى ما وراء عدم . وهذه الإمكانية التي للآنية ، إمكانية إفراز عدم يعزلها ، قد سماهـــا ديكارت ، متأسّياً بالرواقيين ، باسم هو : **الحرّية** . لكن الحريـــة ها هنا ليست إلا مجرد لفظ . فإذا شئنا النفوذ في هذه المسألة ، فينبغي ألا نقع بهذا الجواب ، بــل علينا ان نتساءل الآن : ماذا ينبغي أن تكون عليه الحرية الإنسانية ، إذا كان العدم ينبغي أن يأتي إلى العالم عن طريقها ؟

ليس من الميسور بعدُ أن نعالج مشكلة الحرية بكل تمامها [١] . ذلك أن ما قمنا به حتى الآن قد بيّن بوضوح أن الحرية ليست ملكة للنفس الإنسانية يمكن البحث فيها ووضعها منعزلةً،وما كنا نسعى لتحديده هـو وجود الإنسان بوصفه شرطاً لظهور العدم ، ووجوده هذا قد ظهر لنـا أنه حرية.وهكذا فإن الحرية،كشرط مطلوب لإعدام العدم ليست خاصية تنتسب ، ضمن خصائص أخرى ، إلى ماهية الوجود الإنساني . وقـد بيّنا من ناحية أخرى أن علاقة الوجود بالماهية ليست عند الإنسان شبيهة بها عند أشياء العالم . ذلك أن الحرية الإنسانية تسبق ماهيـــة الانسان وتجعلها ممكنة ، وماهية الموجود الانساني في حـــال تعلقٍ في حريته . فما نسميه حرية من المستحيل إذن أن نميّزه من وجـــود « الآنية » . فالإنسان لا يكون **أولاً** من أجل أن يكون حـــراً **فيما بعد** ، فليس ثم

(١) راجع القسم الرابع ، الفصل الاول .

فارق بين وجود الانسان و « كونه حراً » . فلا يتعلق الأمر هنا بمواجهة مسألة لا يمكن علاجها علاجاً مستقصى إلا على ضوء إيضاح دقيق للوجود الإنساني ؛ بل علينا أن نعالج الحرية في ارتباطها مع مشكلة العدم وبالقدر الدقيق الذي به تكون شرطاً لظهوره .

والأمر الذي يتبيّن أولاً بجلاء هو أن الآنية لا يمكن أن تنتزع نفسها من العالم – في السؤال ، والشك المنهجي والشك الارتيابي ، و «الايوخية» – إلا إذا كانت بطبعها انتزاعاً من نفسها . وهو ما أدركه ديكارت الذي أسس الشك على الحرية مقراً لنا بإمكان تعليق أحكامنا .– وبعده ألان Alain . وبهذا المعنى أيضاً يؤكد هيجل حرية العقل ، بالقدر الذي به العقل (أو الروح) هو التوسُّط ، أي السالب . كما أن من بين اتجاهات الفلسفة المعاصرة أن ترى في الشعور الإنساني نوعاً من الفرار من الذات : فهذا هو معنى العلو عند هيدجر ؛ والاحالة عند هسرل وبرنتانو تتصف من عدة نواحٍ بأنها نوع من الانتزاع من الذات. لكننا لا ننظر بُعد إلى الحرية على أنها تركيب داخلي للشعور : إذ تعوزنا الآن الأدوات والتكنيك الذي يمكّننا من تنفيذ هذا . وما يهمنا حالياً هو عملية زمانية ، لأن التساؤل هو سلوك ، وكذلك الشك : إنه يفترض أن الموجود الإنساني يقوم أولاً في حضن الوجود وينتزع نفسه منه بعد ذلك بواسطة تراجع معدِم . فنحن إذن انما ننظر حيناً في علاقته مع الذات خلال عملية زمانية كشرط للإعدام . وإنما نريد أن نبين فقط أنه بتشبيه الشعور بتوالٍ عليّ متصل بغير انقطاع نحن نحوله إلى ملاء من الوجود ، وبالتالي ، كلية لا محدودة من الوجود ، كما يدل على ذلك عبث محاولات النزعة الجبرية النفسانية من اجل التخلص من الجبرية الكلية وتكوين سلسلة مستقلة قائمة برأسها . فحجرة الغائب ، والكتب التي تصفّحها ، والاشياء التي مسّها ليست ، بنفسها ، غير كتب وأشياء ، أي أمور واقعية مليئة : والآثار التي تركها لا يمكن تمييزها كآثار له إلا

في داخل موقف وضع نفسه فيه كغائب ؛ فالكتاب الملتوي الزاوية ، المستعمَل الصفحات، ليس بنفسه كتاباً تصفّحه بطرس ، أو لم يتصفحه: إنه مجرد مجلد صفحاته مستعملة منهوكة ، لا يمكن أن يحيل إلا إلى نفسه أو إلى أشياء حاضرة، وإلى النور الذي يضيئه ، والمنضدة التي تحمله، إذا عددناه المبرر الحاضر والعالي لإدراكي أو كتيار تركيبي منظم لانطباعاتي الحسية . ولا يجدي أن نذكر هنا ترابطاً بالاقتران ، كما فعل أفلاطون في « فيدون » الذي أظهر صورة للغائب على هامش إدراك القيثارة أو الكينّارة التي مسها . هذه الصورة إذا ما نظرنا إليها في نفسها وبروح النظريات الكلاسيكية ، هي نـــوع من الملاء ، إنها واقعة نفسية عينية ووضعية . وتبعاً لذلك فإن من الواجب أن نصدر عليها حكماً سالباً ذا وجهين : ذاتياً ، للدلالة على أن الصورة **ليست** إدراكـــاً — وموضوعياً من أجل إنكار أن بطرس هذا الذي أكوّن صورة عنه حاضر هناك الآن. وتلك هي المشكلة المشهورة الخاصة بخصائص الصورة الصحيحة ، الـــتي شغلت علماء النفس طويلاً ، من تين حتى اسبايبه Spaier . والترابط ، كما هو ظاهر ، لا يقضي على المشكلة : إذ أنها تعود من جديـــد في المستوى التأملي (الانعكاسي) . لكنها على كل حال تتطلب سلباً ، أي على الأقل تراجعاً معدماً للشعور بإزاء الصورة المدركة على أنهـــا ظاهرة ذاتية ، من أجل وصفها على أنها ليست غير ظاهرة ذاتية . ولقـــد حاولت في موضع آخر (١) أن أبين أننا إذا وضعنا **أولاً** الصورة على أنها إدراك متوالد من جديد ، فمن المستحيل تماماً تمييزهـــا **بعد ذلك** من الإدراكات الفعلية . والصورة ينبغي أن تتضمن في تركيبها موضوعـــاً معدمـــاً . وهي تتركب كصورة بوضع موضوعها على أنه موجود في **مكان آخر أو غير موجود** . فهي تحمل في نفسها سلباً مزدوجاً : إنهـــا

---

(١) « التخيل » ؛ عند الناشر ألكان ، باريس ١٩٣٦ .

إعدام للعالم اولاً (بوصفه ليس العالم الذي يقدم الآن على شكل موضوع حاضر للإدراك الموضوع المقصود في الصورة)، واعدام الموضوع الصورة بعد ذلك (بوصفه موضوعاً على أنه غير حاضر) وفي نفس الوقت إعدام لذاتها (بوصفها ليست عملية نفسية عينية مليئة). وعبثاً يهيب المرء — من أجل تفسير أني أدرك غياب بطرس عن الغرفة — بتلك « المقاصد الخاوية » التي يتحدث عنها هسرل، والتي تكون شطراً كبيراً من الإدراك. فالواقع أن ثم بين المقاصد الإدراكية المختلفة علاقات **تبرير** (لكن التبرير ليس هو السببية)، وبين هذه المقاصد مقاصد مليئة، أي مملوءة بما تقصده، وأخرى خاوية. لكن لما كانت المادة التي يُفرض فيها أن تملأ المقاصد الخاويــة **ليست بشيء**، فلا يمكن أن تكون هي التي تبررها في تركيبها. ولما كانت المقاصد الأخرى مليئة، فإنها لا تستطيع أن تبرر المقاصد الخاوية بوصفها خاوية. ومن ناحية أخرى فإن هذه المقاصد طبائع نفسية، ومن الخطأ النظر إليها على غرار الأشياء، أو على غرار الأوعية، التي تعطى أولاً، ويمكن، بحسب األأحوال، أن تكون ملأى أو خاوية وهي بطبعها يستوي لديها ان تكون ملأى و خاوية. ويظهر أن هسرل لم ينج دائما من هذا الوهم الشيئيء. فالقصد، من اجل ان يكون خاوياً، ينبغي أن يكون شاعراً بنفسه أنه خاوٍ، خاوٍ خصوصاً من المادة التي يقصدها. والقصد الخاوي يتألف على انه خاوٍ بالقــدر الذي به يضع المادة غير موجودة أو غائبة. وبالجملة فإن القصد الخاوي هو شعور بالسلب يعلو على نفسه نحو موضوع يضعه بوصفه غائباً أو غير موجود. وهكذا فإن غياب بطرس، مهما يكن التفسير الذي نقدم عنه، يحتاج، من أجل أن يشاهَد أو يشعَر به، إلى لحظة سالبة بها الشعور يتكون على أنه سلب، مع غياب كل تحدد سابق. فبتصوري اعتماداً على ادراكي للغرفة التي كان يسكنها من لم يعد موجوداً في الغرفــة، فإني بالضرورة مقود إلى القيام بفعل من أفعال الفكر لا تستطيع أيّة حالة سابقة أن تحدده أو تبرره، وبالجملة إلى أن أحدث في نفسي قطيعة مع

الوجود . ومن حيث أني أستخدم دائماً سلوباً من أجل عزل موجودات وتحديدها ، أي من أجل التفكير فيها ، فإن توالي « مشاعري » هو انفصال مستمر من جانب المعلول بالنسبة الى العلة ، لأن كل عملية معدمة تقتضي ألا تستمد مصدرها إلا من ذاتها . ومن حيث أن حالتي الراهنة ستكون بمثابة امتداد لحالتي السابقة ، فإن كل صدع يمكن ان يندس فيه السلب سيكون مغلقاً تماماً . وكل عملية نفسية للإعدام تتضمن إذن انقطاعاً بين الماضي النفسي المباشر وبين الحاضر . وهذا الانقطاع هو العدم . وقد يقال إنه لا يزال ثم إمكان للتضمن المتوالي بين العمليات المعدمة . فمشاهدتي لغياب بطرس يمكن أيضاً أن تكون عاملاً فعالا في أسفي على عدم رؤيته ؛ وأنت لم تستبعد إمكان حتمية الإعدامات . لكن ، فضلا عن أن الإعدام الأول للسلسلة يجب بالضرورة أن يُنتزع من العمليات الإيجابية السابقة ، فماذا يمكن ان يعني تبرير العدم بالعدم؟ إن الموجود يمكن أن **ينعدم** باستمرار ، لكن بالقدر الذي به ينعدم فإنه يتخلى عن كونه الأصل في ظاهرة أخرى ، حتى لو كانت إعداما ثانياً .

بقي ان نفسر هذا الفصل وهذا الانفصال بين المشاعر الذي هو شرط لكل سلب. إننا لو نظرنا إلى الشعور السابق منظوراً اليه كتبرير ، فإننا نرى في الحال بكل جلاء انه لم يأت شيء ليندس بين هذه الحالة والحالة الراهنة. ولم يكن ثم صدع في الاتصال داخل تيار المرور الزماني: وإلا عدنا إلى التصور غير المقبول الخاص بقابلية تقسيم الزمان والنقطة الزمنية او الآن كحد للقسمة . ولم يكن ثم أيضاً انفصال مفاجيء لعنصر معتم لفصل السابق من اللاحق مثلما يشطر حد السكين الثمرة إلى نصفين. ولا يكون ثم **اضعاف** للقوة المبررة للشعور السابق : بل تظل كما هي ، ولا تفقد شيئاً من أهميتها العاجلة . وما يفصل السابق عن اللاحق هو **لا شيء** . وهذا اللاشيء لا يمكن اجتيازه ، لأنه ليس بشيء ؛ لأنه

في كل عقبة تجتاز ، يوجد موجب يتقدم على انه يجب تجاوزه . لكن في الحالة التي تعنينا هنا ، عبثاً نحاول البحث عن مقاومة يُطلب التغلب عليها ، وعقبة يطلب اجتيازها . والشعور السابق هو دائماً **هناك** (وإن كان ذلك مع وصفه بالماضي) ، وهو يقيم دائماً علاقة تفسير مع الشعور الحاضر ، لكن على أساس هذه العلاقة الوجودية ، فإنه يُستبعد من العمل ، ويلقى به خارج التيار ، ويوضع بين أقواس ، تماماً كما بالنسبة إلى من يمارس عملية « الايوخيه » الفينومينولوجية ، العالم خارجه وداخله يوضع بين أقواس . وهكذا فإن الشرط من اجل ان يكون في وسع الآنيه ان تنكر كل العالم او جزءاً منه ، هو ان تحمل العدم في داخلها بوصفه **اللاشيء** الذي يفصل حاضرها من كل ماضيها . لكن هذا ليس كل شيء بعد ، لأن هذا اللاشيء لن يكون له بعد معنى العدم : توقعاً للوجود يظل غير مسمى ، ولا يكون شعوراً بوقف الوجود ، سيأتي من خارج الشعور ويكون أثره هو تقسيمه إلى شطرين ، بإعادة إيلاج العتمة في داخل هذا الإشراق المطلق [١] . وفضلا عن ذلك فإن هذا اللاشيء لن يكون أبداً سالباً . فقد رأينا من قبل ان العدم أساس السلب لأنه يخبئه في داخله ، لأنه السلب بوصفه الوجود . فيجب إذن ان يتكون الوجود الواعي بالنسبة إلى ماضيه كأنه مفصول عن الماضي بواسطة عدم ؛ ويجب ان يكون شعوراً بهذا القطع للوجود ، لا تظاهرة يخضع لها : كتركيب شعوري . والحرية هي الموجود الإنساني وقد وضع ماضيه خارج العمل بافراز عدمه هو . ولنفهم ان هذه الضرورة الأولية لأن يكون عدم نفسه لا تظهر للشعور في فترات متقطعة وبمناسبة سلوب فردية : بل لا توجد في الحياة النفسية لحظة لا تظهر فيها المسالك السالبة او المتسائلة ، على هيئة تراكيب ثانوية على الأقل ؛

---

(١) راجع المقدمة : ٣

والشعور يظل دائماً كإعدام لماضيه .

وقد يخيل إلى البعض ان من الممكن ان يعترض علينا هنا باعتراض طالما استخدمناه نحن مراراً : إذا كان الشعور المعدم لا يوجد إلا كشعور بالإعدام ، فيجب ان يكون من الممكن تحديد ووصف حالة مستمرة للشعور ، حاضرة كشعور ، وتكون بمثابة شعور بالإعدام . فهل يوجد هذا الشعور ؟ هذا هو السؤال الجديد المطروح هنا : إذا كانت الحرية هي وجود الشعور ، فإن هذا الشعور يجب ان يكون شعور الحرية . فما هو الشكل الذي يتخذه هذا الشعور بالحرية ؟ في الحرية يكون الموجود الإنساني هو ماضيه الخاص (وكذلك مستقبله الخاص) على شكل إعدام . فإن لم تكن التحليلات التي قمنا بها قد أضلتنا ، فلا بد ان يوجد بالنسبة إلى الموجود الإنساني بوصفه شاعراً بالوجود ، نوع من الموقف في مواجهة ماضيه ومستقبله بوصفه هذا الماضي وهذا المستقبل وبوصفه ليس إياهما . ويمكن ان نقدم عن هذا السؤال جواباً مباشراً : في القلق يشعر الإنسان بحرية ، او إذا شئنا ، القلق هو حال وجود الحرية كشعور بالوجود ، وفي القلق تكون الحرية في وجودها المتسائل عن ذاته .

وكيركجور ، وهو يصف القلق قبل الخطيئة ، ينعته بأنه قلق على الحرية . ولكن هيدجر ، ونحن نعلم كم تأثر بكيركجور [1] ، يرى على العكس من ذلك ان القلق إدراك للعدم . ويبدو لنا ان هذين الوصفين للقلق ليسا متناقضين فيما بينهما : بل كل منهما يقتضي الآخر .

وعلينا ان نقرر أولاً ان الحق هو ما قاله كيركجور : فإن القلق يتميز من الخوف من حيث ان الخوف خوف من الكائنات في العالم ، بينما القلق قلق على الذات (الأنا) . والدوار قلق بالقدر الذي به أخشى

---

(١) جان ﭬال : « دراسات كيركجوردية » : كيركجور وهيدجر .

لا ان أسقط في الهاوية بل ان القي بنفسي فيها . والموقف الذي يثير الخوف من حيث انه قد يغير حياتي من الخارج ويغير وجودي يثير القلق بالقدر الذي به أرتاب في ردود فعلي من هذا الموقف . فإعداد المدفعية قبل الهجوم يمكن ان يثير الخوف في نفس الجندي الذي يعاني الضرب بالقنابل ، لكن القلق يبدأ عنده حينما يحاول ان يحذر مقدماً مسلكه بإزاء الضرب حينما يسائل نفسه ما إذا كان سيستطيع الثبات . وبالمثل فإن الجندي المستنفر الذي يلحق بمعسكره في بداية الحرب يمكن في بعض الأحوال ان يشعر بخوف الموت ؛ لكنه غالباً ما يكون « خائفاً من الخوف » ، أي انه يقلق من نفسه . وفي معظم الأحوال نجد ان المواقف الخطرة او المهددة ذوات أوجه : فإنها تدرك من خلال شعور بالخوف ، او شعور بالقلق تبعاً للنظر إلى الموقف على انه يؤثر في الإنسان او إلى الإنسان على انه يؤثر في الموقف . والرجل الذي يتلقى ضربة شديدة ، كأن يفقد في تدهور مالي جزءاً كبيراً من أمواله ، يمكن ان يخاف من الفقر المهدِّد . وسيقلق في اللحظة التالية ، حينما يصيح وقد لوى يديه بعصبية (وهذا رد فعل رمزي ضد الفعل الذي فرض نفسه ولكنه يظل بعدُ غير محدد) : « ماذا سأعمل ؟ لكن ماذا سأعمل ؟ » وبهذا المعنى فإن الخوف والقلق يستبعد كلاهما الآخر ، ما دام الخوف فزعاً غير واع من العالي والقلق فزعاً واعياً من الذات ، أحدهما ينشأ من تحطيم الآخر ، والعملية المعتادة في الحالة التي أتينا على ذكرها هي انتقال مستمر من الواحد إلى الآخر . لكن توجد أيضاً مواقف فيها يظهر القلق محضاً ، أي غير مسبوق ولا متبوع بالخوف . فمثلا لو رقيت إلى مرتبة جديدة وكلفت بمهمة دقيقة مغرية ، فمن الممكن ان أقلق من فكرة كوني لن استطيع القيام بأعباء هذه المهمة ، دون ان يكون عندي ادنى خوف من نتائج إخفاقي الممكن .

فما معنى القلق ، في الأمثلة المختلفة التي أوردناها ؟ لنعد إلى مَثَل

الدوار . إن الدوار يعلن عن نفسه بالخوف : فأنا على طريق ضيق بغير حاجز على طول هاوية . وهذه الهاوية تتبدى لي على أن من الواجب تجنُّبها ، وتمثُّل خطر الموت . وفي نفس الوقت أدرك بعض الأسباب الناجمة عن الحتمية الكلية التي يمكن أن تحوّل تهديد الموت هذا إلى واقع : إذ يمكن أن أنزلق على حجر وأن أسقط في الهاوية ، وتربة الطريق الهشّة يمكن أن تتداعى من تحت أقدامي . وخلال هذه التنبوءات كلها ، أعطى نفسي كشيء ، وأكون سلبياً بالنسبة إلى هذه الممكنات . إنها تأتي إليّ من الخارج ، من حيث أنني أنا أيضاً موضوع من موضوعات العالم ، خاضع للجاذبية الكلية ، فإن هذه ليست ممكناتي أنا . وفي هذه اللحظة يظهر **الخوف** الذي يمسك بي ابتداءً من الموقف بوصفه عالياً قابلاً للتحطم في وسط العاليات ، وبوصفه موضوعاً ليس فيه الأصل في اختفائه المقبل . ورد الفعل سيكون تأملياً : فسآخذ حذري من حجارة الطريق ، وأبتعد عن حافة الطريق قدر المستطاع . وأحقق نفسي نابذاً بكل قواي الموقف الذي يهدّدني ، وأضع أمامي عدداً من المسالك المقبلة المقصود بها إبعاد أخطار العالم عن نفسي . وهذه المسالك هي امكانياتي . فأنجو من الخوف بأن أضع نفسي على مستوٍ فيه تحل إمكانياتي الخاصة محلّ الاحتمالات العالية التي لم يكن للنشاط الإنساني فيها أي مكان . لكن هذه المسالك ، لأنها إمكانياتي ، لا تبدو لي انها تتحدد بأسباب غريبة . وليس فقط من غير المؤكد أنها فعّالة ، بل خصوصاً ليس من المؤكد تماماً أنها ستتخذ ، لأنها ليست بذات وجود كافٍ بنفسها ؛ ومن الممكن أن نقول ، مسيئين استعمال كلمة لباركلي ، إنّ « وجودها وجود مُمْسَك ؛ » وأن « إمكان وجودها ليس إلاّ وجوب الإمساك بها [١] » . ومن هنا فإن إمكانها شرطه الضروري هو إمكان

---

(١) سنعود الى الممكنات في القسم الثاني من هذا الكتاب .

المسالك المتناقضة (**عدم** الانتباه إلى حجارة الطريق ، العَدْو ، التفكير في شيء آخر) وإمكان المسالك المضادة (القذف بنفسي في الهاوية) . والممكن الذي أجعله ممكني العيني لا يمكن أن يظهر أنه ممكني إلا ببروزه على أساس مجموع الممكنات المنطقية التي يقتضيها الموقف . لكن هـذه الممكنات المرفوضة ، بدورها ، ليس لها وجود غير « كونها مُمْسَك بها » ، وأنا الذي أسندها في الوجود ، وبالعكس فإن عـدم وجودها الحاضر هو « عدم وجوب الامساك بها » . وليس ثم علـة خارجية تستبعدها . وأنا وحدي المصدر الدائم لعدم وجودها ، وأنخرط فيها ؛ ولإظهار ممكني أضع سائر الممكنات ابتغاء إعدامها . وهذا لن يحدث القلق إذا استطعت أن أدرك نفسي في علاقاتي مع هذه الممكنات كعلة تنتج معلولات . وفي هذه الحالة فإن المعلول المحدد بأنه ممكني سيكون متعيّناً بدقة . لكنه سيتوقف حينئذ عن أن يكون **ممكنا** ، ويصبح فقط أمراً قادماً (مقبلاً) . فـإذا أردت إذن أن أتجنب القلق والدوار ، فيكفي أن أستطيع تأمـل الدوافع (غريزة البقاء ، الخوف السابق ، الخ) التي تحملني على رفض الموقف المنظور كمحدّد لسلوكي السابق ، على نحو ما يكون الحضور في نقطة معينة لكتلة معلومة محدّداً للمسارات التي تقوم بها الكتل الاخرى : ويجب أن أدرك في نفسي حتمية نفسانية دقيقة . ولكني أقلق لأن مسالكي ليست غير ممكنات ، ومعنى هذا أنني مع تأليف مجموعة من البواعث الدافعة إلى رفض هـذا الموقف ، فإني أدرك في نفس الوقت هذه البواعث على أنها غير فعّالة بدرجة كافية . وفي نفس اللحظة التي أدرك فيها نفسي كفزع من الهاوية ، فإن لديّ الشعور بهذا الفزع على أنه غير محدّد بالنسبة إلى سلوكي الممكن . وهذا الفزع ، بمعنى من المعاني ، يستدعي مسلك الحيطة ، إنه في ذاته مخطط لهذا السلوك ، وبمعنى آخر نجده لا يصنع التطورات التالية لهذا المسلك إلا كممكنات ، لأنني لا أدركه **كسبب** لهذه التطورات التالية ، بـل

كاقتضاء ، ونداء ، الخ . وقد رأينا أن الشعور بالوجود هــو وجود الشعور . ولا يتعلق الأمر هنا بتأمل يمكن أن أقوم به بعد لأي ، تأمل لفزع تكوّن فعلاً : إنه وجود الفزع من الظهور لنفسه بأنه ليس علة المسلك الذي يقتضيه . وبالجملة ، فمن أجل تجنب الفزع الذي يسلم إليّ مستقبلاً عالياً محدّداً بدقة فاني ألوذ بالتأمل ، ولكن هــذا ليس من شأنه أن يقدم إليّ غير مستقبل غير محدّد . ومعنى هــذا أني بتكوين مسلك معين على أنه **ممكن** ، ولأنه هو **ممكني** ، فإني أدرك أنه ليس ثم شيء يمكن أن يرغمني على اتخاذ هذا المسلك . ومع ذلك فاني هناك في المستقبل ، وإلى هــذا المستقبل سأصير عند منعطف الطريق باذلاً كل جهدي ، وبهذا المعنى فان ثم علاقة بين مستقبلي وحاضري . لكن في حضن هذه العلاقة اندسّ العدم : إني لست من سأكونه . أولاً لست إياه لأن ثمت زمناً يفصلني عنه . وثانياً لأن ما أنا هــو ليس الاساس فيما سأكونه . وأخيراً لأنه ليس ثم موجود حاضر يمكنه أن يحدّد بدقة ماذا سأكون . لكن لما كنت بالفعل ما سأكونه (وإلا لما اهتممت بأن أكون كذا أو كذا) فاني من سأكونه على نحو ما لا أكونه . ومن خلال فزعي فاني أحمَل نحو المستقبل ، وهو ينعدم من حيث أنه يؤلف المستقبل بوصفه ممكناً . والشعور بأن المرء هو مستقبله على نحو ما ليس يكونه هو ما نسميه باسم **القلق** . وإعدام الفزع **كباعث** ، من نتيجته تقوية الفزع **كحالة** ، يعادله ايجابياً ظهور مسالك اخرى (خصوصاً مسلك الإلقاء بالنفس في الهــاوية) بوصفها مسالكي الممكنة . فان لم يرغمني شيء على إنقاذ حياتي ، فلا شيء يمنعني من الالقاء بنفسي في الهاوية . والمسلك الحاسم ينشأ عن أنا ، لستُ بعدُ إياه . وهكذا فان الأنا الذي هو أنا يتوقف في ذاته على الانا الذي ليس هو بعدُ أنا ، بالقدر الدقيق الذي به الأنا الذي لست إياه بعد لا يتوقف على الأنا الذي هو أنا . والدوار يبدو أنه إدراك هذا التوقف . إني أقترب من الهاوية ونظراتي

تبحث عن أناي في أعماقها . وابتداءً من هذه اللحظة فـــاني ألعب بامكانياتي . وعيوني ، وهي تتصفح الهاوية من أعلى إلى أسفل ، تحاكي سقوطي الممكن وتحققه رمزياً ؛ وفي نفس الوقت فـــان مسلك الانتحار، من حيث أنه يصبح ممكني أنا الممكن يُظهِر بدوره بواعث ممكنة على اتخاذه (الانتحار يوقف القلق) ولحسن الحظ فان هذه البواعث بدورها، لأنها بواعث ممكن ، يتبدى انها غير فعّالة ، وغير محدّدة : انها لا تستطيع أن **تحدث** الانتحار كما أن فزعي من السقوط لا يمكن أن يحملني على تجنبه . وهذا القلق المضاد هو الذي يوقف القلق ، عامةً ، بتحويله إلى عدم تصميم . وعدم التصميم ، بدوره ، يدعو إلى التصميم والقرار: فيبتعد المرء بسرعة عن حافة الهاوية ويستأنف سبيله .

والمثل الذي أتينا على تحليله قد بيّن لنا مـــا يمكن أن نسميه باسم « القلق على المستقبل » . ويوجد نوع آخر : هو القلق على الماضي . إنه قلق المقامر الذي قدر بإخلاص وحرية أنه لن يقامر بعدُ ، وحين يقترب من المفرش الأخضر يرى أن كل عزائمه قـــد « ذابت » . وكثيراً ما وصفت هذه الظاهرة كما لو كانت مشاهـــدة منضدة القمار توقظ فينا ميلاً دخل في تنازع مع عزمنا السابق وينتهي الأمر باقتيادنا الى المقامرة رغم هذا العزم . ومثل هذا الوصف ، فضلاً عن كونـــه مصوغاً في كلمات مختارة وأنه يملأ النفس بقوى متعارضة (وهذا على سبيل المثال ما يسميه الأخلاقيون باسم « صراع العقل ضـــد العواطف والأهواء ») ، فإنه **لا** يغير الوقائع . والواقع – ورسائل دوستويفسكي شاهد على ذلك – ليس فينا شيء يشبه **المناظرة** الباطنة كما لو كان علينا أن نزن بواعث ودوافع قبل أن نقرر . والقرارات السابقة الخاصة بعدم « المقامرة بعدُ » لا يزال قائماً ، وفي معظم الأحوال نجد أن المقامر وقد وضع أمام منضدة القمار يعود الى القمار ليطلب منه النجدة : لأنه لا يريد أن يقامر بعدُ ، أو لأنه اتخذ قراراً بعدم المقامرة بعدُ فإنـــه

يعتقد في فعالية هذا القرار . لكن ما يدركه حينئذ في القلق هو انعدام فعالية القرار الذي اتخذه . نعم إن القرار لا يزال قائماً هناك ، لكنه تحجّر ، ولا أثر له ، تجووز من كوني على شعور به . إنه لا يزال بعد إياي ، بالقدر الذي به أحقق باستمرارٍ هويتي مع نفسي خلال التيار الزمني ، لكني ليس بعدُ إياي من حيث أنه **من اجل** شعوري . أني أتفاداه ، وهو يقصِّر عن أداء المهمة التي كلفته بها . وهنا أيضاً أكون إياها على نحو ألا أكون . فما يدركه المقامر في هذه اللحظة هو الانقطاع المستمر للجبرية ، والعدم الذي يفصله عن نفسه : كم كان بودي ألا أقامر ، بل كان عندي بالأمس توجس تركيبي من الموقف (الإفلاس المهدِّد ، قنوط أهلي) وكأنه **يمنعني** من المقامرة . وبدا لي أني ألّفت هكذا نوعاً من **الحاجز الفعلي** بين المقامرة وبين نفسي ، وهأنذا أتبين فجأة أن هذا التوجس التركيبي لم يعد بعد غير ذكرى لفكرة ، ذكرى لعاطفة : ولكي تأتي لمساعدتي من جديد ، لا بد لي أن أصنعها من العدم وبحرية ؛ إنها ليست إلا أحدى إمكانياتي ، كما أن المقامرة إمكانية هي الأخرى ، لا أكثر ولا أقل . وهذا الخوف من إزعاج أسرتي ، ينبغي عليَّ أن أستيقظ وأن أعيد صنعه من أجل أن أعيشه ، إنه واقف خلفي كأنه شبح بلا عظام ، يتوقف عليَّ أنا وحدي أن أهبه لحمي . إني وحدي عارٍ كما كنت بالأمس أمام الإغراء ، وبعد أن شيدت بصبرٍ سدوداً وأسواراً ، وبعد أن حصدت نفسي في الدائرة السحرية لقرارٍ ، تبينت بقلق أنه **لا شيء** يمنعني من المقامرة . وهذا القلق **هو انا** ، لأني برفعي الى الوجود كشعور بالوجود أجعل أني لست ذلك الماضي المؤلف من القرارات الطيبة الذي هو أنا .

وعبثاً يُعترض بأن هذا القلق شرطه الوحيد هو الجهل بالجبرية النفسانية الكامنة : فإني جزع لأني لا أعرف الدوافع الحقيقية والفعالة التي تحدّد فعلي ، في ظل اللاشعور . فمن الممكن أن نجيب عن هذا الاعتراض

بأن القلق لم يبدُ لنا **كبرهان** على الحرية الإنسانية ؛ بل هـــذه تقدمت الينا كشرط ضروري للتساؤل . وإنما أردنا فقط أن نبين أنـــه يوجد شعور نوعي بالحرية ، وقد أردنا أن نبين ان هذا الشعور هو القلق . ومعنى هذا أننا أردنا أن نقرر القلق في تركيبه الجوهري كشعور بالحرية . ومن هذه الناحية فإن وجود حتمية نفسانية لا يمكن أن يفنّد نتائـــج وصفنا : فإما أن القلق جهل مجهول بهذه الحتمية — وفي هذه الحالة فإنه يدرك نفسه فعلاً أنه حرية — وإما أن ندعي أن القلق شعور بالجهل بالعلل الحقيقية لأفعالنا . فينشأ القلق في هذه الحالة من كوننا نشعر ، في أعماق أنفسنا ، ببواعث مروعة تدفع فجأة الى أعمال آثمة . لكننا في هـــذه الحالة نبدو لأنفسنا فجأة كأشياء في العالم ونكون نحن بالنسبة الى أنفسنا موقفنا العالي . هنالك يختفي القلق ليخلي مكانه للخوف ، لأن الخوف هو الادراك التركيبي للعالي بوصفه مخيفاً .

وهذه الحرية ، التي تنكشف لنا في القلق ، يمكن أن تتميّز بوجود ذلك اللاشيء الذي يندسُّ بـــين البواعث والفعل . فليس لأني حرّ يندّ فعلي عن تعيين البواعث ، بل على العكس تركيب البواعث بوصفها غير فعّالة هو الشرط في حريتي . وإذا تساءلنا ما هذا **اللاشيء** الذي يؤسس الحرية ، فإننا نجيب قائلين إنه ليس من الممكن وصفه ، لأنه ليس بشيء ، لكن يمكن على الأقل بيان معناه ، من حيث أن هـــذا اللاشيء كان موجوداً بواسطة الموجود الانساني في علامات مع نفسه . وهو يناظر ضرورة الباعث ألا يظهر كباعث إلا على أنه علاقة مضايفة للشعور بالباعث . وبالجملة ، فمنـــذ أن تخلى عن افتراض مضمونـــات للشعور ، فينبغي أن نقرّ بأنه ليس ثم باعث أبداً **في** الشعور : إنه فقط **من أجل** الشعور . ولأن الباعث لا يمكن أن ينبثق إلا كظهور فإنـــه يكون غير فعّال. صحيح أنه ليست له خارجية الشيء الزماني المكاني ، بل ينتسب دائماً الى الذاتية ، ويُدرك على أنـــه ملكي ، لكنه بطبعه

علوٌ في المحايثة والشعور يندّ عنه بمجرد وضعه ، لأن عليه الآن ان يهبه معناه واهميته . وهكذا فإن **اللاشيء** الذي يفصل الباعث عن الشعور يتميّز بأنه علوٌ في المحايثة ؛ والشعور بأحداثه لنفسه كمحايثة يعدم اللاشيء الذي يجعله يوجد لنفسه كعلوّ . لكننا نشاهد أن هذا العدم ، الذي هو شرط في كل سلب عالٍ ، لا يمكن أن يوضح إلا ابتداءً من إعدامين آخرين أصليين ، ١ – فالشعور ليس باعث نفسه من حيث أنه خالٍ من كل مضمون . وهذا يحيلنا الى تركيب مُعدم للكوجيتو السابق على التأمل ؛ ٢ – والشعور يكون في مواجهة ماضيه ومستقبله كما هو في مواجهة ذاته على نحو أنه ليس بكون . وهذا يحيلنا الى تركيب مُعدِم للزمانية .

لا يمكن النظر في إيضاح هذين النمطين من الإعدام : فإننا لا نملك الآن الأدوات الضرورية لذلك . ويكفي أن نحدد أن التفسير النهائي للسلب لا يمكن أن يعطى خارج وصف الشعور بالذات والزمانية .

وما ينبغي ملاحظته هنا هو أن الحرية التي تتجلى بواسطة القلق تتميّز بإلزام متجدد أبداً بإعادة صنع **الأنا** الذي يعيّن الكائن الحرّ . فحينما بيّنا منذ قليل أن إمكانياتي مقلقة لأنه توقف عليّ أنا وحدي أن أسندها في وجودها ، فلم يكن معنى هذا أنها ناشئة عن **أنا** يُعطى أولاً وينتقل في تيار الزمان من شعور الى آخر . والمقامر الذي ينبغي عليه ان يحقق من جديد الادراك التركيبي لموقف يمنعه من اللعب يجب عليه أن يخترع من جديد **الأنا** الذي يمكنه تقدير هذا الموقف ، الذي هو « في موقف » . وهذا الأنا ، بمضمونه القبلي التاريخي ، هو **ماهية** الإنسان . والقلق ، بوصفه ظهور الحرية في مواجهة الذات يعني أنّ الإنسان ينفصل دائماً عن ماهيته بعدم . وينبغي أن نستعيد هنا كلمة هيجل : « الماهية هي ما كان » Wesen ist was gewesen ist . فالماهية هي ما كان . الماهية هي كل ما يمكن أن يشار اليه في الموجود الإنساني بالكلمات :

هذا **يكون** . وهذه الواقعة هي مجموع الخصائص التي تفسّر الفعل . لكن الفعل هو دائماً من وراء هذه الماهية ؛ إنه ليس فعلاً إنسانياً إلا من حيث أنه يتجاوز كل تفسير نقدمه ، لأن كل ما يمكن أن نشير اليه في الانسان بالعبارة : هذا يكون ، بهذا هو **قد كان** . والإنسان يحمل معه باستمرار فهماً يستبق الحكم على ماهيته ، لكنّه لهذا عينه ينفصل عنه بالعدم . والماهية هي كل ما تدركه الآنية في ذاتها بوصفه **قد كان** وهنا يظهر القلق كإدراك للذات بوصفها توجد كحالة مستمرة من الانتزاع لما هو موجود ، وبعبارة أحسن : من حيث أنها تجعل نفسها توجد كما هي . لأننا لا نستطيع أبداً أن ندرك « تجربة حية » على أنها نتيجة حيّة لتلك **الطبيعة** التي هي نحن . وجريان شعورنا يكوّن تدريجياً هذه الطبيعة ، لكنها تظل دائماً من ورائنا ، وتلاحقنا كموضوع مستمر لفهمنا المستعيد للماضي .

وهذه الطبيعة من حيث كونها مقتضى لا ملجأ فإنها تدرَك على أنها مُقلقة .

وفي القلق تقلق الحرية على نفسها من حيث أنها لا يُراغ اليها ولا يعوقها أي شيء . بقي ان الحرية قد عرفناها بأنها تركيب مستمر للموجود الانساني : فاذا كان القلق يظهرها فينبغي أن تكون حالة مستمرة لتأثري . ولكنّه على العكس من ذلك حالة استثنائية تماماً . فكيف نفسر ندرة ظاهرة القلق ؟

ينبغي أن نقرر أولاً أن المواقف الاكثر شيوعاً في حياتنا ، تلك التي فيها ندرك إمكانياتنا بما هي كذلك ، في وعن طريق التحقق الفعلي لهذه الممكنات ، لا تتجلى لنا بالقلق ، لأن تركيبها نفسه يستبعد الخوف القلِق . والواقع أن القلق هو الاقرار بامكانيته بوصفها امكانية ، أي أنها تتكون حينما يرى الشعور نفسه مقطوعاً من ماهيته بواسطة العدم ، أو مفصولاً عن المستقبل بحريته نفسها . ومعنى هذا أن عدماً معدماً ينتزع

مني كل عذر ، وفي نفس الوقت ما أقدمه على أنه وجودي المقبل هو دائماً يُعدَم ويرد إلى مرتبة الامكان البسيط لأن المستقبل الذي هو أنا يظل خارج متناولي . لكن يخلق بنا ان نلاحظ أنه في هـــذه الحالات المختلفة نكون بـــإزاء شكل زمني فيه أترقب نفسي في المستقبل ، وفيه « أعطي لنفسي موعداً في الجانب الآخر من هذه الساعة ، أو من هذا اليوم أو هذا الشهر » . والقلق هو الخوف من ألا أكون موجوداً في هذا الموعد ، بل ومن عدم الرغبة في أن أذهب إلى هـــذا الموعد . لكن من الممكن أيضاً أن أجد نفسي منهمكاً في أفعال تكشف لي عن إمكانياتي في نفس اللحظة التي فيها تحققها . فباشعال هـــذه السيجارة أعرف امكانياتي العينية ، وإذا شئنا ، رغبتي في التدخين ، وبجذبـــي هذه الورقة وتلك الريشة أعطي لنفسي كإمكان مباشر القيام بكتابة هذا المؤلَّف : وهأنذا أخذت فيها ، وإني لأكتشفها في نفسي في اللحظة التي ألقي بنفسي فيها . وفي هذه اللحظة تظلّ إمكانيتي ، لأني أستطيع في في كل لحظة أن أنصرف عن عملي ، وادفع بالكراسة ، وأدير غطاء القلم . ولكن إمكان قطع العمل يلقي بـــه في المرتبة الثانية من حيث أن الفعل الذي ينكشف لنفسي من خلال فعلي يميل إلى التبلور كشكل عالٍ ومستقل نسبياً . وشعور الانسان **وهو يفعل** هو شعور غير تأملي . إنه شعور بشيء ما ، والعالي الذي ينكشف له هو من طبيعة خاصة : إنه تركيب **يقتضيه** العالم يكشف فيه علاقات مركبة من نوع الأدواتية . ففي الفعل الذي به أرسم الحروف والجملة التي لم تتم بعد ينكشف أنها اقتضاء سلبي للكتابة . إنهـــا معنى الحروف التي أؤلفها ، ونداؤها لا يوضع موضع التساؤل ، لأني لا أستطيع أن أخط الكلمات دون أن أتجاوزهـــا إلى هذه الناحية واكتشف أنها شرط ضروري لمعنى الكلمات التي أخطها. وفي نفس الوقت وفي داخل إطار الفعل ، ينكشف مركب مشير إلى الأدوات وينتظم (الريشة — الحبر — الورق — السطور — الهامش ،

الخ) ، وهو مركب لا يمكن أن يدرَك لنفسه ، ولكنه ينبثق من حضن العلو الذي يكشف لي عن الجملة التي عليّ أن أكتبها بوصفها مقتضى سلبياً . وهكذا نجد أنه في معظم الأفعال اليومية أراني منخرطاً ، وقد قامرت واكتشفت امكانياتي بتخفيضي إياها في نفسي قبل تحقيقها كمقتضيات وحاجات ملحّة وأدوات . ولا شك في أنه في كل فعل من هذا النوع يبقى امكان وضع هذا الفعل موضع التساؤل ، من حيث أنه يحيل إلى غايات أبعد وأهم وإلى معانيها النهائية وامكانياتي الجوهرية. فمثلاً الجملة التي أكتبها هي المعنى المقصود من الحروف التي أخطها ، لكن الكتاب كله الذي أريد كتابته هو معنى الجملة . وهذا الكتاب إمكانية من أجلها يمكن ان أشعر بالقلق : انه حقاً إمكانيتي ، ولا أعرف إذا كنت سأستمر فيه غداً ؛ فغداً بالنسبة اليه يمكّن حريتي ان تمارس قوتها المُعْدِمة ، بيد ان هذا القلق يتضمن الامساك بالكتاب بوصفه امكانيتي : ولا بد لي من وضع نفسي في مواجهتها وأن أحقق علاقتي بها . ومعنى هذا أنه ليس يجب عليّ فقط أن أضع اسئلة موضوعية من نوع : « هل يجب عليّ أن أكتب هذا الكتاب ؟ » لأن هذه المسائل تحيلني إلى معانٍ موضوعية أوسع ، مثل : « هل من المناسب أن أكتبه في **هذه اللحظة** ؟ » « أليس تكراراً للكتاب الفلاني ؟» « وهل مادته ذات فائدة كافية ؟ وهل فكرت فيه لدرجة كافية ؟ » الخ ، وكل هذه معان تظل عالية وتعطى نفسها على انها خجلة من مقتضيات العالم . وحتى تقلق حريتي بسبب الكتاب الذي أكتبه ، فيجب أن يظهر هذا الكتاب في علاقته معي ، أي أنه يجب أن أكتشف ماهيتي من حيث **كنت** (كنت « مريداً كتابة هذا الكتاب » ، وقد تصورته، واعتقدت أن من الممكن أن تكون كتابته أمراً مفيداً ، ووطنت نفسي على أساس أنه ليس من الممكن أن أفهم دون ان يحسب حسابٌ لكون هذا الكتاب هو إمكانيتي الجوهرية) ؛ هذا من ناحية ؛ ومن ناحية اخرى فان العدم الذي يفصل حريتي عن هذه الماهية (لقد كنت

« مريداً كتابته » ، لكن لا شيء ، ولا حتى ما كنت إياه ، لا يمكن أن يرغمني على كتابته) ؛ وأخيراً العدم الذي يفصلني عما سأكونه (اكتشف الامكانية الدائمة لتركه وكذلك شرط امكان كتابته ومعنى حريتي) . ويجب أن أدرك حريتي ، في وضع هذا الكتاب بوصفه إمكانيتي ، بوصفها محطمة ممكنة ، في الحاضر والمستقبل ، لما يكون ماهيتي . ومعنى هذا أن من الواجب وضعي على مستوى التأمل . وطالما بقيت في مستوى الفعل ، فإن الكتاب المطلوب كتابته ليس إلاّ المعنى البعيد المفترض مقدماً للفعل الذي يكشف لي عن إمكانياتي : إنه ليس إلا ما يتضمنه ، إنه ليس موضوعاً لذاته ، إنه « لا يصنع سؤالاً » ؛ ولا يُدرك على أنه ضروري ولا ممكن ، إنه ليس إلا المعنى الثابت البعيد الذي ابتداءً منه يمكنني أن أفهم ما أكتب الآن ، ولهذا هو يتصور كوجود ، أي أنه فقط بوصفه **كأساس موجود** عليه تظهر جملتي الحاضرة الموجودة ، يمكنني ان أعطي لجملتي معنى محدداً . ونحن في كل لحظة ملقى بنا في العالم ومنخرطون . ومعنى هذا أننا نفعل قبل أن نضع ممكناتنا وأن هذه الممكنات التي تنكشف كمتحققات أو بسبيل التحقق تحيل إلى معانٍ تقتضي افعالاً خاصة من أجل أن توضع موضع التساؤل . فالمنبّه الذي يدق في الصباح يحيل إلى امكان الذهاب إلى عملي الذي هو إمكانيتي . لكن إدراك نداء المنبّه كنداء هو النهوض . وعلى هذا فان فعل النهوض هو فعل مطمئن ، لأنه يتجنب السؤال : « هل العمل هو إمكانيتي ؟ » وتبعاً لذلك لا يضعني في موضع القدرة على إدراك إمكان البطالة ورفض العمل وأخيراً رفض العالم ثم الموت . وبالجملة ، فانه بالقدر الذي به إدراك معنى دق جرس المنبه هو النهوض تلبية لندائه ، فان هذا الادراك يضمني ضد العيان المقلق الذي مفاده أنني أنا الذي أهب المنبه مقتضاه : أنا وأنا وحدي . وبنفس الطريقة فان ما يمكن أن يسمى باسم الأخلاق اليومية يستبعد القلق الاخلاقي .

وثم قلق أخلاقي حينما أنظر الى نفسي في علاقتي الأصلية مع القيم . فهذه هي مقتضيات تتطلب أساساً . لكن هذا الأساس لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون هو **الوجود** ، لأن كل قيمة تؤسس طبيعتها المثالية على وجود ستكف بهذا عن أن تكون قيمة وتحقق عدم استقلال إرادتي بذاتها . إن القيمة تستمد وجودها من مقتضاها ، ولا تستمد مقتضاها من وجودها . إنها لا تسلم نفسها إذن إلى عيان تأملي يدركها بوصفها قيمة ، وبهذا عينه يسلبها حقوقها على حريتي . لكنها ، على العكس ، لا يمكن أن تنكشف إلا لحرية فعّالة تجعلها توجد كقيمة من مجرد الاقرار بها كذلك . وينتج عن هذا أن حريتي هي الأساس الوحيد للقيم وأنه لا شيء ، لا شيء مطلقاً ، لا يبرر لي أن اتخذ هذه القيمة أو تلك ، هذا السلم من القيم أو ذاك . فبوصفي موجوداً به توجد القيم فاني غير قابل للتبرير . وحريتي تقلق من كونها الاساس بغير أساس للقيم . وهي تقلق أيضاً لأن القيم ، من حيث أنها تنكشف جوهرياً للحرية ، لا يمكن أن تنكشف دون أن توضع بذلك « موضع التساؤل » ، لأن إمكان قلب سُلم القيم يبدو بالتكميل أنه إمكاني . إن القلق أمام القيم هو الاقرار بمثالية القيم .

لكن في العادة ، موقفي في مواجهة القيم موقف مُطَمْئن تماماً . ذلك أني منخرط في عالم القيم . فالإدراك القلق للقيم بوصفها مسنودة في الوجود بحريتي هو ظاهرة متأخرة تتم بتوسط . والمباشر هو العالم بمسيس الحاجة اليه ، وفي هذا العالم الذي أنخرط فيه فإن أفعالي تطيّر قيماً كالحجل[1] . وفي غضبي تُعطى لي القيمة المضادة : حقارة » ، وفي إعجابي تعطى لي القيمة : « عظمة » . ثم إن إطاعتي لمجموعة من التحريمات ، حقيقية ، تكشف لي عن هذه التحريمات بوصفها موجودة في الواقع .

---

(١) « مجاز أصله من طرد الكلب للحجل أثناء الصيد » — المترجم .

فالبورجوازيون الذين ينعتون أنفسهم بأنهم « أناس شرفاء » لا يكونون شرفاء بعد تأملهم في القيم الأخلاقية : لكنهم بمجرد مجيئهم الى الدنيا يلتقي بهم في مسلك معناه هو الشرف . وهكذا فإن الشرف يحصل على وجود : ولا يوضع موضع التساؤل ؛ والقيم تبذر في طريقي كآلاف من المقتضيات الصغيرة الحقيقية الشبيهة باللافتات التي كتب عليها : ممنوع المشي على الحشائش .

وهكذا فإنه فيما نسميه بعالم المباشر ، الذي يسلم نفسه الى شعورنا اللاتأملي ، لا نظهر أولاً كي يلقى بنا فيما **بعد** في أعمال . بل وجودنا هو مباشرة « في موقف » ، أي أنه **ينبثق** في أعمال ويدرك نفسه أولاً من حيث أنه ينعكس في هذه الأعمال . فنحن نكشف عن أنفسنا إذن في عالم حافل بالمقتضيات ، في حضن مشروعات « بسبيل التحقيق » ؛ فأنا أكتب ، وسأدخن ؛ وأنا على موعد مع بطرس هذا المساء . ويجب ألا أنسى أن أرد على سيمون ، وليس من حقي أن أخفي الحقيقة أطول من ذلك عن كلود . كل هذه الانتظارات السلبية للواقع ، وكل هذه القيم المعتادة اليومية تستمد معناها من مشروع أول لنفسي هو بمثابة اختياري لنفسي في العالم . لكن هذا المشروع لذاتي نحو إمكانية أولى ، الذي يمكن من وجود قيم ، ونداءات ، وانتظارات وبالجملة عالم ، لا يظهر لي إلا وراء العالم بوصفه المعنى والدلالة المجردة المنطقية لأعمالي . وفيما عدا ذلك ، فثم عينياً منبهات ، ولافتات ، وأوراق ضرائب ، ورجال شرطة ، وما اليها من موانع تحمي من القلق . لكن ما إن يبتعد العمل عني ، وما أن أحال الى نفسي لأنه يجب عليّ أن أنتظر نفسي في المستقبل ، فإني أكشف عن نفسي فجأة كمن يعطى المنبِّه معناه ، ويمنع نفسه ، بناء على لافتة ، من السير على الحشائش أو على الروض ، ويقرر الحاجة الماسة الى أمر الرئيس ، ويقرر فائدة الكتاب الذي يؤلفه ، والذي يجعل القيم موجودة لتحديد عمله بمقتضياتها .

إني أنبثق وحدي وفي القلق في مواجهة المشروع الوحيــد الأول الذي يؤلف وجودي . وكل الحواجز ، وكل الموانع تتداعى . وقد أعدمها الشعور بحريتي : فليس عندي ولا يمكن أن يكون عندي لجوء الى أي قيمة ضد كوني أنا الذي أصون وجود القيم ؛ ولا يمكن شيئاً أن يؤمنني ضد نفسي ، وأنا مقطوع عن العالم وعن ماهيتي بهذا العدم الذي هو أنا ، وعليّ أن أحقق معنى العــالم ومعنى ماهيتي : وأنا وحدي الذي أصدر القرار بشأنها دون تبرير ولا اعتذار .

فالقلق إذن هو الإدراك التأملي للحرية بنفسها ، وبهذا المعنى فإنــه توسُّط لأنه ، وإن كان شعوراً مباشراً بذاته . فإنــه ينبثق من سلب نداآت العالم ، ويظهر منذ أن أتخلص من قبضة العــالم الذي انخرطت فيه . كما أدرك ذاتي كشعور يملك فهماً سابقاً على وجود ماهيتــه ، ومعنى سابقاً على الحكم عــلى إمكانياته ؛ والقلق يقاوم روح الجد الذي يمتلك القيم ابتداءً من العالم ويقوم في التجوهر المؤمِّن المختار للقيم . ففي الجِـدّ أحدِّد نفسي ابتداءً من الموضوع ، تاركاً جانباً وقبلياً بوصفها مستحيلة كل الأعمال التي لست بسبيل القيام بها ومدركاً كشيء آت من العالم ومؤلف لالتزاماتي ووجودي المعنى الذي أعطته حريتي للعالم . في القلق أدرك نفسي حرّاً حريــة مطلقة وأدرك في نفس الوقت أني لا أستطيع ألا أجعل أن معنى العالم يجيئه من قبلي أنا .

لكن ينبغي ألا نعتقد أنه يكفي أن يتخذ المرء الموقف التأملي وأن يدرك ممكناته البعيدة أو المباشرة لكي يدرك نفسه في قلق **خالص** . ففي كل حالة من أحوال التأمل ، يتولّد القلق كتركيب للشعور التأملي من حيث أنه يعتبر الشعور التأملي ؛ لكن يبقى أنني أستطيع اتخاذ مسالك في مواجهة قلقي ، وخصوصاً مسالك التهرب . وكل شيء يجري كما لو كان سلوكنا الجوهري المباشر في مواجهة القلق هو التهرب . والحتمية النفسانية ، قبل أن تكون تصوراً نظريــاً ، هي اولاً مسلك اعتذار ،

أو إذا شئنا . هي الأساس في كل مسالك الاعتذارات . إنها مسلك تأملي في مواجهة القلق ، إنها تؤكد أن فينا قوى متنازعة نمطُ وجودها يمكن أن يقارن بنمط وجود الأشياء ؛ وهي تسعى لملء الفراغات التي تحيط بنا ، وإعادة روابط الماضي بالحاضر ، والحاضر بالمستقبل ؛ وتزودنا **بطبيعة** منتجة لأفعالنا ، وتجعل من هذه الأفعال نفسها أموراً عالية ، وتمنحها قصوراً ذاتياً وتخارجاً تحدد لها أساساً في شيء آخر غير نفسها ويُطَمْئن على وجه ممتاز لأنها تؤلف جهازاً مستمراً من **الاعتذارات** ، وتنكر ذلك العلو للآنية الذي يجعلها تنبثق في القلق وراء ماهيتها الخاصة ؛ وفي نفس الوقت فإنها بردنا الى **كوننا لسنا أبداً غير ما نحن عليه** فإنها تُدخل فينا من جديد الايجابية المطلقة للوجود – في – ذاته ، وبهذا تعيد ادراجنا في حضن الوجود .

لكن هذه الحتمية ، وهي دفاع تأملي ضد القلق ، لا تتبدّى على أنها **عيان** تأملي . ولا تستطيع شيئاً ضد « بيّنة » الحرية ، ولهذا تتبدى كاعتقاد يلوذ به الإنسان ، وكغاية مثالية نستطيع أن ندفع اليها القلق : وهذا يتجلى ، في ميدان الفلسفة ، في كون علماء النفس الحتميين لا يدّعون تأسيس مذهبهم على المعطيات الخالصة للملاحظة الباطنة . بل يقدمونه على أنه فرض مُرضٍ قيمته تستمدُّ من كونه يفسر الوقائع – أو كمصادرة ضرورية لتقرير كل بحث نفسي . وهم يقرّون بوجود شعور مباشر بالحرية ، يعارضهم خصومهم باسم « البرهان بواسطة عيان الحسّ الباطن » . لكنهم يجعلون النزاع يدور حول قيمة هذا الكشف الباطن . وهكذا فإن العيان الذي يجعلنا ندرك أنفسنا كعلّة أولى لأحوالنا وأفعالنا – لا يناقشه أحد . بقي أن نعلم أن في وسع كل منا أن يحاول توسيط القلق بالارتفاع فوقه والحكم عليه بأنه وهم يأتي من جهلنا بالأسباب الحقيقية لأفعالنا . والمشكلة التي نحن بإزائها إذن هي مشكلة درجة الاعتقاد في هذا التوسُّط . فهل القلق المحكوم عليه بحكم هو قلق

أعزل ؟ من الواضح أن الجواب بالنفي ، ومع ذلك فإن ظاهرة جديدة تتولّد ها هنا ، وعملية تلهية بالنسبة الى القلق الذي يفترض في ذاته قوة إعدام .

والحتمية (الجبرية) لا تكفي وحدها لتأسيس هذه التلهية ، لأنها ليست إلا مصادرة أو فرضاً . إنها محاولة للتهرب أكثر عينية وتتم على صعيد التأمل . إنها أولاً محاولة للتلهية بالنسبة الى الممكنات المضادة لإمكاني . وحينما أكون فهماً لممكن بوصفه ممكني أنا ، فيجب أن أقر بوجوده في نهاية مشروعي وأن أدركه على أنه أنا ، منتظراً لنفسي في المستقبل ، ومفصولاً عن ذاتي بعدم . وبهذا المعنى فإني أدرك ذاتي كأصل أولي لإمكاني ، وهذا ما يسمى عادة باسم الشعور بالحرية ، وهو هذا التركيب للشعور وهو وحده الذي يتصوره أنصار حرية الارادة حينما يتحدثون عن عيان الحسّ الباطن . لكن يحدث أن أسعى ، في نفس الوقت ، الى تلهية نفسي عن تركيب الممكنات الأخرى التي تناقض إمكاني أنا . ولا أستطيع أن أضع وجودهم بنفس الحركة التي تولّد الامكان المختار بوصفه إمكاني أنا ، ولا أملك أن أمتنع من تكوين الممكنات كممكنات حية ، أي كأمور لها **امكان أن تصير ممكناتي أنا.** ولكني أسعى كي أراها مزوّدة بموجود عال منطقي خالص ، أي كأشياء . فإذا فكرت على المستوى التأملي في إمكان تأليف هذا الكتاب بوصفه إمكانيّي أنا ، فإني أحدث بين هذه الامكانية وبين شعوري عدماً من الوجود يجعل هذه هي إمكانية أدركها في الامكان المستمر لكون عدم تأليفه هو أيضاً إمكانيّي . لكن هذه الإمكانية لعدم كتابته أسعى أنا للسلوك بإزائها مثل سلوكي بإزاء موضوع يمكن ملاحظته وينفذ في نفسي ما أريد أن أراه فيه : أي أحاول أن أدركها بحيث أنها يجب أن تذكر فقط مجرد ذكر ، بوصفها لا تعنيني . ويجب أن تكون إمكانية خارجية ، بالنسبة إليّ ، وكالحركة بالنسبة الى هذه الكرة غير

المتحركة . ولو استطعت الوصول إلى ذلك ، فان الإمكانيات المعارضة لإمكاني ، مؤلفةً كموجودات منطقية ، تفقد فاعليتها ؛ **ولا تكون** بعدُ مهدِّدة لأنها ستكون من **خارج** ، وتحيط بإمكاني كأمور محتملة **متصورة** فحسب ، أي في الواقع متصورة بالغير أو كأمكانيات للغير **توجد في نفس الوضع** . وهي ستنتسب الى الموقف الموضوعي كتركيب عال : أو اذا شئنا ، وحتى نستخدم اصطلاحات هيدجر : أنا سأؤلف هذا الكتاب . لكن يمكن ألا يؤلف أحد هذا الكتاب . وهكذا فإني أموّه على نفسي أنها هي أنا وشروط محايثة لإمكان إمكاني . وستحتفظ هذه الممكنات بقدر من الوجود كاف كي تحتفظ لإمكاني بطابع المجانية والامكان الحرّ للموجود الحرّ : لكنها ستجرّد من طابعها المهدِّد : إنها لن تهمني ، والممكن المختار سيظهر من واقعة الاختيار كإمكاني العيني الوحيد ، وتبعاً لذلك فإن العدم الذي يفصلني عنه ويضفي عليه طابع الإمكان سيُملأ .

لكن الهرب أمام القلق ليس فقط مجهوداً للتلهية أمام المستقبل ، إنه يحاول أيضاً أن يجرد تهديد الماضي من سلاحه . فما أحاول الهرب منه هو علوّي نفسه ، من حيث انه يسند ماهيتي ويتجاوزها . وأؤكد أنني ماهيتي ، على نحو وجود ما هو بذاته . ومع ذلك فإنني في نفس الوقت أرفض أن أعد هذه الماهية مكوّنة تاريخياً ومتضمِّنة — حينئذ العقل — كما تتضمن الدائرة خواصها . إني أدركها ، أو أحاول إدراكها كابتداء أول لإمكاني ولا أقر أبداً بأن فيها بداية في ذاتها ؛ وأؤكد حينئذ أن الفعل يكون حراً حينما يعكس ماهيتي تماماً . لكن هذه الحرية التي تقلقني إذا كانت حرية **في مواجهة** الأنا أنا أسعى إلى إحالتها إلى حضن ماهيتي ، أي الى أناي . والأمر أمر إدراك الأنا على أنه إله صغير يسكنني ويمتلك حريتي كفضيلة (أو قوة) ميتافيزيقية . وحينئذ لن يكون وجودي حراً بوصفه وجوداً ، بل أناي سيكون حراً

في حضن شعوري . وهذا تخايل مطمئن تماماً لأن الحرية قد أوجدت في حضن وجود معتم : وبقدر مـــا تكون ماهيتي غير شفافة . وعالية في المحايثة ، فإن الحرية تصبح إحدى خصائصها . وبالجملة فالأمر يتعلق بإدراك حريتي في أنا بوصفها حرية الغير [1] . وهـــا هي الموضوعات الأساسية في هذا التحليل : إن أناي يصبح أصل افعاله كما أن الغـــير يصبح اساس افعال الغير ، بوصفه شخصية مؤلفة من قبل . صحيح انه يعيش ويتطور ، بل يمكن التسليم بأن كل فعـــل من أفعاله يمكن أن يسهم في تطويره.ولكن هذه التطويرات المنسجمة المتصلة تدرك على أساس هذا النمط البيولوجي . وهي تشبه تلك التي يمكنني أن أشهدهـــا عند صديقي بطرس حينما أراه بعد غيبة . وقد أرضى برجسون هذه المقتضيات المطمئنة حينما تصور نظريته في الأنا العميق ، الذي يستمر وينتظم ، وهو معاصر دائماً للشعور الذي لدي عنه ولا يمكن أن يتجاوزه ، ويوجد في أصل افعالنا ، لا كقوة مدمرة ، بل كأب يلد أبناءه،حتى أن الفعل ، ومن غير أن يصدر عن الماهية، كنتيجة دقيقة،وحتى دون أن يكون من الممكن حزره . يظل على علاقة مطمئنة معه ، ومشابهة مألوفة : إنـــه يذهب إلى ابعد من الشعور ، لكن في نفس الطريق ؛ صحيح أنـــه يحافظ على عدم قابلية للرد مؤكد ، لكننا نتعرف انفسنا ، ونتعلم منه امور أنفسنا مثل والد يستطيع أن يتعرف نفسه ويعلم نبأ نفسه في ابنه الذي يتابع عمله . وهكذا فإنه بإسقاط للحرية — ندركه في أنفسنا — على موضوع نفسي هو الأنا، أسهم برجسون في وضع قناع على قلقنا، ولكن ذلك قد تم على حساب الشعور نفسه . وما وصفه على هذا النحو، ليس حريتنا ، كما تتجلى لنفسها : **بل حرية الغير** .

ذلك هو جماع العمليات التي نحاول بها أن نموه القلق : فنحن ندرك

---

(١) راجع القسم الثالث ، الفصل الاول .

إمكاننا بتجنب اعتبار الممكنات الأخرى التي نصنع منها ممكنات الغير اللامتفاضلة ؛ وهذا الممكن لا نريد أن نراه وكأنه مسنود الى الوجود بحرية معدمة. بل نحاول إدراكه كأنه متولد من موضوع متكون فعلا ، ليس شيئاً آخر غير أنانا ، متصوراً وموصوفاً بأنه **شخص** الغير . ونود أن نحتفظ من العيان الأول بما يعطينا إياه على انه استقلالنا ومسئوليتنا . لكن الأمر عندنا أمر صرف النظر عن كل ما هو إعدام أصيل فيه ؛ ونحن مستعدون دائماً إلى اللواذ بالاعتقاد في الحتمية إذا ثقلت علينا هذه الحرية أو لو كنا في حاجة إلى اعتذار . وهكذا نهرب من القلق محاولين أن ندرك أنفسنا **من خارج كغير أو كشيء** . وما اعتاد الناس أن يسموه كشفاً للحس الباطن أو عياناً أولياً لحريتنا ليس فيه شيء أصيل: إنه عملية سبق تكوينها ، قصد بها صراحة إلى تمويه القلق علينا ، وهو « المعطى المباشر » الحقيقي لحريتنا .

فهل نستطيع ان نصل بهذه التركيبات المختلفة إلى ان نخنق او نموّه قلقنا ؟ من المؤكد اننا لا نستطيع القضاء عليه ، **لأننا** قلق . أما فيما يتصل بستره بقناع ، فإنه فضلا عن ان طبيعة الشعور نفسها وشفافيته تحولان بيننا وبين فهم هذا التعبير بالمعنى الحرفي ، فيجب ان نسجل النمط الخاص من السلوك الذي نعنيه بهذا : إن من الممكن ان نحجب موضوعاً خارجياً لأنه يوجد مستقلا عنا ؛ وللسبب عينه نستطيع ان نصرف نظرنا او انتباهنا عنه ، أي ان نلقي نظرنا على شيء آخر ؛ ومن هذه اللحظة فإن كل حقيقة — حقيقتي انا وحقيقة الشيء — تستعيد حياتها الخاصة . والعلاقة العرضية التي تربط الشعور مع الشيء تزول دون ان تغير — بذلك — أحدهما او الآخر . لكن إذا كنت انا ما اريد ان أحجبه ، فإن السؤال يتخذ مظهراً آخر تماماً : إني لا أستطيع حقاً ان أريد « ألا أرى » مظهراً معيناً من وجودي إلا إذا كنت على علم بالمظهر الذي لا أريد ان أراه . ومعنى هذا ان من الواجب ان أشير

اليه في وجودي ابتغاء الانصراف عنه ، بل أولى من هذا ، يجب علي ان افكر فيه دائماً حتى أحتاط من التفكير فيه . ويجب ان نفهم من هذا ليس فقط انه يجب علي ، بالضرورة ، ان احمل معي باستمرار ما اريد تجنبه ، بل وأيضاً يجب علي ان أهدف إلى موضوع هربي من أجل هربي منه . ومعنى هذا ان القلق ، والاستهداف القصدي للقلق وهروب القلق إلى الأساطير المطمئنة يجب ان تعطى في وحدة الشعور الواحد نفسه . وبالجملة فإني أهرب كي أجهل ، لكني لا أستطيع ان أجهل أني أهرب ؛ والهرب من القلق ليس إلا ضرباً من ضروب الشعور بالقلق . ولهذا لا يمكن في الواقع ، ان يُحجب او يُجنب . ومع ذلك فإن الهرب من القلق أو ان يكون المرء قلقاً — هذان الأمران لا يمكن ان يكونا نفس الشيء : فإذا كنت قلقي لكي أفر منه فإن هذا يفترض ان من الممكن ان أتباعد بالنسبة إلى ما انا هو ، وانه يمكنني ان اكون القلق على شكل ان « لا — اكون — ذلك » ، وان في استطاعتي ان اتصرف في قوة إعدامٍ في حضن القلق نفسه . وقوة الاعدام هذه تعدم القلق من حيث اني افر منه وتعدِم نفسها من حيث **كوني اياه من اجل الفرار منه** . وهذا هو ما يسمى بـ « **سوء النية** » . فالأمر إذن ليس أمر طرد القلق من الشعور ، ولا تكوينه على هيئة ظاهرة نفسية لا شعورية : لكني ويمكنني فقط ان اصبح سيء النية في إدراك القلق الذي هو انا . وسوء النية هذا ، المقيض لملأ العدم الذي هو انا في علاقتي مع نفسي ، يتضمن هذا العدم الذي يقضي عليه .

وها نحن أولاء قد بلغنا نهاية وصفنا الأول . والفحص عن السلب لا يمكن ان يقتادنا إلى أبعد من هذا . لقد كشف لنا عن وجود نمط خاص من السلوك : السلوك في مواجهة اللا — وجود ، الذي يفترض علواً خاصاً يخلق بنا ان ندرسه على حدة . فنحن إذن بازاء خرجتين

إنسانيتين : الخرجة ek-stases التي تلقي بنا في الوجود – في ذاته ، والخرجة التي تولجنا في اللا – وجود . ويظهر ان مشكلتنا الأولى ، التي كانت لا تقلق الا لعلاقات الإنسان بالوجود ، قد ازدادت لهذا تعقيداً ؛ لكن ليس من المستحيل ونحن نسوق تحليلنا للعلو صوب اللا – وجود – نسوقه إلى غاية ، فإننا نحصل على معلومات ثمينة من اجل فهم **كل** علو . ومن ناحية اخرى فان مشكلة العلو لا يمكن استبعادها من بحثنا : فاذا كان الإنسان **يسلك** في مواجهة الوجود – في – ذاته – وتساؤلنا الفلسفي ضرب من هذا السلوك – فذلك لأنه ليس هذا الوجود . فنحن نجد إذن اللا – وجود شرطاً للعلو صوب الوجود . فيجب علينا إذن ان نتعلق بمشكلة العدم والا ندعها تفلت منا قبل تمام إيضاحها .

بيد ان الفحص عن التساؤل والسلب قد اعطانا كل ما يستطيع ان يعطينا إياه . وأحالنا منه إلى الحرية التجريبية كإعدام للانسان في حضن الزمانية وكشرط ضروري للفهم العالي للسلبيات . وبقي علينا ان نؤسس هذه الحرية التجريبية نفسها . إنها لا يمكن ان تكون الإعدام الأول والأساس لكل إعدام . إنها تسهم في تكوين علوات في المحايثة تحدد كل العلوات السالبة . لكن كون علوات الحريـــة التجريبية تتألف في المحايثة **كعلوات** يدلنا على ان الأمر يتعلق بإعدامات ثانوية تفترض وجود عدم أصيل : إنها ليست الا مرحلة في التراجع التحليلي الذي يقتادنا من العلوات المسماة بالسلبيات حتى الوجود الذي هـــو عدم ذاته . ومن الواضح انه لا بد ان نعثر على أساس كل سلب في إعدام يتم في حضن المحايثة : إذ انه في المحايثة المطلقـــة ، وفي الذاتية الخالصة للكوجيتو الآني ينبغي ان نكتشف الفعل الأصيل الذي بـــه الانسان هو بالنسبة إلى نفسه عدم ذاته . فماذا ينبغي ان يكون عليه الشعور في وجوده كيما ينبثق الانسان فيه وابتداء منه ، في العالم بوصفه الموجود الذي هو عدم ذاته والذي به يأتي العدم إلى العالم ؟

ويبدو انه تعوزنا هنا الأداة التي تسمح لنا بحل هذه المشكلة الجديدة: فإن السلب لا يُلزم مباشرة غير الحرية. ويخلق بنا ان نعثر في الحرية نفسها على السلوك الذي يمكننا من السير قدماً. وهذا السلوك الذي يقودنا إلى وصيد المحايثة ويظل مع ذلك موضوعياً بدرجة كافية من أجل ان يكون في وسعنا ان نستخلص موضوعياً شروطه للإمكان، — نقول ان هذا السلوك نحن قد عثرنا عليه من قبل. أو لم نقرر منذ قليل اننا، في سوء النية، نحن كنا — القلق — من أجل — الفرار منه. في وحدة نفس الشعور؟ فإذا كان سوء النية يجب ان يكون ممكناً، فيجب إذن ان يكون في وسعنا ان نجد في نفس الشعور وحدة الوجود وعدم — الوجود، الوجود — من أجل — عدم — الوجود. ولهذا فإن سوء النية سيكون الآن موضوع تساؤلنا. ولكي يستطيع المرء التساؤل، يجب ان يكون في وسعه ان يكون عدم ذاته، أي انه: لا يمكن ان يكون الأصل في اللا—وجود في الوجود إلا إذا نفذ فيه، بنفسه، العدمُ: وهكذا تظهر علوات الماضي والمستقبل في الوجود الزماني الآنية. لكن سوء النية لحظي. فماذا يجب ان يكون الشعور في لحظية الكوجيتو السابق على التأمل، إذا كان واجباً على الإنسان ان يستطيع ان يكون سيء النية؟

الفصل الثاني

سوء النية

١

سوء النية والكذب

الموجود الإنساني ليس فقط هو الموجود الذي بواسطته تنكشف السلوب في العالم ، ولكنه أيضاً الموجود الذي يمكنه اتخـــاذ مواقف سلبية بإزاء نفسه . ولقد حددنا ، في المقدمة ، الشعور بأنه : « وجود مـــن أجله يقوم السؤال عن وجوده من حيث أن هذا الوجود يتضمن وجـــوداً غيره » . لكن بعد إيضاح لمسلك المتسائل ، أصبحنا نعرف الآن أن هذه الجملة يمكن أن تصاغ هكذا : « الشعور وجود من أجله يكون في وجوده الشعور بعدم وجوده». ففي المنع أو النقض مثـــلا الموجود الإنساني ينكر علواً مقبلا . لكن هذا السلب ليس تقريرياً . وشعوري لا يقتصر على **ادراك** سلب . إنه يتألف ، في لحمه ، من إعدام لإمكان تسقطه آنية أخرى بوصفه إمكانيتها هي . ومن أجل هذا فإن شعوري يجب أن ينبثق في العالم ك « لا » ، وفي الواقع فإن العبد يدرك السيد

أولا ک « لا » ، وكذلك يفعل السجين الـذي يسعى للهرب إذ يدرك الحارس الذي يراقبه على أنه «لا » . بل ثم ناس (حراس ، مراقبون، سجانون ، الخ) حقيقتهم الإجتماعية هي فقط « لا » ، وهم سيعيشون ويموتون دون أن يكونوا أبداً غير « لا » عـلى ظهر الأرض . وثم آخرون يحملون ال « لا » في ذاتيتهم نفسها ، وهم أيضاً ، من حيث الشخصية الإنسانية ، سلوب مستمرة : ومعنى ووظيفة مـن يسميه شيلر Scheler باسم « رجل الذحل » هو « لا » . لكن توجـد أنواع من السلوك أدق ، وصفها يقودنا بعيداً إلى أعماق الشعور ومنها التهكم . ففي التهكم الإنسان يعدِم ، في وحدة العقل الواحد، ما يصنعه؛ إنه يوهم ما لا يريد ان يعتقد ، ويؤكد لينفي وينفي ليؤكد ، ويخلق موضوعاً ايجابياً لا وجود له غير عدمه . وهكذا نجد أن مواقف السلب تجاه الذات تمكِّن من وضع سؤال جديد : ماذا ينبغي أن يكون عليه الإنسان في وجوده حتى يمكنه أن ينكر ذاته ؟ لكن الأمر لا يمكن أن يكون أمر اتخاذ موقف « سلب الذات » في معناه الكلي . والمسالك التي يمكن وصفها تحت هذا العنوان في غاية الاختلاف ، ونخشى ألا يحضر منها غير شكلها المجرد . ويخلق بنا أن نختار وأن نفحص مسلكاً معيناً يكون في نفس الوقت جوهرياً بالنسبة إلى الآنية ، وعلى نحوٍ من شأنـه أن الشعور بدلا من أن يوجه سلبه ناحية الخارج يوجهه نحـو ذاته . وهذا الموقف قد بدا لنا أنه لا بد ان يكون « سوء النية » .

وكثيراً ما يشبَّه سوء النية بالكذب . فيقال عن شخص ما إنه يدل على سوء النية فيه أو يكذب على نفسه . ونحن نوافق عـلى أن سوء النية كذب على النفس ، بشرط أن نميز فوراً بين الكذب على الذات، والكذب الخالص . إن الكذب موقف سلبي ، هـذا أمر متفق عليه . لكن هذا السلب لا يتعلق بالشعور نفسه ؛ إنه لا يتوجه إلا إلى العالي. وماهية الكذب تتضمن في الوقع أن الكذاب يعرف الحقيقة فيما يكذب

فيه . فالمرء لا يكذب فيما يجهله ، ولا يكذب حينما يذيع خطأً هو نفسه مخدوع فيه ، إنه لا يكذب حينما يخطيء . والمثل الأعلى للكذاب سيكون إذن الشعور المستهتر (الكلبي) الذي يؤكد في ذاته الحقيقة ، وينكرها في أقواله وينكر لنفسه هذا الإنكار . وهذا الموقف السلبي المزدوج يتعلق بما هو عال : فإن الواقعة المعبَّر عنها عالية ، لأنها لا توجد ، والسلب الأول يتعلق بحقيقة ، أي بنمط خاص من العلو . اما السلب الذي اقوم به في نفس الوقت الذي فيه اؤكد الحقيقة لنفسي ، فإنه يتعلق **بالأقوال** ، أي بحادث في العالم . وفضلاً عن ذلك ، فإن الاستعداد الباطن للكذب ايجابي : ويمكن ان يكون موضوعاً لحكم موجب : فإن الكذاب عنده نية الخداع ولا يسعى إلى ستر هذه النية ولا تمويه شفافية الشعور ؛ وعلى العكس ، فإنه يحيل إليها حينما يتعلق الأمر بتقرير مسالك ثانوية ، وهو يمارس ضمنياً ضبطاً تنظيمياً في كل المواقف . أما عن النية المصرح عنها في قول الحقيقة (« لا أود خداعك ، هذا حق ، وإني أقسم على ذلك » الخ) فلا شك أنها موضوع سلب داخلي ، لكن نفس الكذاب لا يقر بأنها نية . إنها نية مقلدة ممثلة ، إنها نية الشخص الذي يمثل أمام من يخاطبه ، لكن هذا الشخص هو عال ، **لأنه ليس موجوداً** . وهكذا فان الكذب لا يثير الطبقة السفلى من الشعور الحاضر ، وكل السلوب التي تؤلفه تتعلق بموضوعات تُطرد ، لذلك ، من الشعور ، ولا تحتاج إذن إلى أساس انطولوجي خاص ، والتفسيرات التي يحتاج اليها وجود السلب بوجه عام صحيحة بدون تغيير ، في حالة الخداع . صحيح أننا حددنا الكذب المثالي ، وصحيح أنه قد يقع كثيراً أن يكون الكذاب فريسة ، على نحو ما ، لكذبه وضحية ، حتى ليصدقه نصف تصديق : لكن هذه الأشكال المعتادة العامية للكذب هي أيضاً وجوه منه مهجّنة ؛ إنها تمثل وسائط بين الكذب وسوء النية . إن الكذب سلوك علو .

ذلك أن الكذب ظاهرة معتادة من ذلك النوع الـذي يسميه هيدجر باسم « الوجود – مع » . إنه يفترض وجودي ، ووجـود **الغير** ، ووجودي بالنسبة إلي أو من **أجل** الغير ، ووجود الغير من **أجلي**. ولهذا فلا صعوبة في تصور أن الكذاب يجب أن يملك إدراكاً كاملا للكذب وللحقيقة التي يغيرها . ويكفي أن يحجب مقاصده عن الغير إعتام المبدأ ويكفي أن يستطيع الغير أن يأخذ الكذب عـلى أنه الحقيقة . بالكذب يؤكد الشعور أنه يوجد بطبعه **محجوباً عن الغير** ، ويستخـدم لصالحه الثنائية الانطولوجية بين الأنا وبين أنا الغير.

ولا يمكن ان يكون الأمر كذلك فيما يتصل بسوء النية ، إذا كان هذا كما قلنا كذباً **على النفس** . صحيح انه بالنسبة إلى من يمارس سوء النية فان الأمر يتعلق فعلاً بحجب حقيقة غير مرضية او تقديم خطـأ مرضٍ على انه حقيقة . فسوء النية له في الظـاهر بنيـة الكذب . لكن ما يغير كل شيء هو انه في سوء النية انا أحجب الحقيقة عن نفسي . وهكذا نجد انه لا ثنائية هنـا بين الخادع والمخدوع . بل ان سوء النية يتضمن على العكس من ذلك ومن حيث مـاهيته – وحدة شعورية . وليس معنى هذا انه لا يمكن ان يتحدد بـ « الوجود – مع » كسائر ظواهر الآنية ، بـل إن « الوجود – مع » لا يمكن إلا ان يستحلف سوء النية متمثلا **كموقف** يسمح سوء النية بتجاوزه ؛ إن سوء النية لا يأتي إلى الآنية من الخارج . إن المـرء لا يتحمل سوء نيته ، ولا يعدى بها ، إنه ليس **حالة** . لكن الشعور يكون هو بسوء النية. ولا بد من نية أولى ومشروع سوء نية ؛ وهذا المشروع يتضمن فهماً لسوء النية بما هو كذلك وإدراكاً سابقاً عـلى التأمل (لـ) لمشعور من حيث انه يتم بسوء النية . وينتج عن هذا اولاً ان من نكذب عليه ومن يكذب هما شخص واحد ، ومعنى هذا ان من الواجب علي ان اعرف من حيث كوني خادعاً الحقيقة المحجوبة عني من حيث كوني مخدوعاً.

واحسن من هذا : يجب ان اعرف بكل دقة هذه الحقيقة **من اجل** ان استرها عن نفسي على نحو أدق — وهذا لا يتم في لحظتين مختلفتين من الزمانية — وهو ما يمكن بكدٍ من اقرار نوع من الثنائية — لكن في التركيب الواحد لنفس المشروع . فكيف يتـأتى للكذب إذن ان يبقى إذا قضى على الثنائية التي تعيّنه ؟ والى هـذه الصعوبة تنضاف صعوبة اخرى ناشئة عن الشفافية التامّة للشعور . إن الذي يتسم بسوء النية يجب ان يشعر (بـ) سوء نيته لأن وجـود الشعور شعور بالوجود . ويبدو إذن ان من الواجب ان اكون حسن النية على الأقل في كوني شاعراً بسوء نيتي . ولكن كل هذا الجهاز النفسي ينعدم بذلك . ومن المتفق عليه انني إذا حاولت عمداً وقصداً ان اكذب على نفسي، فإني أخفق في هذه المحاولة، ويتراجع الكذب، ويتداعى تحت النظرة؛ انه مهدّم، **من خلف**، بنفس شعوري بالكذب على نفسي الذي يتكون دون هوادة في هـذه الناحية من مشروعي كشرط له هو نفسه . وفي هذا ظـاهرة **زائلة** لا توجد الا بتمايزها وفي تمايزها . صحيح ان هذه الظواهر شائعة ، وسنرى فعلا ان ثمت « زوالا » لسوء النية ، ومن البيّن انه يترجح دائماً بين سوء النية وبين البرود (الكلبية) . ومع ذلك فانه اذا كان وجود سوء النية أمراً زائلاً كل الزوال ، وإذا كان ينتسب الى ذلك النوع مـن التراكيب النفسية الـتي يمكن ان نسميها باسم « مـا بعد الثابتة » métastables ، فان لـه مع ذلك شكلاً مستقلاً ومستقرّاً ، ويمكن ايضاً ان يكون المظهر المعتاد للحياة لعدد كبير من الناس . ويمكن المرء ان **يعيش** في سوء النية ، وليس معنى هذا ان ليس لدى المرء انتفاضات مفاجئة من البرود او حسن النية ، لكنه يتضمن أسلوباً في الحياة ثابتـاً وخاصّـاً . فاضطرابنا يبدو إذن شديداً ، لأننا لا نملك ان ننبذ ولا ان نفهم سوء النية .

وللتخلص من هذه الصعوبات، يلجأ المرء عن طيب خاطر إلى اللاشعور. ففي التفسير التحليلي النفسي مثلا يستخدم افتراض الرقابة ، منظوراً إليها كحد فاصل عنده جمرك ، وهيئة جوازات سفر ، ومراقبة النقد، الخ لإعادة الثنائية بين الخادع والمخدوع . والغريزة — أو إذا شئنا قلنا الميول الأولية وعقد الميول التي تكونت في تاريخنا الفردي — تمثل هنا **الحقيقة الواقعية** . والغريزة ليست **صادقة** ولا **زائفة** لأنها لا توجد **من أجل ذاتها** . إنها موجودة فحسب ، تماماً كهذه المنضدة التي ليست صحيحة ولا زائفة في **ذاتها** ، ولكنها واقعية فقط . أما عن الرموز الواعية للغريزة ، فإنها يجب ألا تؤخذ على أنها مظاهر ، بل وقائع نفسية حقيقية . والخوف المرَضي والعثْرة اللفظية والحلم توجد فعلاً كوقائع للشعور عينية ، كما أن الكلمات والمواقف التي تبدر عن الكذاب هي مسالك عينية موجودة فعلاً . لكن الشخص يكون أمام هذه الظواهر كالمخدوع أمام مسالك الخادع . إنه يقررها في واقعها وعليه أن يفسّرها. وهناك **حقيقة** في مسالك الخادع: وإذا استطاع المخدوع أن يربطها بالموقف الذي يوجد فيه الخادع وبمشروعه في الكذب، فإن هذه المسالك تصبح أجزاءً لا تتجزأ من الحقيقة ، بوصفها مسالك كاذبة . وبالمثل توجد حقيقة في الأفعال الرمزية : هي تلك التي يكشف عنها المحلّل النفساني حينما يربطها بالموقف التاريخي للمريض ، وبالعقد اللاشعورية التي تعبّر عنها ، وبحاجز المراقبة. وهكذا نجد أن الشخص ينخدع في **معنى** مسالكه، فيدركها في وجودها العيني ، لا في **حقيقتها** ، لأنه لا يستطيع أن يستمدّها من موقف أوليّ ومن تركيب نفسي يظلاّن غريبين عنه. ذلك أن فرويد ، بتمييزه بين « ذاك » وبين « الأنا » قد شقّ الكتلة النفسية إلى نصفين. أنا **هو** أنا ، لكني لست **ذاك** . وليس لي مركز ممتاز بالنسبة إلى نفسيّي غير الواعية . إني أنا ظواهري النفسية ، من حيث أنني أشاهدها في حقيقتها الواعية : فمثلاً أنا هذا الاندفاع الى سرقة هذا الكتاب أو ذاك

من هذا المعرض ، وأنا وإياه شيء واحد ، وأنا أوضّحه وأعيّن نفسي بالنسبة إليه لإرتكاب هذه السرقة . ولكنني **لست** هذه الوقائع النفسية ، من حيث كوني أتلقاها سلبياً وأني مضطر إلى فرض الفروض عن أصلها ومعناها الحقيقي ، تماماً كما يقوم العالِم باقتراح الفروض عن طبيعة ظاهرة خارجية وماهيتها : فهذه السرقة ، مثلاً ، التي أفسرها كاندفاع مباشر يتحدّد بالندرة ، او المصلحة أو سعر الكتاب الذي اريد ان اسرقه ، هي في الحقيقة عملية مستمدّة من العقاب الذاتي الذي يرتبط مباشرة على نحوٍ ما بمركب اوديب . فثم إذن حقيقة في الاندفاع إلى السرقة لا يمكن الوصول إليها إلاّ بفروض متفاوتة في الاحتمال . ومعيار هذه الحقيقة هو مدى الوقائع النفسية الواعية التي تفسّرها ؛ وهو ايضاً، من الناحية العملية ، نجاح العلاج النفساني الذي يمكن منه ، واخيراً فإن اكتشاف هذه الحقيقة يقتضي تعاون المحلّل النفسي ، الذي يظهر أنه **الوسيط** بين ميولي اللاواعية وحياتي الواعية . فالغير يبدو أنه هو وحده القادر على صنع التركيب بين الموضوع اللاواعي ونقيض الموضوع الواعي. إني لا استطيع ان اعرف نفسي إلا بواسطة الغير ، ومعنى هذا أنني بالنسبة إلى « ذاك **لي** » في وضع الغير . فإذا كان عندي بعض الافكار عن التحليل النفسي فإن في وسعي أن اقوم بتحليل نفسي في ظروف مواتية تماماً . لكن هذه المحاولة لا يمكن أن تنجح إلاّ إذا تخلصت من كل نوع من العيان ، وإلا إذا طبقت على حالتي **من الخارج** مجملات مجردة وقواعد متعلّمة . اما عن النتائج ،سواء حصلت عليها بمجهوداتي وحدها او بمعونة رجل فني ، فإنها لن يكون لها ابداً اليقين الذي يضفيه العيان ؛ بل سيكون لها فقط الاحتمال المتزايد للفروض العلمية . وفرض مركب اوديب ، مثله مثل الفرض الذريّ ، ليس شيئاً آخر غير « فكرة تجريبية » ، إنه لا يتميّز كما قال بيرس ، من مجموع التجارب التي يمكّن من تحقيقها والنتائج التي يمكن من التنبؤ بها . وهكذا

نجد أن التحليل النفسي يستبدل بفكرة سوء النيــة فكرة كذب بدون كذاب ، ويمكّن من فهم كيف انني لا اكذب على نفسي بل **يُكَذَب عليّ** ، لأنه يضعني بالنسبة إلى نفسي في موقف الغير بالنسبة الي نفسي ويُحِل محلّ ثنائية الخادع والمخدوع ، وهو شرط جوهري للكذب ، « ذاك » و « أنــا » ؛ ويدخل في ذاتيتي الاشد عمقاً التركيب الذاتي الداخلي **للوجود — مع** . — فهل يمكننا ان نقنع بهذه التفسيرات ؟

إن نظرية التحليل النفسي ، إذا مـا نظرنا اليهــا عن قرب ، فانها ليست من البساطة كما يتجلى لأول وهلة . فليس من الصحيح ان «ذاك» يتبدى كشيء بالنسبة إلى فرض التحليل النفسي ، لأن الشيء تستوي لديه الفروض التي نقوم بها بشأنه ، وعلى العكس نجد ان « ذاك » تمسّها هذه الفروض حينما تقترب من الحقيقة . وفرويد يشير الى وجود مقاومات حينما يقترب الطبيب من الحقيقة عند نهاية الفترة الأولى . وهذه المقاومات مسالك موضوعية مدركة من الخارج : فالمريض يُبدي عن ارتياب ، ويرفض الكلام ، ويروي احلامه بطريقة خرافة ، وفي بعض الأحيــان يتهرب تماماً من العلاج التحليلي النفسي . لكن يجوز لنا ان نتساءل مع ذلك أي جزء منه إذن يمكن ان يقـاوم هكذا . إنه لا يمكن ان يكون « الأنا » منظوراً اليه كمجموع نفسيّ لوقائع الشعور : وهو لا يستطيع في الواقع ان يحزر ان المعالج النفساني يقترب من الهدف ، لأنه موضوع **أمام معنى** ردود فعله ، تماماً مثل المعالج النفساني . وقصارى الأمر ان يكون من الممكن تقدير درجة احتمال الفروض على نحو موضوعي ، كما يستطيع ان يفعل ذلك شاهد التحليل النفسي ، وتبعاً لمدى الوقائع الذاتية التي تفسرها . كما ان هذا الاحتمال يبدو له قريباً من اليقين ، ولا يمكنه ان يأسى لذلك لأنه في غالب الأحيان هو الذي يسير في طريق المعالجة بالتحليل النفسي ، وذلك بقرار واعٍ صادر منه . فهل يقول إن المريض يقلق من الكشوف اليومية التي يعيّنها لـــه المحلل النفساني ويسعى الى التهرب منها متظاهراً في نفس الوقت أمام نفسه بأنه يريد الاستمرار في

العلاج ؟ في هذه الحـالة لن يكون من الممكن الالتجاء الى اللاشعور لتفسير سوء النية : إنه هناك ، في تمـام الشعور ، بكل متناقضاته . لكن المحلّل النفسّاني لا يفسّر هذه المقاومات هذا التفسير : إنهـا في نظره خرساء عميقة ، تأتي من بعيد ، وجذورهـا تمتد في الشيء نفسه المراد إيضاحه .

ومع ذلك فان هذه المقاومات لا يمكن ان تصدر ايضاً عن المركب المطلوب ايضاحه . ان هذا المركب ، من حيث هو كذلك ، سيكون بالأحرى معاوناً للمحلل النفساني ، لأنه يهدف الى التعبير عن نفسه في الشعور الواضح ، لانه يخاتل الرقابة ويسعى لتجنبها . والمستوى الوحيد الذي عليه نستطيع ان نضع رفض الشخص هو مستوى الرقابة . إنهـا وحدها تستطيع إدراك المسائل او كشوف المحلّل النفساني من حيث انها تقرب شيئاً فشيئاً على نحو متفاوت من الميول الحقيقية التي تعمل عـلى كبتها ، وهي وحدها لأنها هي وحدها التي **تعرف** ما تكبته .

فإذا نبذنا لغة التحليل النفسي وأساطيره الشيئية ، فإننا نشاهـد أن من واجب الرقابة ان تعرف ما تكبته ، من أجل ان تمارس نشاطهـا عن بيّنة . فإذا تخلينا عن كل المجازات التي تمثـل الكبت كتصادم للقوى العمياء ، فلا بد من الاقرار بأن الرقابة يجب ان تختـار ، ومن أجل ان تختار لا بد لهـا ان **تمتثل** . وإلاّ فلماذا تترك الدوافع الجنسية المشروعة ، وتسمح للحاجات (الجوع ، العطش ، النوم) بأن تعبّر عن نفسها في الشعور الواضح ؟ وكيف نفسّر ان في وسعها ان **ترخي** رقابتها ، بـل وان تخدع بتمويهات الغريزة ؟ لكن لا يكفي ان تميّز الميول اللعينة ، بل لا بد ان تدركها بوصفها أموراً ينبغي **كبتها** ، وهذا يتضمن في داخلها على الأقل امتثالاً لنشاطها الخاص . وبالجملة ، كيف يتأتى للرقابة ان تميّز الدوافع القابلة للكبت دون ان يكون لديهـا شعور بتميزها ؟ وهل يمكن تصور معرفـة تكون جهلاً بالذات ؟ ان تعرف

معناه ان تعرف انك تعرف ، هكذا قال ألان Alain . فلنقل بالأحرى إن كل معرفة هي شعور بالمعرفة . وهكذا نجــد ان مقاومات المريض تتضمن في مستوى الرقابة امتثالاً للمكبوت من حيث هــو كذلك ، وفهماً للغرض الذي تتجه اليه مسائل المحلل النفساني وفعلاً للربط الترّكيبي به يقارن حقيقة المركب المكبوت والفرض التحليلي النفسي الـذي يقصد اليه . وهذه العمليات المختلفة بدورها تتضمن ان الرقابة شاعرة بذاتها . لكن من أي نوع يمكن الشعور بالذات الذي للرقابة ان يكون ؟ إنــه يجب ان يكون شعوراً بأنه شعور بالميل الى الكبت ، ولكن **من أجل الا يكون شعوراً به** . فما معنى هذا اللهم الا ان الرقابة يجــب ان تكون سيئة النية ؟ ان التحليل النفسي لم يجعلنا نكسب شيئاً لأنه من اجل القضاء على سوء النية، فانه وضع بين اللاشعور والشعور شعوراً ذاتياً سيء النية . ذلك ان مجهوداته لوضع ثنائية حقيقية — بل وثلاثية(es, Ich, Ueberich تعبّر عن نفسها بواسطة الرقــابة) لم تؤدّ الاّ الى اصطلاحات لفظية . وماهية الفكرة التأملية « للتمويه » لشيءٍ ما تتضمن وحدة جهاز النفس وبالتالي نشاطاً مزدوجاً في حضن الوحدة ، يميل الى المحافظة على الشيء المراد ستره والتقاطه ، من ناحية ، ومن ناحية اخرى الى نبذه وستره ، وكل مظهر من مظهري هــذا النشاط مكمّل للآخر ، اعني انه يتضمنه في وجوده . وبالفصل بواسطة الرقابة بين الواعي واللاواعي لا يُفلح المحلّل النفساني في فصــل مظهري الفعل ، لأن الليبيدو نزوع أعمى الى التعبير الواعي وان الظاهرة الواعية نتيجة سلبية ومزيّفة : إنها حددت هذا النشاط المزدوج للدفع والجذب على مستوى الرقابة . بقي اذن — من اجل تفسير وحدة الظاهرة الكلية (كبت الميل الذي « يتفكر » على شكل رمزي) — تقرير علاقات مفهومــة بين لحظاتها المختلفة . فكيف يمكن الميل المكبوت ان « يتنكر » إذا لم يشمل : ١ — الشعور بأنه مكبوت ، ٢ — الشعور بأنه نُبِذ لأنه هو كذلك ، ٣ — مشروع

تنكر ؟ ان اية نظرية آلية تقول بالتكاثف او التحويل والنقل transfert لا يمكن ان تفسّر هذه التغيرات التي يؤثر ميلهـا في نفسها ، لأن وصف عملية التنكّر يتضمن عودة مقنعة الى الغائية . وبالمثل كيف يمكن تفسير اللذة او القلق الذي يصحب الاشباع الرمزي والواعي للميل ، اذا لم يشمل الشعور ، وراء الرقابة ، فهماً غامضاً للغرض المراد الوصول اليه من حيث انه مرغوب فيه وممنوع في وقت واحد معاً ؟ ان فرويد بنبذه الوحدة الواعية لما هو نفسي ، مضطر الى افتراض وجود وحـدة سحرية تربط بين الظواهر عن بُعْد ، ووراء العوائق ، كما ان المشاركة الأولية توحد بين الشخص المسحور وتمثال الشمع الذي صوِّر على مثاله . والدافع Triebe اللاشعوري يتأثر بمشاركة الخلُق ، « مكبوتا » أو « ملعونا » ، ويمتد خلاله ويلوّنه ويستثير سحرياً رمزياته . وبالمثل فان الظاهرة الواعية ملوّنة كلها بمعناها الرمزي ، وان كانت لا تقدر على إدراك هذا المعنى بنفسها وفي الشعور الواضح . ولكن فضلاً عن انحطاط التفسير بالسحر ، من حيث المبدأ ، فانه لا يُلْغي الوجود معاً — في المستوى اللاشعوري ، ومستوى الرقابة ، ومستوى الشعور — لتركيبين متناقضين ومتكاملين يتضمن كل منهما الآخر ويحطم كلاهما الآخر . لقد « شُخّص » سوء النية « وشُيّيء » ولكن لم يُتجنب . وهذا هو ما دعا الطبيب النفساني الفيناوي ، اشتيكل Steckel ، الى التخلص من مقتضيات التحليل النفسي وان يكتب في كتابه : « المرأة الباردة [1] » : « في كل مرة توغلت في البحث لاحظت ان عقدة المرض النفسي كانت واعية » . ثم ان الاحوال التي يذكرها في كتابه هذا تشهد على وجود سوء نيـة باثولوجي (مَرَضي) لا تستطيع الفرويدية تفسيره . فثم نساء ، مثلاً ، جعلتهن خيبة الأمل الزوجية باردات ، أي انهن يموّهن

---

(١) ظهرت له ترجمة فرنسية عند الناشر جاليمار .

عن المتعة التي يحدثها فيهن الفعل الجنسي . والملاحظ أولاً أنهن يموّهن لا عن عُقَد مغروزة بعمق في ظلمات نصف فسيولوجية ، بل عن مسالك يمكن الكشف عنها موضوعياً ، ولا يمكن ألاّ يسجلنها في اللحظة التي يقمن بها . فكثيراً ما افضى الزوج الى اشتكيل بأن زوجته قد أظهرت علامات موضوعية للذة ، وهذه العلامات هي التي تعمل المرأة كل ما في وسعها ، حينما تُسأل ، على إنكارها . والأمر هنا امر نشاط تلهية. وكذلك فان الاعترافات التي استطاع اشتكل استثارتها تدلنا على ان هؤلاء النسوة الباردات لأسباب باثولوجية يعملن على التلهي مقدماً عن اللذة التي يخشينها : فكثيرات منهن ، مثلاً ، إبّان الفعل الجنسي ، يصرفن افكارهن الى مشاغلهنّ اليومية ويقمن بحسابات البيت . من ذا الذي يستطيع ان يتحدث هنا عن لاشعور ؟ ومع ذلك فانه اذا كانت المرأة تلهّي شعورها عن اللذة التي تشعر بها ، فليس هذا عن قصد وتوافق مع نفسها : بل من اجل ان تثبت لنفسها انها باردة . نحن هنا بازاء ظاهرة من ظواهر سوء النية ، ما دامت المجهودات المبذولة من أجل عدم التعلق باللذة المشعور بها تتضمن الاعتراف بأن اللذة مشعور بها ، وان هذه المجهودات تتضمنها ابتغاء انكارها . لكننا لم نَعُدْ بعد في ميدان التحليل النفسي ؛ وهكذا فان التفسير باللاوعي ، من حيث انه يقطع الوحدة النفسية ، لا يمكن ان يفسّر وقائع يبدو لأول وهلة ، انها ليست من شأنه . ومن ناحية اخرى ، يوجد ما لا نهاية له من مسالك سوء النية تنبذ بوضوح هذا النمط من التفسير ، لأن ماهيتها تتضمن انها لا يمكن ان تظهر الا في شفافية الشعور . وهكذا تظل المشكلة التي حاولنا تجنبها ، تظل قائمة بكاملها .

٢

مسالك سوء النية

فاذا شئنا التخلص من هذه الحيرة ، يخلق بنا أن نفحص عن قرب مسالكَ سوء النية وأن نحاول وصفها . وهذا الوصف لعله سيمكننا من تحديد أحوال إمكان سوء النية تحديداً واضحاً ، أعني أن نجيب على السؤال الذي أثرناه في البداية ، ألا وهو : « ماذا يجب أن يكون عليه الانسان في وجوده ، إذا كان من الواجب عليه أن يكون قادراً على أن يكون سيّىء النية ؟ »

وهاك مثلاً : امرأة ذهبت إلى أول موعد لقاء . إنها تعلم جيداً نوايا الرجل الذي يحدثها ، نواياه نحوها . وتعلم أيضاً ان عليها ان تتخذ قراراً ، إن آجلاً أو عاجلاً . لكنها لا تريد أن تستشعر ضرورة مُلحّة في ذلك : بل هي تتعلق فقط بما في موقف رفيقها هذا من آيات احترامٍ واحتشام . وهي لا تدرك هذا المسلك على أنه محاولة لتحقيق ما سمي باسم « التقرّب الأول » ، أي انها لا تريد أن ترى إمكانيات النموّ الزماني الذي يمثله هذا المسلك : بل تقصر هذا السلوك على ما هو عليه في الحاضر ، وتريد ان تقرأ في العبارات التي توجّه اليها شيئاً غير معناها الصريح ؛ فان قال لها : « إني معجب بكِ أيما إعجاب » ، فأنها تنتزع من هذه العبارة أساسها الجنسي ، وتنسب إلى اقوال ومسلك محدّثها معاني مباشرة تتصورها على انها صفات موضوعية . ويبدو كأن الرجل الذي يحدثها رجل مخلص محترم كما أن المنضدة مستديرة أو مربّعة ، أو ورق الحائط أزرق أو رمادي . والصفات التي تنسب إلى الشخص الذي تسمعه تتحجر هكذا في استمرار شيئيّ ليس شيئاً آخر غير اسقاط الحاضر وحده في مرّ الزمان الذي يقضيانه يتحادثان . ذلك أنها ليست

على بيّنة مما ترجوه : إنها حسّاسة جداً للرغبة التي تثيرها ، لكن الرغبة المجردة العارية تُذلّها وتفزعها . ومع ذلك فانها لا تستشعر أيّ سحر في احترام لا يكون إلاّ احتراماً فحسب . ولارضائها لا بد لها من عاطفة تتوجه بكلّيتها الى **شخصها** ، أي الى حريتها الكاملة وتكون اعترافاً بحريتها . لكن ينبغي في نفس الوقت ان تكون هذه العاطفة كلّها رغبة (شهوة) اي أن تتوجه العاطفة إلى جسمها بوصفه موضوعاً . فهذه المرة إذن ترفض ان تدرك الرغبة بما هي رغبة ، بل ولا تعطيها أي اسم ، ولا تعترف بها الاّ بالقدر الذي به تعلو ناحية الاعجاب والاحترام والتوقير وتستغرق كلها في الأشكال السامية التي تحدثها ، بحيث لا تظهر بعدُ الا كنوع من الحرارة والكثافة . لكن ها هو ذا يمسك يدها . وهذا الفعل من جانب محدّثها قد يغير الموقف مستدعياً قراراً مباشراً : فإسلام اليد معناه الرضا بالغزل ، معناه النشوب ؛ وسحب اليد معناه قطع هذا الانسجام المضطرب القلق الذي يؤلف فتنة الساعة . وكلنا يعلم ماذا يحدث حينئذ : تُسلم الفتاة يدها ، لكنها **لا تُبيّن** انها أسلمتها . انها لا تتبين ذلك لأنها في هذه اللحظة روح خالصة . وتجرّ محدثها إلى أعلى مناطق التأمل العاطفي ، وتتحدث عن الحياة ، عن حياتها ، وتتبدى على مظهرها الجوهري : شخصاً،شعوراً. وإبّان هذا الوقت ، يتم الطلاق بين النفس والجسم ، فتستريح اليد ساكنة بين يدي رفيقها الحارتين : لا هي بالموافِقة ولا بالمقاوِمة — إنها شيء .

هنالك نقول عن هذه المرأة إنها سيئة النية . لكننا سرعان ما نشاهد أنها تستخدم ذرائع مختلفة كي تظلّ في سوء النية هذا . لقد جرّدت مسالك رفيقها من اسلحتها بردّ هذه المسالك الى ان لا تكون غير ما هي عليه ، اي ردها الى الوجود على نحو ما هو في ذاته . لكنها تستبيح لنفسها الاستمتاع بلذتها بالقدر الذي به تدرك هذه اللذة على انها ليست

لذة ، أي بالقدر الذي تدرك به علوّ هذه اللذة . وأخيراً ، فانها وهي تشعر شعوراً عميقاً بحضور جسمها – إلى حــدّ أن تضطرب – تحقّق نفسها بوصفها **ليست** جسمها ، وتتأمل جسمها من علٍ كشيء سلبي يمكن ان **تحدث** له أحداث ، ولكنه لا يستطيع ان يستثيرهــا ولا ان يتجنبها ، لأن كل ممكناته خارج ذاته . فأية وحدة نجدها في هــذه الأوجه المختلفة لسوء النية ؟ انهــا في ضرب من فن تكوين تصورات متناقضة ، أي توحّد فيما بينها فكرة وسلبَ هذه الفكرة . والتصور الأساسي المتولّد عن هذا ، يستخدم الخاصية المزدوجة للكائن البشري ، وهي : **الواقعية والعلو** . فهذان الوجهان للآنية هما ويجب أن يكونا قابلين لتنسيق سليم . لكن سوء النيــة لا يريد تنسيقهما ولا التغلب عليهما في مركّب . والأمر عنده أمر توكيد هويتهما مع الاحتفاظ بفروقهما . فلا بد من توكيد الواقعية facticité بوصفها العلو ، وتوكيد العلو بوصفه الواقعية ، بحيث يمكن ، في اللحظة التي فيها يدرك احدهما ، ان يكون الأمر فجاءةً في مواجهة الآخر . والنمط الأولى لصيغ سوء النية نجده في بعض العبارات المشهورة التي تصورت بروح سوء النية ، من اجل إحداث كل أثرها . فنحن نعرف مثلاً عنوان كتاب لجاك شاردون هو : « الحب هو اكبر جداً من الحب » . وهنا تتم الوحدة بين الحب الحاضر في واقعيته – « الاتصال بين بشرتين » ، شهوة ، أثرة ، جهاز الغيرة الذي يتحدث عنه مارسل بروست ، الصراع بــين الجنسين كما يصوره أولر ، الخ – وبين الحب بوصفه علوّاً ، « نهر النار » عند مورياك ، نداء اللانهاية ، الايروس الافلاطوني ، الوجدان الكوني الخفيّ عند د. ه. لورنس ، الخ . فالابتداء هنا من الواقعية ابتغاء الوقوع في الميتافيزيقا ، وراء حاضر الانسان وحالته الواقعية ، ووراء ما هو نفساني. وبالعكس نجد ان هذا العنوان لمسرحية لسارمان Sarment : « أنا اكبر جداً من نفسي » ، وهو يكشف ايضاً عن سوء النية ، يلقي بنا اولاً

في علوّ من اجل ان يعتقلنا فجأة في الحدود الضيقة لماهيتنا الواقعية . ونجد هذه التراكيب في الجملة المشهورة : « قد اصبح بامكانه » ، او في عكسها المشهور ايضاً : « كما حوّلته السرمدية اخيراً الى نفسه » . ومفهوم ان هذه الصيغ المختلفة ليس لها غير **مظهر** سوء النية ، وقد تصورت صراحة تحت هذا الشكل المفارق من اجل ادهاش العقل وتحييره بلغز . ولكن هذا المظهر نفسه هو الذي يهمنا . والمهم هنا هو انها لا تكوّن افكاراً جديدة راسخة التركيب ، انها شيدت على نحوٍ من شأنه ان يجعلها في حالة تحلل مستمر ومن اجل ان يكون ثمّ انزلاق مستمر من الحاضر الطبيعي الى العلو ، وبالعكس . ونحن نشاهد كيفية استخدام سوء النية لهذه الأحكام التي ترمي كلها الى تقرير انني لست من انا . ولو لم أكن ما انا ، فمن الممكن ، مثلاً ، ان ادرك بجدّ هذا اللوم الذي يوجّه إليّ ، وسؤالي باحتياط ، وربما أُصبح مضطراً الى الاقرار بحقيقته . لكنني بالعلو أنجو من كل ما انا هو . بل ليس لي ان اناقش اساس اللوم ، بالمعنى الذي به تقول سوزان لفجارو : « اثبات اني على حق معناه سيكون الاقرار بأن من الممكن ان اكون على خطأ » . وانا على مستوى لا يمكن ان يبلغني فيه اي لوم ، لأن ما انا هو فعلاً هو علوّي ، اني اهرب وانجو بنفسي ، واترك ثيابي في يد الواعظ . لكن الغموض (الاشتراك) الضروري لسوء النّية ينشأ من كوني أؤكد هنا أني علوّي على نحو وجود الأشياء . وعلى هذا النحو فقط استطيع ان اشعر بنجاتي من كل هذه الملامات . وبهذا المعنى فان فتاتنا هاتيك تطهّر الشهوة من كل ما فيها من مُذِلّ ، وذلك بألا تعتبر فيها الا ما هو علوّ محض ، يجنبها حتى مجرد ذكرها . وفي مقابل ذلك فان « انا اكبر جداً من نفسي » ، باظهارها لنا العلو وقد تحوّل الى واقعية ، هو المصدر لما لا نهاية له من المعاذير عن سقطاتنا او ألوان ضعفنا . وكذلك الفتاة ذات الدلال تحافظ على العلوّ بالقدر الذي به الاحترام ، والتوقير المتجليين

في سلوك العاشق يقدمان في مستوى العلو . لكنها تقف هذا العلو عند ذلك الحدّ ، وتعجنه بواقعية الحاضر : فالاحترام ليس مقصوراً على مجرد الاحترام ، بل هو تجاوز متحجر لا يتجاوز نفسه الى شيء .

لكن هذا التصور الذي وراء الثبات ، تصور « العلو — الواقعية » وان كان احدى الادوات الاساسية لسوء النية ، ليس وحيداً في جنسه. كذلك يستخدم خداع آخر للآنية يعبر عنه بطريقة اجمالية بأن يقال ان الوجود — من اجل — الذات الخاص به يتضمن بالاكتمال وجوداً — من أجل — الغير . ولكن السلوك لا يكشف عن نفس التركيب في كلتا الحالتين . لكن كما سنرى فيما بعد ، وكما يحس كل الناس ، لا يوجد بين هذين الوجهين من وجودي فارق ما بين المظهر والوجود ، كما لو كنت بالنسبة الى نفسي حقيقة نفسي وكما لو لم يكن غيري غير صورة مشوّهة عن نفسي . وتساوي المكانة بين وجود وجودي في نظر الغير ووجود وجودي بالنسبة الى نفسي يمكّن من تركيب ينحل باستمرار وعملية تهرب مستمر مما هو من اجل — ذاته الى ما هو من اجل — غيره ، ومما هو من اجل — الغير الى ما هو من اجل — الذات . وقد رأينا صنيع فتاتنا هاتيك بالوجود — في — وسط — العالم الخاص بنا ، أي بحضورنا الساكن كموضوع سالب بين موضوعات اخرى ، من اجل التخلص فجاءة من وظائف وجوده — في — العالم ، اي من الوجود الذي يجعل ان ثمّ عالماً ينشأ عن القذف وراء العالم الى الامكانيات الخاصة . ولنذكر اخيراً التراكيب المختلطة التي تلعب بالغموض المعدِم للتخارجات ek-stase الزمانية الثلاثة ، التي تؤكد في نفس الوقت انني ماكنْتُهُ (الرجل الذي يتوقف عمداً عند فترة من حياته ويرفض النظر في التغيرات التالية) واني لست ما كنت اياه (الرجل الذي في مواجهة الملامات او الحقد يتنصل تماماً من ماضيه مُلحّاً على حريته ومؤكداً تجديدها باستمرار) . وفي كل هذه التصورات ، التي ليس لها غير دور انتقالي في البرهنات وتُستبعد

في النتيجة ، مثل الاعداد التخيلية في حسابات علماء الطبيعة ، نجد نفس التركيب : فالأمر امر تشييد **الآنية** كوجود هو ما ليس اياه وهو ليس ما هو إياه .

لكن ماذا يجب من اجل ان يكون في وسع تصورات التحلُّل هذه ان تتخذ ولو مظهراً زائفاً للوجود ، ولكي تستطيع الظهور لحظة للشعور ، حتى لو كان ذلك في عملية زوال ؟ ان محضاً سريعاً لفكرة الاخلاص ، وهو المضاد لسوء النية ، يُفيدنا كثيراً في هـــذا المجال . فالواقع ان الاخلاص يتبدى كمطلب ، وبالتالي هو ليس **حالة** . فما هو المثل الأعلى المراد بلوغه في هذه الحالة ؟ يجب الا يكون الانسان **من اجل نفسه الا ما هو** ، وبالجملة يجب ان يكون ما هو فقط وبالتمام . لكن أليس هذا هو تعريف ما هو في ذاته ، او اذا شئنا ، مبدأ الهوية ؟ او ليس وضع المثل الأعلى انه وجود الأشياء ، فيه اعتراف في نفس الوقت بأن هذا الوجود لا ينتسب الى **الآنية** ، وان مبدأ الهوية ، بعيداً عن ان يكون بديهية كلية كل الكلية ، ليس الا مبـــدأ تركيبياً يتمتع بكلية محلية فحسب ؟ وهكذا فانه من اجل ان تستطيع تصورات سوء النية ان توهمنا ولو للحظة ، ولكي تكون صراحة « القلوب الطاهرة » (اندريه جيد ، جوزف كيسل Kessel) صالحة كمثل أعلى للآنية ، يجب الا يمثل مبدأ الهوية مبدأً مكوِّناً للآنية ، ويجب الا تكون **الآنية** بالضرورة هي ما هي ، وان يكون في وسعها ان تكون ما ليست اياها . فمـــا معنى هذا ؟

اذا كان الانسان هو ما هو ، فان سوء النية مستحيل ابداً ، والصراحة تكفُّ عن ان تكون مثله الأعـــلى من أجل ان تصير وجوده ، لكن الانسان هو ما هو ، بوجه عام ، فكيف يمكن المرء ان يكون ما هو ، حين يكون **شعوراً** بالوجود ؟ اذا كانت الصراحة او الاخلاص قيمة كلية ، فما لا شك فيه ان مَثَلها : « يجب ان يكون المرء ما هو »

لا يفيد فقط كمبدأ منتظم للأحكام والتصورات التي بها أعبّر عما أنا عليه . إنها تضع ليس فقط مثلاً أعلى للمعرفة ، بل ومثلاً أعلى **للوجود** . إنها تقترح علينا توافقاً مطلقاً بين الوجود وبين نفسه كنمط أولي للوجود . وبهذا المعنى يجب أن **نجعل** من أنفسنا ما نحن عليه . لكن ماذا نحن عليه إذن إذا كنا ملزمين دائماً بأن نجعل من أنفسنا ما نحن عليه ؟ لنتأمل صبيّ المقهى هذا . إن حركاته حادّة مسنودة رقيقة أكثر مما ينبغي ، سريعة أكثر مما ينبغي ؛ يقدم على الزبائن بخطى حادة أكثر مما ينبغي ، وينحني باستعجال بالغ ، وصوته وعيناه تعبّر عن اهتمام فيه الحاح على الزبون للطلب ، وأخيراً ها هوذا يعود : محاولاً أن يحاكي في مشيته شدّة شيء آلي ، وهو يحمل صينيته بجسارة من يمشي في نومه ، حاملاً إياها في اتزان مترجّح باستمرار ، منكسر باستمرار ، ثم يستعيد توازنها بحركة خفيفة من يده وذراعه . ومسلكه كله يبدو لنا لعبة . ويعمل على سلسلة حركاته وكأنها حركات آلية يحكم بعضها بعضاً ، وايماآته وصوته نفسه تبدو كحركات آلية ؛ ويعطي خفّة نفسه الأشياء وسرعتها التي لا ترحم . إنه يلعب، ويستمتع. لكن بم يلعب ؟ لا حاجة بنا إلى ملاحظته طويلاً من أجل إدراك ذلك : إنه يعلب (أو يمثل) دور صبي قهوة . وليس في هذا شيء يمكن أن يدهشنا : إن اللعب نوع من الاستهداء والفحص . فالطفل يلعب بجسمه من أجل ان يكتشفه ويجرد حسابه ؛ وصبي المقهى يلعب بمهنته كي **يحققها** . وهذا الالتزام لا يختلف عن الالتزام الذي يفرضه كل التجار على أنفسهم : فمهنتهم كلها مراسم ، والجمهور يطلب إليهم أن يحققوها بمراسم ، فهناك رقص البقّال ، والخياط والخبير المثمّن ، وهم بهذا يحاولون ان يقنعوا زبائنهم انهم ليسوا غير بقال وخياط وخبير مثمّن . فالبقّال الذي يحلم يهين الشاري ، لأنه ليس بقالاً تامّاً . والأدب يقضي عليه بأن يقصر نفسه على وظيفة البقال ، كما ان الجندي في حالة

الانتباه يجعل من نفسه شيئاً – جندياً بنظرة مباشرة لا ترى ابداً ، ولا يقصد بها بعد ان ترى ، لأن النظام لا مصلحة اللحظة هي التي تحدد اتجاه بصره (بتثبيت النظرة « على مدى عشر خطوات ») . وهذه احتياطات من اجل حبس الإنسان فيما هو عليه ، وكأننا نعيش في خوف مستمر من كونه يتخلص ويتملص من حالته كجندي . لكن صبي المقهى لا يمكن ، باطنياً ، ان يكون مباشرةً صبيّ مقهى ، بالمعنى الذي به نقول ان هذه المحبرة **هي** محبرة ، وهذا الكوب هو كوب . وليس معنى هذا انه لا يستطيع ان يكوّن احكاماً تأملية او تصورات عن حالته . انه يعلم جيداً **معنى** حالته : الالتزام بالنهوض في الساعة الخامسة ، وكنس ارض المكان قبل فتح القاعات ،ووضع غلايات القهوة على النار ، الخ . ويعرف الحقوق المترتبة عليها : الحق في لقاء الخدمة ، الحقوق النقابية ، الخ . لكن كل هذه التصورات ، وكل هذه الاحكام تحيل الى العلوّ . فالأمر يتعلق بامكانيات مجردة ، وحقوق وواجبات ممنوحة « لذي حق » . وهذا « الذو » هو الذي عليّ ان اكونه ولكني لست اياه . وليس هذا لأنني لا اريد ان اكونه ولا لأنه آخر . ولكن بالأحرى لا يوجد قياس مشترك بين وجوده ووجودي . إنه « امتثال » للآخرين ولنفسي ، ومعنى هذا انني لا استطيع ان اكونه إلاّ **بالامتثال** . لكن إذا كنت امتثله ، فاني لست إياه ، وانا منفصل عنه ، مثل الموضوع عن الذات ، منفصل عنه **بلا شيء** ، ولكن هذا اللاشيء يعزلني عنه ، ولا استطيع ان اكونه ، ولا استطيع إلاّ ان **امثل دور ان اكونه** ، أي ان اتخيل اني هو . وبهذا فاني الصق به العدم . وعبثاً اقوم بوظائف صبيّ المقهى ، فاني لا استطيع ان اكون كذلك إلاّ على حال محايثة ، مثل ان الممثل هو هاملت ، ومع القيام آلياً **بالحركات النموذجية** لحالتي ، مستهدفاً نفسي كصبي مقهى

خيالي من خلال هذه الحركات مأخوذة كنظائر [1] . ما اسعى لتحقيقه هو الوجود – في – ذاته لصبي المقهى . كأنه ليس في مقدوري ان اهب لواجباتي وحقوق مهنتي قيمتها وضرورتها الملحّة . وكأنه ليس من اختياري الحرّ ان انهض كل صباح في الساعة الخامسة او ان ابقى في السرير وانا اتعرض بسبب ذلك للطرد من الخدمة ؛ وكأني ، من كوني اقوم بهذا الدور في الوجود . لا اتجاوزه من كل ناحية ، ولا اكوّن نفسي كشيء **وراء** حالتي . لكن لا شك انني بمعنى ما صبيّ مقهى – والا أفما كان في وسعي ان أدعَى دبلوماسياً او صحفياً ؟ لكني اذا كنت كذلك ، فلا يمكن ان يكون ذلك على نحو الوجود في ذاته . اني هكذا على نحو وجود بما **لست انا اياه** . ولا يتعلق الأمر فقط بأحوال اجتماعية ؛ إني لست ابداً اي موقف من مواقفي ، ولا أيّ مسلك من مسالكي . والخطيب البارع هو الذي يمثّل الخطيب ، لأنه لا يمكن ان يكون متكلماً : والتلميذ المنتبه الذي يريد ان يكون منتبهاً ، وعينه مسلطة على المعلم ، واذناه مفتوحتان كل الفتح ، يستنفد طاقته في تمثيل المنتبه إلى حدّ ألاّ يستطيع السماع بعدُ . اني لكوني غائباً دائماً عن جسمي ، وافعالي ، فاني على الرغم مني ذلك « الغياب الإلهي » الذي يتحدث عنه فاليري Valery . ولا استطيع ان اقول اني هنا ، او اني لست هنا ، بالمعنى الذي يقال به : « علبة الكبريت هذه على المنضدة » : والاّ لكان في ذلك خلط بين « وجودي – في – العالم » وبين « الوجود – في – وسط – العالم » . ولا أني واقف ، ولا اني جالس : والاّ لكان في ذلك خلط بين جسمي وبين الكلية المزاجية التي ليس جسمي غير بنية من بنياتها . فمن كل ناحية أتخلص من الوجود ، ومع ذلك فأنا موجود .

---

(١) راجع « الخيالي » (عند الناشر جاليمار ، سنة ١٩٣٩) ، الخاتمة .

لكن ها هي ذي حالة للوجود لا تعني غـــير نفسي : انا حزين . فهذا الحزن الذي هو انا ، ألست إياه على نحو الوجود الذي هو انا ؟ لكن ما هذا الحزن إن لم يكن الوحدة القصدية الـــتي تحشد وتشيع في مجموع مسالكي ؟ إنه معنى هذه النظرة الباهتة التي ألقيها على العالم ، وهذه الاكتاف المنحنية ، وهذا الرأس الذي أخفضه ، وهذه الرخـــاوة التي تسري في كل جسمي . لكن ، او لا اعلم ، في اللحظة التي اؤدي فيها كل مسلك من هذه المسالك ، ان في وسعي ألا أؤديه ؟ فإذا جاء رجل غريب وظهر فجأة فإني ارفع رأسي ، وأستأنف سيري الحاد ؛ فماذا يبقى من حزني ، اللهم إلاّ أن اعطيه موعداً لما بعد ، بعد رحيل الزائر ؟ أفلا يكون هذا الحزن نفسه مسلكاً هـــو الآخر ؟ أفلا يتأثر الشعور بالحزن كملاذ سحري ضد موقف مُلحّ جداً [1] ؟ وفي هـــذه الحالة ، افليس معنى أن يكون المرء حزيناً هو أن يجعل نفسه حزيناً ؟ ليكن ، هكذا قد يقال . لكن أن يعطي المرءُ نفسه الحزنَ ، أفليس هذا رغم كل شيء تلقي هذا الوجود ؟ لا يهم ، على كل حال من أين اتلقاه . فالواقع هو ان الشعور الذي يتأثر بالحزن حزين ، لهـــذا السبب عينه . بيد أن معنى هذا عدم فهم طبيعة الشعور : فكون المرء حزيناً ليس كوناً اعطيه لنفسي ، كما أعطي هذا الكتاب لصديق . إذ ليست لي صفة **منحي الوجود** . فإذا كنت احزن ، فيجب ان احزن بكل حزني ، ولا استطيع الاستفادة من السّورة المستفادة وترك حزني يمضي دون تجديده او حمله ، على مثال الجسم الجامد الذي يتابـــع حركته بعـد الصدمة الأولى : فليس ثم قصور ذاتي في الشعور . وإذا حزنت فذلك لأني لست **موجوداً** حزينـــاً ؛ ووجود الحزن يندّ عني بواسطته وفي الفعل نفسه الذي به أتأثر بالحزن . والوجود — في ذاته للحزن يلاحـــق دائماً شعوري (بـ) كوني حزيناً ، لكن كقيمة لا

(١) « مجمل نظرية في الانفعالات » : عند الناشر هرمن بول .

استطيع تحقيقها ، ومعنى منظّم لحزني ، لا بوصفه كبنيتـــه المكوّنة .

فهل يقال إن شعوري **موجود** ، أيّاً ما كانت الحالة او الموضوع الذي يتأثر به؟لكن كيف يمكن التمييز بين الحزن وبين شعوري(بـ)كوني حزيناً ؟ أليس أمراً واحداً ؟ من الحق ، على نحوٍ ما ، ان شعوري **موجود** ، إذا قُصد من ذلك انه يؤلف بالنسبة للغير جزءاً مـــن كلية الوجود التي يمكن ان تطلق عليها احكام . لكن ينبغي ان يلاحَـــظ ، كما ادرك ذلك هسرل،ان شعوري يظهر للغير اصلاً على انه غياب . إنه الموضوع الحاضر دائماً **كمعنى** لكل مواقفي وكل مسالكي — والغائب دائماً ، لأنه ينجلي لعيان الآخرين كحرية مستمرّة . فحين ينظر إليّ بطرس ، فإني اعرف من غير شك انه ينظر إليّ ، عيونـــه — وهي اشياء في العالم — مثبتة على جسمي — وهو شيء في العالم — : تلك هي الواقعة الموضوعية التي استطيع أن اقول عنها : انها **كائنة** . لكنها أيضاً واقعة في العالم . ومعنى هذه النظرة ليس بشيء ، وهذا هو ما يضايقني فيها عملت من ابتسامات ، ووعـــود وتهديدات — فلا شيء يمكن أن **ينتزع** الموافقة ، والحـــكم الحرّ الذي اسعى إليه أعرف انه دائماً وراء ذلك ، واشعر به في مسالكي نفسها التي ليس لها بعدُ طابع **العامل** الذي تحتفظ به في مقابل الأشياء ، التي ليست بالنسبة إليّ ، بالقـــدر الذي اربطه بالغير ، إلاّ **تقديمات** بسيطة — تنتظر ان تتحـــول إلى نافعة او ضارة ، مخلصة او غير مخلصة ، الخ . بنوع من الخوف يظـــل **دائماً** وراء كل جهودي لاستثارته ، وهو خوف لا يستثار إلاّ إذا منحها كل قوّته ، وليس إلاّ بقدر ما يستثار من الخارج ، للذي هو **وسيطه مع العلوّ** . وهكذا فان الواقعة الموضوعية للوجود — في — الـــذات لشعور الغير تقوم لكي تختفي في السلب والحرية ؛ وشعور الغير هو كما لو لم يكن وجوده — في — ذاته « الآن » و «هنا» هو ان لا يكون .

ان **شعور** الغير :**هو ما ليس اياه .**

ثم ان شعوري الذاتي لا يبدو لي في وجوده كشعور الغير . إنه موجود لأنه يصنع نفسه لأن وجوده شعور بالوجود . لكن معنى هذا ان الصنع يسند الوجود ، اي ان الشعور عليه ان يكون وجود ذاته ، إنه لا يسنده الوجود أبداً . بل هو الذي يسند الوجود في حضن الذاتية . ومعنى هذا انه مسكون بالوجود لكنه ليس هو الوجود : **انه ليس ما هو .**

وفي هذه الحال ، ما معنى المثل الأعلى للنزاهة الا ان يكون مهمة يستحيل اداؤها ، ومعناها نفسه في تناقض مع تركيب شعوري . فان يكون الانسان مخلصاً ، كما قلنا ، هو ان يكون ما هو . وهذا يفترض انني لست اصلاً ما انا هو . لكن يفترض في هذا طبعاً قول كَنْت : « يجب عليك ، إذن تستطيع » . إنني استطيع ان اصبح مخلصاً : هذا ما يتضمنه واجبي ومجهودي في الإخلاص . لكننا نشاهد ان التركيب الأصلي لأن « لا يكون الانسان ما هو » يجعل من المستحيل مقدماً كل صيرورة الى الوجود في ذاته او « ان يكون هو ما هو » . وهذه الاستحالة ليست محجوبة عن الشعور : بل بالعكس ، انها نسيج الشعور نفسه ، وهي المضايقة المستمرة التي نشعر بها . إنها عجزنا عن ان نعرف انفسنا ، وتكوين انفسنا بوصفنا من نحن ، انها تلك الضرورة التي تريد اننا ، حين نضع انفسنا كنوع من الوجود ، بحكم مشروع قائم على التجربة الباطنة او مستنبط استنباطاً صحيحاً من مقدمات **قبلية** او تجريبية ، فاننا بهذا الوضع نفسه نتجاوز هذا الوجود — وهذا ليس صوب وجود آخر : صوب الخلاء ، صوب لا شيء . فكيف يحق لنا ان نلوم الغير على انه غير مخلص ، او ننعم باخلاصنا ، ما دام هذا الاخلاص يظهر لنا في نفس الوقت أمراً مستحيلاً ؟ وكيف نستطيع ، في القول ، والاعتراف ، وامتحان الضمير ، ان نعثر على مجهود للإخلاص ، ما دام هذا المجهود سيقدر له الإخفاق بجوهره ، وانه في نفس الوقت

الذي فيه نعلنه ندرك مقدماً انــه عبث ؟ ان الأمر بالنسبة إليّ ، حين أفحص نفسي ، أمر تحديد دقيق لما انا عليه ، حتى اقــرر بغير التواء ان اكونه — مع استعدادي فيما بعد للسعي بحثــاً عن الوسائل الـتي في وسعها ان تغيّرني . لكن مــا معنى هذا ، اللهم الاّ ان يتعلق الأمر عندي بجعل نفسي شيئاً ؟ فهل احــدّد مجموع البواعث والدوافع التي دفعتني الى اتيان هذا الفعل او ذاك ؟ ولكن هــذا معناه المصادرة عـلى وجود حتمية علّية تؤلف تيار مشاعري كسلسلة من الأحوال الفزيائية . فهل اكتشف في ذاتي ميولاً . من اجل ان اعترف بها وانا اخجل ؟ لكن اليس معنى هذا ان انسى عن قصد ان هذه الميول تتحقق بمساعدتي ، وانها ليست قوى الطبيعة ، ولكني اهبها فعّاليتها بقرار مستمر عن قيمتها ؟ وهل اصدر حكماً على طبعي ، وعلى طبيعتي ؟ اليس معنى هــذا ان احجب عن نفسي ، في نفس اللحظة ، مــا اعرفه ، وهو انني بهذا أحكم على ماض يندّ عنه حاضري بحكم تعريفه ؟ والدليل على ذلك ان نفس الشخص في الاخلاص ، يضع انه هو ما كان ، ويغضب من حقد الغير ، ويسعى للقضاء عليه مؤكداً انه لا يمكن بعدُ ان يكون مـا قد كان . ويدهش المرء ويحزن لأن احكام المحاكم بالعقوبات تنـال رجلاً **لم يعد** في حريته الجديدة المذنب الذي قد كان . لكن في نفس الوقت يطالب من هذا الرجل ان يعترف بأنه ذلك المذنب . فما هو الإخلاص إذن ، ان لم يكن ظاهرة سوء نيــة ؟ او لم يتبين ان الأمر في سوء النية يتعلق بتكوين الآنية كوجود هو ما ليس إياه وليس هو ما هو ؟

إن المصاب بداء الجنسية المثلية غالباً ما يكون لديه شعور غير محتمل بالذنب ، ووجوده كله يتحدد بالنسبة إلى هذا الشعور . ومن هنا يحكم عليه بأنه سيء النية . والواقع انه يحدث كثيراً أن هذا الرجل ، مــع اعترافه بميوله الجنسية المثلية ، واقراره بكــل غلطة ارتكبها ، يرفض بكل قواه ان يعد نفسه «لوطياً». إن حالته حالة « على حدة » ، خاصّة ،

يدخل فيها الحظّ والصدفة وسوء البخت ؛ إنها غلطات ماضية ، تفسّر بتصور من نوع خاص للجمال لا تشبعه النساء ، وينبغي بالأحرى ان ينظر إليها على أنها من نتائج سعي قلق،أولى من أن تكون علامات على ميل مغروز غرزاً عميقاً ، الخ ، الخ . هذا من غير شك رجل سيء النية حالته أقرب الى الهزل ، لأنه مع اعترافه بكل الوقائع المعزوّة إليه، فإنه يرفض استخلاص النتجة اللازمة عنها . ولهذا فان صديقه ، الذي يؤنّبه أشدّ ما يكون التأنيب ، يتضايق من هذا الرياء : إن هذا المؤنّب لا يريد غير شيء واحد – وربما يكون في ذلك متسامحاً : وهو أن يعترف المذنب بأنه مذنب ، وأن يصرّح المصاب بداء الجنسية المثلية دون لف ولا دوران – في خجل أو تعال ، لا يهم – قائلاً : « أنا لوطي » . وهنا نتساءل : مَنْ سيّيء النية ؟ المصاب بالجنسية المثلية ، أو المدافع عن الاخلاص ؟ إن المصاب بالجنسية المثلية يعترف باخطائه، ولكنه يناضل بكل قواه ضد الامكانية المدمّرة وهي أن تؤلف أغلاطه هذه **قدراً** له **ومصيراً** . إنه لا يريد أن يُعدّ بمثابة شيء ؛ إن لديه إدراكاً غامضاً قوياً أن المصاب بالجنسية المثلية ليس مصاباً بالجنسية المثلية مثلما ان هذه المنضدة هي منضدة ، او هذا الرجل ذو النمش هو رجل ذو نمش . ويبدو له انه بمنأى عن كل غلط منذ أن يصنعه ويعترف به، كما أن المدة النفسية ، بذاتها ، تنظفه من كل غلطة ، وتكوّن له مستقبلاً غير محدّد ، وتجعله يولد من جديد . فهل هو على خطأ ؟ الا يعترف ، بنفسه ، بالطابع الفريد غير القابل للرد الذي الآنية ؟ إن موقفه ينطوي إذن على فهم غير منكر ، للحقيقة . لكنه في حاجة ، في نفس الوقت ، إلى ذلك الميلاد الجديد باستمرار ، إلى هذا الفرار المستمر من اجل ان يعيش ؛ ويجب ان يضع نفسه باستمرار خارج المتناول ابتغاء أن يتجنب حكم المجتمع الرهيب . ولهذا يتلاعب بالكلمة « وجود » . سيكون على حق لو أنه فهم هذه العبارة : « أنا لست

لوطياً » بمعنى : « انا لست مَن أنا » ؛ أي إذا أعلن : « بالقــدر الذي به تتحدد سلسلة من المسالك بأنها مسالك لوطيّ ، وفيها سلكت هذه المسالك ، انا لوطي . وبالقدر الذي به تندّ الآنية عن كل تحديد بواسطة المسالك ، « أنــا لست لوطياً » . لكنه ينزلق بخبث إلى معنى آخر لكلمة « وجود » ، فيفهم من « عدم كون » « عدم كونه في ذاته » ؛ ويصرّح بأنه « ليس لوطياً » بالمعنى الذي به هذه المنضدة **ليست** دواة . إنه سيء النية .

لكن المُدافع عن الإخلاص لا يجهل علوّ الآنية ، ويعرف ، عند الحاجة ، كيف يطالب به من اجل مصلحته . بل إنه يستخدمه ويصنعه في مطالبه الحاضر : اولاً يريد ، باسم الإخلاص – وإذن باسم الحرية – ان يعود المصاب بالجنسية المثلية على نفسه ويعترف بها ؛ أوّلا يوحي بأن مثل هذا الاعتراف يجلب الرأفة ؟ فما معنى هذا ، إن لم يكن أن الشخص الذي يقرّ بأنه مصاب بالجنسية المثلية لن يكون بعــدُ نفس المصاب بالجنسية المثلية الذي يعترف به ، ويفرّ إلى منطقة الحرية والإرادة الطيبة؟ إنه يطلب منه إذن ان يكون ما هو حتى لا يكون بعدُ ما هو . وهذا هو المعنى العميق لهذه العبارة : « الخطيئة التي يعترف بها تُعدّ نصف مغفورة » . إنه يطالب المذنب بأن يجعل من نفسه شيئاً ، من اجل الاّ يعــامله بعدُ معاملة الشيء . وهذا التناقض يدخل في تكوين مطلب الإخلاص . ومن ذا الذي لا يرى ما في مثل هذه العبارة من مهين للغير ومطمئن لنفسي ، ألا وهي : « آه ، إنه لوطي » ، وهي عبارة تحذف بجرّة قلم حرية مقلقة تهدف من الآن فصاعداً إلى تأليف كل أفعال الغير كنتائج ناجمة بالضرورة عن ماهيته ؟ ومع هذا فإن هذا هو ما يطالب به اللائم فريسته : أعني ان تجعــل من نفسها شيئاً ، وأن تسلم إليه حريتها ليفعل بها ما يشاء ، ويعيدها إليها فيما بعــد كالسيد بالنسبة إلى المسود . والمدافع عن الاخلاص بالقدر الذي بــه يريد ان يُطَمئن

نفسه ، بينما هو يدّعي انه يحكم بالقدر الذي به يطالب حرية ما بأن تتكوّن ، بما هي حرية ، كشيء ، نقول ان هذا المدافع سيء النية . والأمر هنا يتعلق فقط بمرحلة من هذا النضال القاتل الذي يقوم بين الضمائر ، ويسميه هيجل باسم « علاقة السيد بالعبد » . يُتوجّه إلى ضمير ليطالب اليه ، باسم طبيعته بوصفه ضميراً ، ان يقضي على نفسه قضاءً مبرماً كضمير ، بجعله يؤمّل ، وراء هذا التحطيم ، في بعث جديد.

ليكن ، هكذا يقال ، ولكن رجلنا هذا يسيء استخدام الإخلاص كسلاح ضد الغير . ويجب الا نسعى للبحث عن الإخلاص في علاقات « الوجود — مع » ، ولكن ، حيث هي . خالصة ، في العلاقات مع الذات . ولكن من ذا الذي لا يرى ان الرجل المخلص يصنع من ذاته شيئاً ؟ من اجل ان يندّ عن حالة الشيئية هذه ، بفعل الاخلاص نفسه؟ والرجل الذي يعترف بأنه شرير قد استبدل «حريته — من اجل الشر» ، هذه الحرية المقنعة ، بطابع الشرير غير الحيّ : إنه شرير ، انه يلتصق بذاته ، انه هو ما هو . لكنه بهذا يفرّ من ذلك الشيء ، لأنه هو من يتأمله ، ويتوقف عليه ان يدعه تحت نظره ، او ان يدع ذلك الشيء ينهار ويتحول الى ما لا نهاية له من الأفعال الجزئية . انه يستمد **فضلا** من اخلاصه ، ، والانسان صاحب الفضل ليس الشرير ، من حيث هو شرير ، ولكن من حيث انه وراء شرّه . وفي نفس الوقت فان شرّه قد جُرّد من سلاحه ، لأنه ليس بشيء ، اللهم الاّ في مستوى الحتمية ، وانه بالاعتراف بذلك اضع حريتي في مقابل شرّه ، ومستقبلي بكر ، وكل شيء مسموح لي بفعله . وهكذا فإن البنية الجوهرية للإخلاص لا تختلف عن بنية سوء النية ، ما دام الانسان المخلص يصنع من نفسه ما هو **من اجل الا يكون كذلك** . وهذا هو ما يفسرّ هذه الحقيقة التي يقرّ بها الجميع ، وهي ان من الممكن ان يصير الانسان سيء النية بفضل اخلاصه . وتلك حالة استندال في

نظر فاليري . والاخلاص التــام المستمر كمجهود مستمر التماسك مع الذات . هو بطبعه ، سعي مستمر للتخلص من الذات ؛ يتحرر المرء من ذاته بنفس الفعل الذي به يصبح المرء موضوعاً لذاته . وعمل بيان مستمر بما عليه الانسان معناه ان ينكر نفسه باستمرار وان يلوذ بمنطقة لا يكون فيها شيئاً ، وانما يكون فيها مجرد نظرة حرة . لقد قلنا ان سوء النية غرضه ان يدع نفسه خارج المتناول ، انه هروب . ونحن نشاهد الآن انه ينبغي استخدام نفس الألفاظ من اجل تحديد الاخلاص . فمـا معنى هذا ؟

ذلك ان الغرض من الاخلاص ومن سوء النية ليسا غرضين مختلفين كل هذا الاختلاف . صحيح ان ثم إخلاصاً يتعلق بالماضي ولا يهمنـا هاهنا ؛ انا مخلص ، اذا صرحت بأنه كان لديّ مثل هــذه اللذة او تلك النية . وسنرى أنه إذا كان هـذا الاخلاص ممكنـاً ، فذلك لأن وجود الانسان ، في سقوطه ، في الماضي ، يتكون كوجود في ذاته . لكن لا يهمنا هنا الاّ الاخلاص الذي يستهدف نفسه في المحايثة الحاضرة. فما هو غرضه ؟ العمل على ان اعترف بما انا عليه على نحو الوجود — في — ذاته وانا على نحو « عدم وجودي على ما انا عليه » . ومصادرته هي انني فعلاً على نحو الوجود — في — ذاته ، هو ما عليّ ان اكونه. وهكذا نجد في اساس الاخلاص حركة مرآة مستمرة وانعكاس، وانتقال متواصل من الوجود الذي هو ما هو الى الوجود الذي ليس هو ما هو، وبالعكس من الوجود الذي ليس هو ما هو الى الوجود الذي هو ما هو . وما هو الغرض من سوء النية ؟العمل على ان اكون مَن انا، على نحو «عدم الوجود بما عليه المرء » او الا اكون من انا على نحو « ان اكون مَن انا » . وهنا نجد نفس العوبة المرايا . ذلك انه من اجل ان يكون ثمّ نية للاخلاص ، فلا بد ان اكون في الأصل من انـا والا اكون مَن انا . والاخلاص لا يعيّن لي ضرباً من الوجود او صفة خاصة ، لكن

بمناسبة هذه الصفة يهدف الإخلاص الى جعلي أنتقل من ضربٍ من الوجود إلى ضرب آخر . وهذا الضرب الثاني ، المثالي للاخلاص ، ممنوع عليّ بلوغه ، بالطبع ، وفي نفس اللحظة التي احاول فيها بلوغه ادرك إدراكاً غامضاً مستبقاً انني لن ابلغه . ولكن من أجل ان اكونّن نية لسوء النية ، يجب ، بالطبع أن انجو في وجودي من وجودي . ولو كنت حزيناً أو جباناً ، على نحو ما هذه الدواة دواة ، فإن إمكان سوء النية لا يمكن تصوّره. ليس فقط لا استطيع أن أنجو من وجودي بل ولا أستطيع حتى مجرد تخيل أن في وسعي النجاة منه . لكن إذا كانِ سوء النية ممكناً ، على شكل مشروعٍ ، فذلك لأنه ليس ثم فارق حادّ بين الوجود وعدم الوجود حينما يتعلق الأمر بوجودي . وسوء النية ليس ممكناً إلاّ الآن لأن الإخلاص يشعر بأنه يخطىء هدفه بالطبع . ولا أستطيع محاولة إدراك نفسي على **أني لست جبانا** ، بينما أنا جبان ، إلاّ بأن كان كوني جباناً هو نفسه موضوع تساؤل ، في نفس اللحظة التي يكون فيها موجوداً ؛ وإذا كان سؤالاً هو نفسه ، واذا كان في نفس اللحظة التي أريد فيها إدراكه فإنه يفرّ مني من كل ناحية وينعدم . والشرط لإمكان محاولة القيام بسعي سيء النية هو أنه بمعنى ما لست ذلك الجبان الذي لا أريد أن أكونه . لكن إذا لم أكن جباناً على نحو أن لا أكون ما أنا لست إياه فسأكون حسن النية وأنا أصرّح انني لست جباناً . وهكذا فإن هذا الجبان الذي لا يمكن الامساك به ، الزائل الذي لست أنا إياه ، لا بد مع ذلك ان أكون إياه على نحوٍ ما . ولكن ينبغي ألاّ يفهم من هذا أنه ينبغي ان اكون جباناً « بقدرٍ ما » ، بالمعنى الذي به « بقدر ما » تعني « بقدر ما جبان — وبقدر ماً غير جبان» . كلا ، بل يجب في نفس الوقت أن أكون وأن لا أكون جباناً جبناً كلياً ومن كل النواحي . وهكذا فإن سوء النية ، في هذه الحالة ، يقتضي ألا أكون من أنا ، أي أن ثمة فارقاً لا يمكن وزنه يفصل

الوجود عن اللاوجود في حال وجود الآنية . لكن سوء النية لا يقتصر على رفض الصفات التي أمتلكها ، وعلى عدم رؤية الوجود الذي هو أنا . إنه يسعى أيضاً لتكويني بوصفي ما لست أنا إياه . وهو يدركني إيجابياً بوصفي شجاعاً. بينما أنا لست كذلك . وهذا ليس ممكناً إلاّ إذا كنت ما لست أنا إياه ، أي إذا كان اللا–وجود في ذاتي ليس فيه الوجود من حيث هو لا–وجود . ولا شك في أنه من الضروري ألا أكون شجاعاً ، وإلاّ فإن سوء النية لن يكون نية سيئة . لكن يجب أيضاً ان يشمل جهدي لسوء النية الفهم الانطولوجي بمعنى أنه في الحالة العادية لوجودي فإن ما أنا هو فإني لست إياه حقاً ، وأنه ليس ثم مثل هذا الفارق بين وجود « كون المرء حزيناً » مثلاً ، — وهو ما أنا هو على نحو كوني لست ما أنا إياه — ولا–وجود عدم كون المرء – شجاعاً الذي أريد تمويهه . ويجب أيضاً ، وخصوصاً ، أن يكون نفي الوجود هو بعينه موضوع إعدام مستمر ، وأن يكون معنى « عدم – الوجود » موضوع تساؤل مستمر في الآنية — فإذا لم أكن شجاعاً بالمعنى الذي به هذه الدواة ليست منضدة ، أي إذا كنت معزولاً في جُبني ، وملتصقاً به ، غير قادر على ربطه بمضادّه ، وإذا كنت عاجزاً عن تحديد ذاتي بوصفي جباناً ، أي أن أنكر على نفسي الشجاعة ، وبهذا أنجو من جبانتي في نفس الوقت الذي فيه أضعها ، وإذا لم يكن من **المستحيل** ، من حيث المبدأ ، أن أتطابق مع **عدم –كوني –شجاعاً** وكذلك مع كوني – شجاعاً ، فإن كل مشروع سوء نية سيُحرّم عليّ . وهكذا فإنه لكي يصبح سوء النية ممكناً ، فلا بد أن يكون الإخلاص نفسه سيء النية وشرط إمكان سوء النية ، هو أن الآنية ، في وجودها الاكثر مباشرة ، وفي التركيب الداخلي للكوجيتو السابق على التأمل ، تكون غير ما هي إياه ، وألاّ تكون ما هي إياه .

٣

« نية » سوء النية

ولكننا لم نحدد ، حتى الآن ، غير الشروط التي تجعل سوء النية ممكن التصور ، وتراكيب الوجود التي تمكن من ايجاد تصورات لسوء النية . ولا تستطيع الاقتصار على هذه الاعتبارات : ولم نميّز بعدُ سوءَ النية من الكذب ، والتصورات [1] المشتركة التي اتينا على وصفها ، يمكن من غير شك ، ان يستخدمها كذاب لإرباك محدّثه ، وان كان اشتراكها ، القائم على وجود الانسان لا على احوال تجريبية كان يمكن ويجب ان يظهر للجميع . والمشكلة الحقيقية لسوء النية تنشأ ، كما هو واضح ، من كون سوء النية هو **نية** انه لا يمكن ان يكون كذباً ساخراً ، ولا بيّنة ، اذا كانت البيّنة هي الامتلاك العياني للموضوع . لكن اذا اطلقنا اللفظ « اعتقاد » على اعتناق الوجود لموضوعه. فحين لا يكون الموضوع معطى او يعطى بغير تمييز ، فان سوء النية اعتقاد ؛ والمشكلة الاساسية لسوء النية مشكلة اعتقاد . وأنّى للمرء ان يعتقد – عن سوء نية – في التصورات التي يصنعها خصيصاً من اجل اقناع نفسه ؟ وينبغي ان يكون مشروع سوء النية هو نفسه سيء النية : فأنا لست فقط سيء النية ، عند غاية مجهودي ، حين شيّدت تصوراتي المشتركة [1] واقنعت نفسي . والحق انني لم اقنع نفسي : بل كنت دائماً مقتنعاً بقدر المستطاع وكان لا بد انه في نفس الوقت الذي تهيأت فيه لأن اكون سيىء النية ، كنت سيىء النية بازاء هذه الاستعدادات نفسها . وامتثالي لها على انها سيئة النية هو بمثابة سخرية . والاعتقاد

---

١ « المشتركة : ذات مغيبين مختلفين » .

باخلاصٍ في كونها بريئة ، سيكون من حسن النية . وقرار ان يكون المرء سيـيء النية لا يجرؤ على الافصاح عن إسمه ، انه يعتقد ولا يعتقد انه سيـيء النية ، ويعتقد ولا يعتقد انه حسن النية . وهذا القرار هـو الذي يفصل — منذ انبثاق سوء النية — في كــل الموقف اللاحق وفي نظرة سوء النية الى العالم . لأن سوء النية لا يحتفظ بمعـايير الحقيقة كما يوافق عليها الفكر النقدي الحسن النية . ومــا يقرره اولاً هــو طبيعة الحقيقة . ومع سوء النيـــة تظهر حقيقة ، ومنهج في التفكير ، ونمط وجود للموضوعات ، وعالم سوء النية هذا ، الذي تحيط به الذات نفسها فجاءة ، خاصته الانطولوجية هي ان الوجود فيه هو ما ليس اياه وليس هو ما هو . وتبعاً لذلك يظهر نمط من البيّنة خـاص : وهـو البيّنة **غير المقنعة** ، ان سوء النية يدرك بيّنات ، لكنه يذعن مقدمـاً ان لا تمتلىء بهذه البيّنات ، والا يُقنَع ويتحول إلى حُسن نية : إنه يصبح متواضعاً ، ولا يجهل ان الإيمان قرار ، وانه بعد كل عيان ينبغي ان **نقرر ونريد ما هو** كائن . وهكذا فإن سوء النية ، في مشروعه الاولي ، ومنـــذ انبثاقه ، يفصل في طبيعة مقتضياته ، ويرتسم كله في القرار الذي يتخذه بألاّ **يطالب بما يزيد عن الحد** ، وان يرضى حين لا يشفيه الإقناع ، وان يقسر — بقرارٍ — اعتناقاته لحقائق غير مؤكدة . وهــذا المشروع الأول لسوء النية هو قرار مشوب بسوء النية يتعلق بطبيعة النية . ولنفهم من هذا ان الأمر لا يتعلق بقرار إداري واعٍ ، بل بقرار تلقائي صادر عن كياننا . ان المرء **يأخذ** في سوء النية كما يأخذ في النـوم ، ويكون سوء النية كما يقوم بالأحلام . فاذا تحقق هذا الضرب من الوجود ، فمن الصعب الاستيقاظ : ذلك ان سوء النية نمط بذاته في العالم ، مثل اليقظة او الحُلم ، ينحو نحو الاستمرار والبقاء ، وان كانت بنيته من نمط هو **من وراء الثباته** métastable. لكن سوء النية واعٍ لبنيته وقداتخذ احتياطاته ، بأن قرر ان البنية التي من وراء الثبات كانت هي بنية الوجـود ، وان

عدم الامتناع كان بنية كل الاقتناعات . بقي انــه اذا كان سوء النية نية ، وانه ينطوي في مشروعه الأوّلي على نفس ذاتـه (إنه يصمم ان يكون سيـيء الاقتناع حتى يقتنع انني أكون ما كنت أكونـه) وانــه يجب ، في البداية ، ان يكون النيــة السيئة الاقتناع ممكنة . فمــا هي شروط إمكان مثل هذه النية ؟

اعتقد ان صديقي بطرس يودّني . اعتقـــد ذلك **عن حسن نية** . اعتقد ذلك ولا املك عنه عياناً مصحوباً ببيّنة ، لأن الموضوع نفسه ، بطبعه ، لا يحتمل عياناً . **أعتقد ذلك** ، أعني أنني أقرر اعتقـــاد ذلك والتمسك بهذ القرار ، وأسلك كما لو كنت واثقاً منه ، وكل هذا في الوحدة التركيبية لنفس المسلك . وما أحدّده هكذا على أنه حُسن نية ، هو ما يمكن هيجل أن يسميه باسم « المباشِر » l'immédiat ، أي إيمان العجائز . وحينئذ وعلى هذا الفرض فــإن هيجل يبين فــوراً ان المباشر يدعو إلى التوسط ، وان الاعتقاد ، حين يصبح **اعتقاداً من أجل ذاته** ، ينتقل إلى حالة عدم الاعتقاد . فـــإذا كنت اعتقد أن صديقي بطرس يحبني ، فمعنى هذا أن صداقته تظهر لي أنها المعنى الكـــامن في كل أفعاله . والاعتقاد شعور خاص **بمعنى** أفعـــال بطرس ، لكن إذا أدركت أنني أعتقد ، فإن الاعتقاد يظهر لي أنه تحديد ذاتي خالص ، بغير مُضايف خارجي . وهذا مـــا يجعل من كلمة « اعتقد » لفظـــاً يستوي استخدامه للدلالة على ثبات الاعتقاد ثباتاً لا يتزعزع (« إلهي ، إني أومن بك ») وطابعه الاعزل الذاتي تماماً .(« هل بطرس صديقي؟ لست أدري ؛ ولكني اعتقد ذلك ») . ولكن مـــن طبيعة الشعور ان المتوسط والمباشر فيه شيء واحد فالاعتقاد هو معرفة ان المرء يعتقد ؛ ومعرفة ان المرء يعتقد هو ألاّ يعتقد بعدُ . وهكذا فان الاعتقاد هو عدم الاعتقاد بعدُ ، لأن هذا ليس إلاّ اعتقاداً ، وهـــذا في وحدة نفس الشعور غير الموضوعي (بـ) non-thétique الذات . صحيح اننا قسرنا

وصف الظاهرة بتحديدها بكلمة « معرفة » : والشعور غير الموضوعي non-thétique ليس **المعرفة** . ولكنه ، لشفافيته نفسها ، هو الأصل في كل معرفة . وهكذا فإن الشعور غير الموضوعي non-thétique (بـ) الاعتقاد يقضي على الاعتقاد . ولكن في نفس الوقت نجد أن قانون الكوجيتو السابق على التأمل يتضمن أن وجود الاعتقاد يجب أن يكون شعور الاعتقاد . وهكذا فإن الاعتقاد وجودٌ يأخذ في التساؤل داخل وجوده هو ، ولا يستطيع ان يتحقق إلا في تحطُّمه ، ولا يمكن أن يظهر لنفسه إلا بنفي ذاته : إنه وجودٌ بالنسبة اليه الوجود هو الظهور ، والظهور هو إنكار الذاتي . الاعتقاد هو عدم الاعتقاد . وهاك السبب : وجود الشعور هو الوجود بالذات ، أي هو إذن الكينونة وبالتالي التغلب على الذات . وبهذا المعنى فإن الشعور فرار مستمر من الذات ، والاعتقاد يصبح عدم اعتقاد ، والمباشر يصبح توسطاً ، والمطلق نسبياً ، والنسبيُّ مطلقاً . والمثل الأعلى لحسن النية (اعتقاد المرء ما يعتقده) هو ، كالمثل الأعلى للاخلاص (أن يكون ما هو) ، مثل أعلى للوجود — في — الذات . وكل اعتقاد ليس اعتقاداً كافياً ، ولا يعتقد المرء أبداً فيما يعتقده . وتبعاً لذلك فإن المشروع الأولي لسوء النية ليس استخدام هذا التحطم الذاتي لواقعة الشعور . فإذا كان كل اعتقاد حسن النية اعتقاداً مستحيلاً ، فثم مكان الآن لكل اعتقاد مستحيل . صحيح أنني لا أستطيع أن أخفي عن نفسي أنني أعتقد من أجل ألا أعتقد وأنني لا أعتقد **من أجل** أن أعتقد . لكن الإعدام الكامل اللطيف لسوء النية لذاته بذاته لا يمكن أن يدهشني : ذلك أنه موجود في أعماق كل نية . فما هو الأمر إذن ؟ هل في اللحظة التي أريد أن **أعتقد** فيها أنني شجاع ، **أعرف** أنني جبان ؟ وهذا اليقين ، هل يأتي ليقضي على اعتقادي ؟ لكن أولاً يلاحظ أنني لست شجاعاً ولا جباناً ، إذا شئنا أن نفهم ذلك على نحو وجود ما هو في — ذاته . وثانياً ، لا **أعرف**

أنني شجاع ، ومثل هذه النظرة الى نفسي لا يمكن أن تكون مصحوبة إلا **باعتماد** ، لأنها تتجاوز اليقين التأملي الخالص . وثالثاً ، من الحق أن سوء النية لا يصل الى اعتقاد ما يريد اعتقاده . ولكن لأنه موافقة على عدم اعتقاد ما يعتقده فإنه سوء نية.إن حسن النية يريد التهرب من « عدم — اعتقاد — ما يعتقده » في الوجود ؛ وسوء النية يتهرب من الوجود في « عدم — اعتقاد — ما يعتقده » . لقــد جرّد مقدّماً كل اعتقاد من سلاحه : الاعتقادات التي يودّ اكتسابها ، وفي نفس الوقت ، الاعتقادات الأخرى التي يريد الهرب منها . وهو **بارادته** لهذا التحطيم الذاتي للاعتقاد ، ومن هنا يفرّ العلم الى النيّة ، فإنه يحطم الاعتقادات التي يقابل بها ، والتي تكشف عن كونها ليست غير اعتقادات . وهكذا نستطيع أن نفهم — على نحو أفضل — الظاهرة الأولية لسوء النية .

في سوء النية لا يوجد كذب ساخر cynique ، ولا اعداد دقيق واعٍ لتصورات خدّاعة . ولكن الفعل الأول لسوء النية يهدف الى التهرب مما لا يمكن التهرب منه ، ابتغاء التهرب مما يكون عليه حاله . ولكن مشروع الهرب نفسه يكشف لسوء النية عن التحلّل الباطن في حضن الوجود : وهذا التحلّل هو الذي يريد ان يكونه . ذلك ان الموقفين المباشرين اللذين يمكن ان نتخذهما في مواجهة وجودنا يتحددان بنفس طبيعة هذا الوجود وعلاقته المباشرة مع ما هو — في — ذاته L'en - soi . إن حسن النية يسعى للفرار من التحلّل الباطن الوجودي ناحية مــا هو — في — ذاته الذي يجب عليه ان يكونه وألاّ يكونه . وسوء النية يسعى إلى الفرار مما هو — في — ذاته ، وذلك في التحلل الباطن لوجوده . لكن هذا التحلل نفسه هو ينكره كما ينكر عن نفسه انــه سوء نية . وسوء النية بفراره عن طريق « عدم وجود — ما — هو — يكونه » من الوجود — في — ذاته الذي لست انا اياه على نحو كينونتي غير ما انا اكونه — نقول ان سوء النية بهذا يستهدف ما هو — في — ذاتــه

الذي لست انا اكونه على نحو « عدم – كوني – ما لست – أنا – أكونه [1] » . فاذا كان سوء النية ممكناً ، فذلك لأنه هو التهديد المباشر المستمر لكل مشروع للوجود الانساني ، ولأن الشعور يخفي في داخل وجوده مخاطرة مستمرة بسوء النية . والأصل في هذه المخاطرة هو ان الشعور ، في وجوده وفي نفس الوقت ، هو ما ليس هو إياه ، وليس هو ما هو هو . وعلى ضوء هذه الملاحظات نستطيع ان نشرع الآن في الدراسة الانطولوجية للشعور ، من حيث انه ليس كلية الوجود الانساني ، بل النواة اللحظية لهذا الوجود .

(١) اذا استوى حسن النية وسوؤها ، لأن سوء النية يمسك بحسن النية وينزلق في أصل مشروعه ، فليس معنى هذا أن المرء لا يستطيع أن ينجو تماماً من سوء النية . لكن هذا يفترض استرداد الوجود المتعفن ، استرداده لذاته ، وهو ما سنطلق عليه اسم «السلامة » authenticité وليس هنا موضع وصفها .

القسم الثاني

الوجود لذاته

الفصل الأول

التراكيب المباشرة لما هو لذاته

١

الحضور للذات

لقد أحالنا السلب الى الحرية . وهذه أحالتنا الى سوء النية . وسوء النية الى وجود الشعور بوصفه شرط امكانه . فيخلق بنا اذن ان نستأنف ، على ضوء المطالب التي قدرناها في الفصول السابقة . الوصف الذي حاولنا القيام به في مقدمة هذا الكتاب ، أعني أنه ينبغي ان نعود الى ميدان الكوجيتو السابق على التفكير . لكن الكوجيتو لا يعطينا الا ما نطالبه باعطائه . وديكارت قد سأله عن الجانب الوظيفي فيه : « أشك ، أفكر » ولما أراد الانتقال — دون دليل نحدده — من هذا الجانب الوظيفي الى الديالكتيك الوجودي وقع في خطأ أصحاب النزعة الجوهرية . وأنتفع هسرل من هذا الخطأ ، فبقي متهيباً على مستوى الوصف الوظيفي . ومن هنا لم يتجاوز أبداً الوصف الخالص للمظهر بما

هو مظهر . وانحصر في الكوجيتو . وهذا يستحق ان يسمى « ظاهريا » Phénoméniste لا ظاهراتيـاً Phénoménologue ، وظاهرياته تساحل في كل لحظة المثالية الكنتية . ولما أراد هيدجر تجنب هذه الظاهرية التي للوصف والتي تقود الى عزل الماهيات بطريقة لاديالكتيكية ميغارية ، واجه التحليل الوجودي مباشرة دون ان يمر بالكوجيتو . ولكن « الآنية » Dasein ، لكونهـا سلبت منذ البداية بُعْدَ الشعور ، فانها لن تستطيع استعادة ذلك البعد . وهيدجر يزود الآنية بفهم ذاتي يعرفه بأنه «اخراج» pro-jet ekstatique لإمكانيتها الخاصة . وليس من مقاصدنا ان ننكر وجود هذا الاخراج . ولكن ماذا سيكون ذلك الفهم الذي ، في ذاته، لن يكون شعوراً بأنه فهم ؟ ان هذا الطابع الاخراجي للآنية يسقط في أمر في ذاتـه شيئيّ وأعمى اذا لم ينبثق من شعور الاخراج ek-stase . والحق ان من الواجب من الانطلاق الكوجيتو ، لكن يمكن ان يقال عنه ، مستخدمين عبارة مشهورة ، انه يقود الى كل شيء بشرط ان يخرج منه . وابحاثنا السابقة التي تتعلق بشروط امكان بعض المسالك ، لم يكن من هدفها الا ان تمكننا من سؤال الكوجيتو عن وجوده وتزويدنا بالاداة الديالكتيكية التي تمكننا من ان نجد في الكوجيتو نفسه الوسيلة لهربنا من اللحظية الى كلية الوجود التي تؤلفها الآنية . فلنعد اذن الى وصف الشعور اللا — موضوعي للذات ، ولنفحص عن نتائجه ولنسائل أنفسنا ما معنى ضرورة ان يكون الشعور غير ما هو وألا يكون ما هو .

لقد قلنا في المقدمة ان وجود الشعور وجودٌ السؤال عن وجوده أمرٌ في طبيعة وجوده . ومعنى هذا ان وجود الشعور لا يتطابق مع نفسه في توافق تام . وهذا التوافق ، الذي هو توافق ما هو في ذاته يعبّر عنه بهذه الصيغة البسيطة : الوجود هو ما هو . ولا يوجد فيما هو في — ذاته أي جزء من الوجود ليس لذاته بدون مسافة . والوجود متصوّراً على هذا النحو ليس فيه أدنى ثنائية ، وهو ما يعبّر عنه بأن يقال ان كثافة

وجود ما هو في ذاته لامتناهية انه الملاء . ومبدأ الهوية يمكن ان يقال عنه انه تركيبي . ليس فقط لأنه يحدّ مداه بمنطقة وجود محدودة ، ولكن خصوصاً لأنــه يجمع في داخله لانهاية الكثافة . ا هي ا معناها : اتوجــد تحت ضغط لامتناه ، وبكثافة لامتناهية . والهوية هي التصور الحدّي للتوحيد . وليس بصحيح أن ما هو في ذاته في حاجة الى توحيد تركيبي لوجوده : فعند الحد النهائي تختفي الوحدة وتندرج في الهوية . والهويّـي هو المثل الأعلى للواحد ، والواحــد يصل الى العالم بواسطة الآنية . وما هو – في – ذاته ملء بذاته ، ولا يمكن تخيل ملاء اكبر كليةً . ولا تطابق أكمل بين الحاوي والمحويّ : وليس في الوجود أي خلاء . ولا أي شق يمكن ان يندسّ فيه العدم .

وخاصية الشعور ، على العكس ، هو انــه تخاخل للوجود . ومن المستحيل تعريفه بأنه تطابق مع ذاته . فعن هذه المنضدة استطيع ان أقول إنها **هذه** المنضدة فقط . ولكنني لا استطيع ان اقتصر على القول بأن اعتقادي هو اعتقاد : فان اعتقادي اعتقاد اعتقاد . وكثيراً ما قيل ان النظرة التأملية تغيّر الشعور الذي تتوجه اليه . وهسرل نفسه يعترف بأن واقعة (أن يُرى) المرء تجرّ بالنسبة الى كل تجربة حيّة تغييراً شاملاً . لكننا نعتقد أننا بيّنا ان الشرط الأوّلي لكل تأمل هو كوجيتو سابق على التنكر . صحيح ان هذا الكوجيتو لا يضع موضوعاً ، بل يظلّ ما بين الشعور . لكنه مع ذلك مناظر للكوجيتو التفكيري من حيث انه يظهر على انه الضرورة الاولى للشعور غير التأملي ، بأن يُرى بذاته ، فهو يتضمن اذن أساساً هذا الطابع المُفْسِد ، طابع الوجود لشاهد ، وان كان هذا الشاهد الذي من أجله يوجد الشعور هو الشعور نفسه . وهكذا فمن كون اعتقادي يدرك على انه اعتقاد ، بأنه ليس بعدُ غير اعتقاد ، أي انه ليس بعدُ اعتقاداً ، بل هو اعتقاد معكَّر . وهكذا نجد ان الحكم الانطولوجي : « الاعتقاد شعور بالاعتقاد » لا يمكن بأي حال أن يؤخذ

على انه حكم هويته : فالموضوع والمحمول مختلفان اختلافاً جذرياً ، وهذا مع ذلك في وحدة موجود واحد لا تنفصم .

ليكن ، هكذا قد يقال ، لكن يجب على الأقل ان يكون شعور الاعتقاد شعوراً بالاعتقاد . وفي هذا المستوى نجد الهوية وما هو في — ذاته . والأمر يتعلق فقط بأن نختار ، على نحو مناسب ، المستوى الذي فيه ندرك موضوعنا . لكن هذا غير صحيح : فان القول بأن شعور الاعتقاد هو شعور اعتقاد معناه الفصم بين الشعور وبين الاعتقاد ، وازالة الأقواس ، وجعل الاعتقاد موضوعاً للشعور ، ومعناه القيام بوثبة مفاجئة على مستوى التفكر . والشعور بالاعتقاد الذي لا يكون غير شعور بالاعتقاد ينبغي ، في الواقع ، ان يشعر بنفسه كشعور بالاعتقاد . ويصبح الاعتقاد مجرد وصف عالٍ ونوئيمي noématique للشعور ، ويصبح الشعور حراً في تعيين ذاته كما يشاء في مواجهة هذا الاعتقاد ، ويشبه تلك النظرة الساجية التي يلقيها شعور فكتور كوزان على الظواهر النفسية لايضاحها واحدة بعد اخرى . لكن تحليل الشك المنهجي الذي قام به هسرل قد ألقى الضوء على هذه الواقعة وهي ان الشعور التفكري يمكنه وحده ان يتنصل مما يضعه الشعور التفكيري . وفي المستوى التفكري فقط يمكن إجراء الوضع بين أقواس ، ويمكن ان نرفض ما يسميه هسرل باسم « المشاركة » mit-machen . فالشعور بالاعتقاد ، مع تغييره للاعتقاد تغييراً لا يمكن تداركه ، لا يتميز منه ، **انه من** أجل صنع فعل الثقة . وهكذا فاننا مضطرون الى الاعتراف بأن الشعور بالاعتقاد اعتقاد . وهكذا ندرك عند الأصل هذا العمل المزدوج للاحالة : ان شعور الاعتقاد اعتقاد ، والاعتقاد شعور بالاعتقاد . ولا نستطيع باية حال من الأحوال ان نقول إن الشعور شعور ، ولا ان الاعتقاد اعتقاد . فكل حدّ يحيل إلى الآخر وينتقل إلى الآخر ، ومع ذلك فان كل حد يختلف عن الآخر . لقد رأينا انه لا الاعتقاد ولا اللذة ولا السرور يمكن

ان توجد **قبل** ان يكون مشعوراً بها ، والشعور هو مقياس وجودها ، لكن ليس أقل من هذا صدقاً ان الاعتقاد ، من حيث انه لا يمكن ان يوجد الا **معكَّراً** . يوجد منذ البداية وقد ندّ عن ذاته وكسر وحدة كل التصورات التي يمكن حصره فيها .

وهكذا فإن الشعور بالاعتقاد والاعتقاد موجود واحد خاصيته هي المحايثة المطلقة . لكن حين يريد المرء إدراك هذا الوجود ، فإنه ينزلق بين الأنامل،ونجد أنفسنا في مواجهة مخطط ثنائية ، ولعبة انعكاسات ، لأن الشعور انعكاس ؛ لكنه من حيث أنه انعكاس فإنه العاكس ، وإذا حاولنا أن نمسكه بوصفه عاكساً فإنه يزول ونسقط على الانعكاس . وهذا التركيب للانعكاس — العاكس قد ربك الفلاسفة الذين أرادوا تفسيره باللجوء الى اللانهائي ، إما بأن وضعوا مثلما فعل سبينوزا **فكرة الفكرة** idea-ideae التي تستدعي فكرة — **فكرة** — الفكرة ، الخ ، أو بأن حدّدوا ، مثلما فعل هيجل ، العود على الذات بأنه اللامتناهي الحقيقي . لكن إدخال اللامتناهي في الشعور ، فضلاً عن أنه يحجر الظاهرة ويغمّضها ، ليس إلا نظرية مفسِّرة قصد بها صراحةً الى ردّ وجود الشعور الى وجود ما هو في — ذاته . والوجود الموضوعي للانعكاس — العاكس ، لو أننا قبلناه كما هو ، فإنه يرغمنا على تصور ضرب من الوجود مغاير لما هو في — ذاته : لا وحدة تحتوي على ثنائية ، ولا تركيب يتجاوز ويرفع اللحظات المجردة للموضوع ونقيض الموضوع ، بل ثنائية **هي** وحدة ، وانعكاس هو انعكاس **ذاته** . وإذا سعينا لبلوغ الظاهرة الكلية ، أي وحدة هذه الثنائية أو شعور الاعتقاد ، فإنه يحيلنا على الفور الى أحد الحدود وهذا بدوره يحيلنا الى التنظيم الواحدي للمحايثة . لكن إذا أردنا ، على العكس ، أن نبدأ من الثنائية بما هي كذلك وأن نضع الشعور والاعتقاد كزوج ، فإننا نجد **فكرة الفكرة** التي قال بها اسبينوزا ، وتعوزنا الظاهرة السابقة على التفكر التي

أردنا دراستها . ذلك أن الشعور السابق على التفكر شعور (بـ) الذات . وتلك الفكـــرة نفسهـــا الخاصة **بالذات** هـــي التي يجب علينـــا أن ندرسها ، لأنها تحدد وجود الشعور نفسه .

ولنلاحظ أولاً أن الحد « ما — هو في — ذاته ، الذى استعرناه من التقاليد الفلسفية للدلالة على الوجود العالي ، غير دقيق . ذلك أنه عند حد التطابق مع الذات ، تختفي الذات لتخلي مكاناً للوجود الهُويتي . و « الذات » لا يمكن ان تكون خاصية للوجود — في — ذاته . إنه بطبيعته **تفكري** réfléchi ، كما يدل على ذلك نظم الكلام وخصوصاً الاحكام المنطقي للنظم اللاتيني والتمييزات الدقيقة التي يعنيها النحو بين استعمال ejus و sui. ان الذات soi تحيل ، ولكنها تحيل الى الذات المشخصة (الفاعـــل) sujet . ويدل على علاقـــة الذات المشخصة sujet مع نفسها ، وهذه العلاقة هي في الواقع ثنائية ، ولكنها ثنائيـــة خاصة لأنها تقتضي رموزاً لفظية خاصة . ومن ناحية أخرى فإن الذات soi لا تدل على الوجود لا بوصفه ذاتاً مشخصة ، ولا بوصفه مفعولاً . فمثلاً حين أنظر في se [1] في العبارة il s'ennuie (إنـــه يمل) فإني أشاهد أن se يتفتح ليظهر من خلفه الفاعل نفسه . إنه ليس الفاعل ، لأن الفاعل بغير رابطة مع ذاته يتكاثف في هوية مـا — هو — في — ذاته ، l'en-soi ، وهو ليس أيضاً تحديداً تأسيسياً للواقع لأنه يُظهر الفاعـــل خلفه . والواقـــع أن الذات soi لا يمكن أن تدرك كموجود واقعي : فالفاعـــل لا يمكن أن **يكون** soi ، لأن التطابق مـــع الذات يزيل ، كما رأينا ، الذات . لكنه لا يستطيع أيضاً **ألا يكون** الذات soi ، لأن الذات soi إشارة الى الفاعل نفسه . فالذات soi تمثل إذن مسافة مثالية في المحايثة التي للفاعـــل بالنسبة الى نفسه ، وطريقة لكيلا

---

(١) « se تدل في الفرنسية على الضمير العائد على ذات الفاعل » .

يكون تطابقه هو . وللتخلص من الهوية مع وصفها كوحدة ، وبالجملة بأن يكون في توازن متزعزع دائماً بين الهوية لتماسك مطلق دون أثر للتنوع والوحدة كتركيب من تعدد . وهـذا ما سنسميه باسم الحضور للذات Présence à soi . وقانـون وجود مـا هو من أجل ذاتـه pour-soi ، كأساس أنطولوجي للشعور ، هـو أن يكون هو نفسه على شكل الحضور للذات .

وهذا الحضور للذات كثيراً ما عُدّ ملاءً للوجود وحكمـاً سابقاً واسع الانتشار بـين الفلاسفة ، وهو يعزو الى الشعور أعـلى مراتب الوجود . ولكن هذه المصادرة لا يمكن المحافظة عليهـا بعد وصف متعمق لفكرة الحضور . والواقـع ان كل « حضور لـ » يتضمـن ثنائية ، أي انفصالاً على الأقل في حالة الإمكان . وحضور الوجـود لذاته يتضمن انسلاخاً للوجود بالنسبة الى الذات . وتطابق مـا هو في هوية هو الملاء الحقيقي للوجود ، لأنه في هذا التطابق لا يترك مكانه لأي سلب . ولا شك في أن مبدأ الهوية يمكن أن يستدعي مبدأ عـدم التناقض ، كما لاحظ هيجل . والموجود الذي هو ما هو ينبغي أن يكون في وسعه ان يكون الموجود الذي ليس هـو ما ليس هو . لكن هذا السلب ، شأنه شأن كل السلوب يأتي الى سطح الوجود بواسطة الآنية الانسانية ، كما بيّنا ذلك لا بديالكتيك خاص بالوجود نفسه . وفضلاً عن ذلك فإن هذا المبدأ لا يمكن أن يدل إلا على علاقات الموجود مع الخارج لأنه يحكم العلاقات بين الموجود وما ليس هو إياه . فالأمر يتعلق إذن بمبدأ مكوِّن للعلاقات الخارجية ، كما يمكن أن تظهر للآنية الحاضرة للموجود – في – ذاته والناشبة في العالم : إنه لا يتعلق إذن بالعلاقات الباطنة للوجود ، وهذه العلاقات ، من حيث أنها تصنع غيريـة ، لا توجد . ومبدأ الهوية سلبٌ لكل أنواع العلاقة في حضن الوجود – في – ذاته . وعلى العكس فإن الحضور للذات يفترض أن شقاً غير ملموس

قد اندس في الوجود . فإن كان حاضراً لذاته ، فذلك لانه ليس ذاته تماماً . والحضور انحطاط مباشر للتطابق ، لأنـــه يفترض الانفصال . لكن إذا تساءلنـــا الآن : ماذا يفصل الفاعـــل عن نفسه ، نضطر الى الاعتراف بأنه لا شيء . وما يفصل ، عادةً ، هو مسافة في المكان ، وانقضاء للزمان ، واختلاف نفساني أو مجرد فرديـــة حاضرين معاً ، وبالجملة حقيقة **مكيفة** . لكن في الحالة التي أمامنا ، لا شيء يمكن أن يفصل الشعور (بـ) الاعتقاد عن الاعتقاد ، لأن الاعتقاد ليس شيئاً آخر غير الشعور (بـ) الاعتقاد . وإدخال عنصر كيفي خارج عن هذا الكوجيتو في وحدة الكوجيتو السابق على التأمل معناه كسر وحدته والقضاء على شفافيته ؛ هنالك يكون في الشعور شيء لن يُشعر به ولا يوجد في ذاته كشعور . والفصل الفاصل بين اعتقاد ذاته لا يمكن أن يُدرك ولا أن يتصوَّر على حدة . وإذا حاول المرء الكشف عنه اختفى : ويجد الاعتقـــاد كمحايثة محضة . لكن إذا شاء على العكس من ذلك ادراك الاعتقاد بما هو اعتقاد ، هنالك يكون الانشقاق هناك ، يظهر حين يريد المرء ألا يراه ، ويختفي حين يسعى لتأمله . فهـــذا الانشقاق هو إذن السلب المحض . والمسافة وانقضاء الزمان ، والفارق النفساني يمكن أن تُدرك في ذاتها وتحتوي بما هي كذلك على عناصر ايجابية ، ولها **وظيفة** سالبة بسيطة . ولكن الانشقاق الذي حدث بين الشعور لا شيء خارج ما ينكره ولا يمكن أن يكون له وجود إلا من حيث لا يُرى . وهذا السالب الذي هو عدم وجود وقوة مُعدِمة معاً هو **العدم** . ولا يمكن أن يُدرك في مثل هـــذا الصفاء . ولا بـــد ، على نحو أو آخر ، من منحه الوجود — في — ذاته من حيث هو عدم . لكن العدم الذي ينبثق في قلب الشعور ليس كائنـــاً ؛ بل قـــد كان . فالاعتقاد مثلاً ليس اقتران موجود بوجود ، بل هو حضوره لذاته ، وانبساط وجوده . والا فان وحدة ما هو من — أجل — ذاته تتداعى في ثنائية

أمرين في – ذاتيهما . وهكذا فان ما هو – من – أجل – ذاته يجب ان يكون عدم ذاته . ووجود الشعور ، من حيث هو شعور ، هـو الوجود **على مسافة** من ذاته كحضورٍ لذاته ، وهذه المسافة المعدومة التي يحملها الوجود في وجوده هي العدم . وهكذا فلكي يوجد **ذات** soi يجب ان تتضمن وحدة هذا الوجود عدمها كإعدام لما هو في هويّة . لأن العدم الذي يندس في الاعتقاد هو عدمه ، عدم الاعتقاد كاعتقاد في ذاته ، وكاعتقاد أعمى ومليء ، وكإيمان العجائز . وما هو من أجل ذاته هو الوجود الذي يتعيّن بذاته في الوجود من حيث انه لا يمكن ان يتطابق مع نفسه .

ومن هنا يُفهَم انه بسؤال هذا الكوجيتو السابق على التأمل ، سؤاله بغير دليل ، لم نجد العدم في أي مكان . اننا لا نجد ، ولا نكتشف العدم على نحو ما نجد الوجود ونكشفه . فالعدم دائماً في **مكان آخر** . وهو التزام ما من أجل ذاته كيلا يوجـــد أبداً على شكل **مكان آخر** ailleurs بالنسبة الى ذاته ، وان يوجد كوجود يتأثر دائماً بعدم تماسك الوجود . وعدم التماسك هذا لا يحيل الى وجود آخر ، انه ليس إلاّ إحالة مستمرة من الذات إلى الذات ، ومن الانعكاس إلى العاكس ، ومن العاكس إلى الانعكاس . ومع ذلك فان هذه الاحالة لا تثير في حضن ما هو من – أجل – ذاته حركة لامتناهية ، بل هي معطاة في وحدة فعل واحـــد : والحركة اللامتناهية ، لا تنتسب الا الى النظرة التأملية التي تريد إدراك الظاهرة ككلية وهي تُحال من الانعكاس الى العاكس ، ومن العاكس الى الانعكاس دون إمكان التوقف . وهكذا فان العدم هو هذا الثقب في الوجود ، هذا السقوط لما هو في ذاته الى الذات مما يتكون عنه ما هو من أجل ذاته . لكن هذا العدم لا يمكن ان يكون « قد كان » إلاّ إذا كان وجوده المستعار مضايفاً لفعل مُعدم للوجود . وهذا الفعل المستمر الذي به ما هو في ذاته ينحط في حضرة

ذاته ، سنسميه الفعل الانطولوجي . والعدم هو وضع الوجودِ الوجودَ موضع تساؤل . أي الشعور أو ما هو من أجل ذاته . انه حادث مطلق يأتي الى الوجود بالوجود وهو يستند دائماً الى الوجود دون ان يملك الوجود . ولما كان الوجود في ذاته معزولاً في وجوده بإجابيته الكلية ، فلا يمكن الوجود ان ينتج الوجود ، ولا يمكن ان يحدث للوجود شيء بواسطة الوجود اللهم إلا العدم . والعدم هو الإمكان الخاص بالوجود وإمكانيته الوحيدة . وفضلاً عن ذلك فان هذه الامكانية الأصيلة لا تظهر الاّ في الفعل المطلق الذي يحققها . والعدم ، لما كان عدم وجود فانه لا يمكن ان يأتي الى الوجود إلا بالوجود نفسه . ولا شك في انه يأتي الى الوجود بوجود مفرد ، هو الآنية (الوجود الانساني) . لكن هذا الوجود يتكوّن كآنية (وجود انساني) من حيث انه ليس الا المشروع الأصيل لعدمه هو . والآنية هي الوجود من حيث انه من شأن وجوده ومن أجل وجوده هو الاساس الوحيد للعدم في حضن الوجود .

٢

واقعية ما هو من أجل ذاته

ومع ذلك فإن « ما هو من أجل ذاته » كائن . إنه كائن ، حتى لو كان ذلك من حيث أنه وجود ليس ما هو إياه وهو ما ليس هو إياه . إنــه كائن ، رغم مــا عسى أن يكون ثم من عقبات تجعله يسقط ، لأن مشروع الاخلاص يمكن على الأقل تصوّره . إنه على شكل حادث ، بالمعنى الذي به أستطيع أن أقول إن فيليب الثاني كان موجوداً ، وأن صديقي بطرس موجود ؛ وهو كائن من حيث أنه يظهر في حال

لم يخترها ، من حيث أن بطرس من الطبقة الوسطى الفرنسية ١٩٤٢ ، وأن اشمت **كان** عاملاً في برلين ١٨٧٠ ، وهو **كائن** من حيث أنه مقذوف به في العالم ، ومتروك في « موقف » ، وهو كائن من حيث أنه إمكان محض ، ومن حيث أنه بالنسبة إليه وإلى أمور العالم ، مثل هذا الجدار وهذه الشجرة وهذا الفنجان يمكن أن يوضع السؤال الاصيل التالي بشأنها : « لماذا هذا الموجود هكذا وليس غير هذا ؟» وهو كائن حيث أن فيه شيئاً ليس هو الأساس فيه : حضوره في العالم .

وهذا الإدراك للوجود بذاته من حيث أنه ليس هو أساس نفسه هو في قرار كل كوجيتو . ومما يسترعي الانتباه ، في هذا الصدد ، أنه ينكشف مباشرة للكوجيتو التفكُّري عند ديكارت . ذلك أن ديكارت حين يريد الاستفادة من اكتشافه ، يدرك نفسه كوجود ناقص « لأنه يشكُّ » . لكنه يلحظ في هذا الكائن الناقص حضور فكرة ما هو كامل . فهو يتبيّن إذن انفصالاً بين نمط الوجود الذي يمكنه تصوّره والوجود الذي هو هو . وهذا الانفصال أو النقص في الوجود هو الأصل في البرهان الثاني على وجود الله . لأننا إذا اطرحنا المصطلح الاسكلائي فإنه يبقى من هذا البرهان المعنى الواضح القائل بأن الوجود الذي يملك في ذاته فكرة الكامل لا يمكن أن يكون أساس ذاته ، وإلا لنتج وفقاً لهذه الفكرة . وبعبارة أخرى : إن الموجود الذي سيكون أساس وجود نفسه لا يمكن أن يتحمل أقل انفصال بين ما هو عليه وبين ما يتصوره، لأنه سينتج وفقاً لفهمه للوجود ولا يمكن ان يتصور غير ما هو . لكن هذا الادراك للوجود كنقص في الوجود بإزاء الوجود هو أولاً إدراك الكوجيتو لإمكانه هو . أفكر ، فأنا إذن موجود . فمن أنا ؟ ليس أساس نفسه ، وهو من حيث هو موجود ، يمكن أن يكون بخلاف ما هو بالقدر الذي به لا يفسّر وجود نفسه . وهذا العيان الأولي لإمكاننا هو الذي يقدمه هيدجر على أنه التبرير الأولي للانتقال مما هو صحيح إلى ما

هو صحيح . إنه قلق ، ونداء للضمير Ruf des Gewissens ، وشعور بالذنب . والحق أن وصف هيدجر يُظهِر بجلاءٍ الاهتمام بتأسيس أخلاق ، على أساس أنطولوجي ، بينما يدعي أنه لا يهتمّ بذلك ، وكذلك الاهتمام بالتوفيق بين نزعة الإنسانية وبين المعنى الديني للعلوّ . وعيان إمكاننا لا يمكن أن يشبَّه بشعور الذنب . ومع ذلك فمن الحق أن في إدراكنا لذاتنا بذاتنا نبدو لأنفسنا بخصائص واقعة لا يمكن تبريرها .

لكن ألم ندرك أنفسنا منذ قليل [1] على أننا شعور، أي « وجود يوجد بذاته » ؟ وكيف نستطيع أن نكون في وحدة نفس الانبثاق في الوجود، هذا الوجود الذي يوجد بذاته بوصفه ليس أساس وجوده ؟ أو بعبارة أخرى ، كيف يتأتى لما هو من أجل ذاته — الذي هو من حيث أنه كائن ليس هو وجود ذاتــه ، بمعنى أن يكون أساس ذاته،نقول كيف يتأتى له أن يكون ، من حيث أنه من أجل ذاته ، أساساً لعدم نفسه؟ إن الجواب موجود في السؤال .

فإذا كان الوجود هو الأساس في العدم من حيث أنه إعدام لوجوده هو ، فليس معنى هذا أنه أساس وجوده . فلتأسيس وجــوده الذاتي يجب أن يوجد على مسافة من ذاته ، وهذا يتضمن نوعاً من الإعــدام للوجود المؤسَّس وكذلك المؤسِّس ، وثنائية ستكون وحدة : وهنــاك نقع في حالة ما هو من أجل ذاته . وبالجملة فان كل جهد لتصور فكرة موجود يكون أساس وجود ذاته يؤدي ، على الرغم منه ، إلى تكوين فكرة موجود ممكن من حيث أنه وجود — في — ذاته ، ولكنه سيكون أساس عدم ذاته . وفعل السببية الذي به الله علّة ذاته هو فعل مُعدِم مثل كل استعادة للذات بذاتها ، بالقدر الدقيق الذي به العلاقة الأوليـة للضرورة هي عودة إلى الذات ، وانعكاسية . وهذه الضرورة الأصليــة

---

(١) راجع المقدمة ٣

بدورها تبدو على أساس وجودٍ ممكن ، هو ذلك الذي هو من أجل أن يكون علّة ذاته . أما مجهود ليبنتس لتحديد الضروري ابتداءً من الممكن — وهو تحديد ردده كَنت ، فانه يُتصوّر من ناحية المعرفة لا من ناحية الوجود . والانتقال من الممكن إلى الوجود كما يتصوره ليبنتس (الضروري أو الواجب موجود إمكانه يقتضي الوجود) يعيّن الانتقال من جهلنا إلى المعرفة . والإمكان لا يمكن أن يكون هنا إمكاناً إلاّ في نظر فكرنا، لأنه يسبق الوجود — إنه إمكان خارجي بالنسبة الى الوجود الذي هو إمكانه، لأن الوجود يستنبط منه كنتيجة عن مبدأ . لكننا بيّنا سابقاً أن فكرة الإمكان يمكن النظر فيها من ناحيتين : فيمكن أن نجعل منه إشارة ذاتية (من الممكن أن بطرس توفى — معناه أنني أجهل مصير بطرس) وفي هذه الحالة الشاهد هو الذي يفصل في أمر الممكن بحضور العالم؛ والوجود له إمكانه خارج الذات، في النظرة الخالصة التي تقدر فُرصه في الوجود؛ والإمكان يمكن أن يعطى **لنا** قبل الوجود، كله يُعطى لنا **نحن** وليس إمكاناً لهذا الوجود؛ ولا ينتسب إلى ممكنات الكرة التي تجري على المفرش أن تنحرف بانثناءة المفرش ، وإمكان الانحراف لا ينتسب ايضاً الى المفرش وانما يتقرّر تركيبياً بالشاهد كعلاقة خارجية . لكن الإمكان يمكن أيضاً أن يظهر لنا كتركيب أنطولوجي للواقع : هنالك ينتسب إلى بعض الموجودات بامكان **لها** ، إنه إمكان أن **تكون**. وفي هذه الحالة فان الوجود يسند عند الوجود ممكناته الخاصة، وهو أساسها؛ ولا يمكن أن يكون في وسع ضرورة الوجود أن تتخلص من إمكانها . وبالجملة فان الله إن وجد فهو ممكن .

وهكذا فإن وجود الشعور ، من حيث أن هذا الوجود هو في ذاته **من اجل** ان يعدم نفسه في « ما هو — من اجل — ذاته » ، يظل في حال الامكان ، اي انه ليس من شأن الشعور ان يعطي نفسه إياه ، ولا ان يتلقاه من الآخرين . وفضلاً عن ان البرهان الانطولوجي ، شأنه شأن البرهان الكوسمولوجي ، يخفق في تقرير موجود واجب ، فإن

التفسير والأساس في وجودي من حيث كوني هذا الكائن لا يمكن البحث عنه في الوجودالواجب.والمقدمات: « كل ما هو ممكن يجب ان يجد اساسه في موجود واجب . وانا ممكن » نقول إن هاتين المقدمتين تعبران عن رغبة في التأسيس ، لا الربط التفسيري بأساس حقيقي . ولا يمكن ان يفسّر هذا الامكان ، بل فقط الفكرة المجردة للإمكان بوجه عام . وفضلاً عن ذلك ، فالأمر يتعلق هنا بالقيمة ، لا بالواقعة [1] لكن إذا كان الوجود في ذاته ممكناً ، فإنه يسترد نفسه بالانحدار الى ما هو من اجل ذاته . إنه يضيع في ما هو من اجل ذاته . وبالجملة فإن الوجود كائن ولا يمكن إلا ان يكون كائناً . ولكن الإمكان الخاص للوجود — ذلك الذي ينكشف في الفعل المعدِم — هو ان يكون اساساً لذاته كشعورٍ بواسطة الفعل المُضَحّي الذي يُعدِمه ؛ وما هو من اجل ذاته هو ما هو في ذاته وهو يضلّ كأمر في — ذاته ليتأسس كشعور . وهكذا فإن الشعور يستمد من ذاته كونه — شعوراً، ولا يمكن أن يحيل إلاّ إلى ذاته من حيث أنه إعدامه ، ولكن ما يعدِم ذاته في الشعور ، دون أن يمكن أن يقال عنه إنه اساس الشعور ، هو ما هو في ذاته ممكن . وما هو في ذاته لا يمكن أن يؤسس شيئاً؛ وإذا أسّس نفسه فذلك يتم بأن يعطي نفسه تعديل ما هو من أجل ذاته. وهو أساس ذاته من حيث أنه ليس بعدُ في ذاته ؛ وهنا نعثر على الأصل في كل اساس . فإذا كان الوجود في ذاته لا يمكن أن يكون أساس ذاته ، ولا اساس سائر الموجودات ، فإن الأساس بوجه عامٍ يأتي إلى العالم بواسطة ما هو من أجل ذاته . وليس فقط ما هو من اجل ذاته ، كأمر في ذاته مُعدَم ، يؤسس نفسه ، بل وأيضاً يظهر معه الاساس لأول مرة .

---

(١) هذا الاستدلال يقوم صراحة على مقتضيات العقل .

بقي ان هذا الذي هو في ذاته مُغرَق ومُعدَم في الحادث المطلق الذي هو ظهور الأساس او انبثاق ما هو من أجل ذاته – يظلّ في حضنِ ما هو من اجل ذاته كإمكانه الأصيل . والشعور هو أساسه ، لكن يظل ممكناً ان يكون ثم شعور احرى مما هو في ذاته الى غير نهاية . والحادث المطلق او ما من اجل ذاته ممكن في وجود نفسه . فإذا فسّرت معطيات الكوجيتو السابق على التأمل فاني اشاهد حقاً ان ما هو من اجل ذاته يحيل الى ذاته . وايّاً ما كان فانه يكون ما يكون على نحو الشعور بالوجود . والعطش يحيل الى الشعور بالعطش بما هو كذلك كما يحيل الى اساسه – وبالعكس . ولكن كلية « المنعكس – العاكس » اذا امكن ان تُعطى فانها ستكون إمكاناً وامراً في ذاته . لكن هذه الكلية لا يمكن بلوغها ، لأنه لا يمكنني ان اقول ان الشعور بالعطش شعور بالعطش ، ولا ان العطش عطش . انه هناك ككلية مُعدَمة،ووحدة زائلة للظاهرة. فاذا ادركت الظاهرة ككثرة ، فان هذه الكثرة تدل على نفسها كوحدة شاملة ، وبهذا فان معناها هو الامكان ، اي انني استطيع ان اسأل نفسي : لماذا انا عَطَش ، ولماذا انا شعور بهذه الزجاجة ، وبهذا الأنا؟ لكن حين انظر في هذه الكلية في ذاتها ، فانها تنعدم تحت نظرتي ؛ انها ليست موجودة ، انها من اجل الا تكون ، واعود الى ما هو من اجل ذاته مُدرَكاً في مُجمَل ثنائيته كأساس للذات : فاني غاضب هذا الغضب لأني احدِث نفسي كشعور بالغضب : اقضِ على هذا التسبيب للذات الذي يؤلف وجود ما هو من – اجل – ذاته لا تعثر على شيء بعدُ ، حتى ولا « الغضب – في – ذاته » لأن الغضب يوجد بالطبع كما يوجد من اجل ذاته . وهكذا نجد ان ما من اجل ذاته يسنده إمكان مستمر ، يستردّه لحسابه ويتمثله دون ان يستطيع ابداً القضاء عليه . وهذا الامكان الزائل دائماً الخاص بما هو في ذاته الذي يلاحق ما هو من اجل ذاته ويربطه بالوجود – في – ذاته دون ان يكون في الوسع

الامساك به ، هو ما نسميه باسم واقعية facticité ما هو من اجل ذاته . وهذه الواقعية facticité هي التي تسمح بالقول بأنه موجود، وان كنا لا نستطيع ابداً ان نحققها وندركها دائماً من خلال ما هو من اجل ذاته . ولقد قلنا من قبل اننا لا نستطيع ان نكون شيئاً دون ان نمثل الوجود [1] . « فاذا كنت صبي مقهى – هكذا قلنا – فلا يمكن ان يتم ذلك الا على نحو الا أكونه » وهذا حق : اذا استطعت ان أكون صبيّ مقهى ، فاني أحدد نفسي فجأة ككتلة ممكنة من الهوية . وهذا لم يقع : فان هذا الموجود الممكن وفي ذاته يندّ عني دائماً . لكن من اجل ان يكون في وسعي ان اعطي بحريةٍ معنى للالتزامات التي تقتضيها حالتي ، فيجب بمعنى ما ، وفي حضن ما هو من اجل ذاته ، وككلية تزول باستمرار ، ان يُعطى الوجود – في ذاته كامكان زائل لموقفي . وهذا يتجلى بوضوح من هذه الواقعة وهي انه إذا كان عليّ ان امثل دور صبي المقهى من اجل ان اكونه ، فعلى الأقل عبثاً أمثل دور الدبلوماسي او البحّار : فاني لن اكونه . وهذه الواقعة غير القابلة للادراك والخاصة بحالتي ، وهذا الاختلاف غير الملموس الذي يفصل الكوميديا المحقّقة عن الكوميديا الخالصة البسيطة ، هو ما يجعل ان ما من اجل ذاته ، مع اختياره معنى موقفه وتكوينه لذاته كاساس لذاته في موقف ، لا يختار موقعه . وهو ما يجعل ان اختار نفسي كمسئول تماماً عن وجودي ، من حيث اني اساسه ، واني لا اقبل ان أبرّر . وبدون الواقعية facticité فان الشعور يمكنه ان يختار ارتباطاته بالعالم ، على نحو ما تختار النفوس ، في « الجمهورية » احوالها : فاني استطيع ان احدّد نفسي ان « أولد عاملاً » او « أولد بورجوازياً » . ولكن من ناحية اخرى لا يمكن الواقعية facticité ان تكوّن مني

---

(١) القسم الاول ، الفصل ٢ ، الفقرة ٢ : مسالك سوء النية .

بورجوازياً او عاملاً . انها ليست مقاومة للواقع ، لأنه باتخاذها في البنية التحتية للكوجيتو السابق على التأمل أعطيها معناها ومقاومتها . انها ليست غير اشارة . اعطيها لنفسي خاصة بالوجود الذي يجب عليّ ان الحق به من اجل ان اكون مَن انا ، ومن المستحيل ادراكها في تجردها الغليظ ، لأن كل ما نجدها منها قد أُخذ وشيد بحرية . وهذه الواقعة وهي ان أكون حاضراً هناك الى هذه المنضدة في هذه الغرفة هو موضوع تصور حَدّي ولا يمكن بلوغه بما هو كذلك . ولكنه مع ذلك متضمن في شعوري بكوني هناك حاضراً من حيث ان هذا هو امكانه المليء ، وهو ما هو في ذاته مُعدَم وعلى اساسه ما هو من اجل ذاته ينشأ هو نفسه كشعور بالوجود هناك . وما هو من اجل ذاتـه ، وهو يتعمق نفسه كشعور بالوجود هناك لن يجد ابداً في ذاته غير تبريرات ، أي انـه سيحال دائماً الى ذاته والى هويته المستمرة (اني هناك من اجل ... الخ). ولكن الامكان الذي يُرعِد هذه التبريرات ، بالقدر الذي بـه تتأسسها هو واقعية ما من اجل ذاته . وعلاقة ما من اجل ذاته التي هي اساسه من حيث انه من اجل ذاته ، علاقته بالواقعية يمكن ان تسمى بدقة : ضرورة الواقع . وضرورة الواقع هذه هي التي ادركها ديكارت وهُسّرل على انها تؤلف بيّنة الكوجيتو . ان ما هو من اجل ذاته ضروري من حيث انه يؤسّس نفسه . ومن اجل هذا فانه الموضوع التأمّلي لعيـان ضروري : إني لا استطيع ان اشك في اني موجود . ولكن من حيث ان هذا الذي — من — اجل ذاته ، وبما هو ، يمكن الا يكون ، فان له كل إمكان الواقع . وكما ان حريتي المعدِمة تدرك ذاتها عن طريق القلق ، فان ما هو من — اجل — ذاته شاعر بواقعيته : ان لديه الشعور بمجانيته الكاملة ، ويدرك نفسه من حيث انـه هناك من اجل لا شيء ، ومن حيث انه **زيادة** عن الحاجة .

ويجب ألا نخلط بين الواقعية وبين ذلك الجوهر الديكارتي الذي

صفته هي الفكر . صحيح ان الجوهر المفكر لا يوجد الا بقدر ما يفكر، ومن حيث انه شيء مخلوق فـانه يشارك في امكان الموجود المخلوق . لكنه موجود . ويحتفظ بطابع ما هو في ذاته بتمامه ، وان كان ما هو من اجل ذاته صفته . وهذا هو مـا يسمى باسم الوهم الجوهري عند ديكارت . اما عندنا ، فعلى العكس ، ظهور ما هو – من – اجل ذاته او الحادث المطلق يحيل الى مجهود ما هو في ذاته من اجل انا يؤسّس نفسه ، وهذا يناظر سعي الوجود لرفع امكان وجوده ؛ لكن هذا السعي يفضي الى اعدام ما هو في ذاته ، لأن ما هو في ذاتـه لا يمكن ان يتأسس دون ادخال الذات او الاحالة التفكرية المُعدِمة في الهوية المطلقة لوجوده ، وبالتالي دون ان ينحط الى ما هو من – اجل – ذاتـه . فما هو من اجل ذاته يناظر اذن تحطيماً لمركب ما هو من اجل ذاته ، وما هو من اجل ذاته يعدم ذاته ويمتص نفسه في سعيه لتأسيس نفسه . انه ليس اذن جوهراً ما هو من اجل ذاته صفته ، وينتج الفكر دون استنفاده في هذا الانتاج نفسه . انه يظل فقط فيما هو في ذاته كذكرى وجود ، وكحضور في العالم لا يقبل التبرير . وما هو – في – ذاتـه يمكن ان يؤسّس عدمه لا وجوده ؛ وفي انتفاشه يعدم ذاته في مـا هو من اجل ذاته وهذا يصبح من حيث هو من اجل ذاتـه اساسه هو ؛ لكن امكان وجوده – في ذاته يظل خارج نطاق تناوله . وهذا هو ما يبقى مما هو في ذاته فيما هو من اجل ذاته كواقعيته ، وهذا هو مـا يجعل ما هو من اجل ذاته ليس له غير وجوب (ضرورة) الواقع ، اي انه اساس وجـوده – شعوراً ، او existence ، ولكنه لا يمكنه بحالٍ من الأحوال ان يؤسّس **حضوره**. وهكذا نجد ان الشعور لا يمكنه بأي حالٍ ان يمتنع من ان يوجد ، ومع ذلك فـانه مسؤول مسؤولية كاملة عن وجوده .

٣

ما هو من اجل ذاته ووجود القيمة

دراسة الآنية (الوجود الانساني) يجب ان تبدأ بالكوجيتو . ولكن « انا افكر » الديكارتية تُصوَّر في منظور آنيّ للزمانية . فهل نستطيع ان نجد في حضن الكوجيتو، وسيلة للعلو على هذه الآنية ؟ اذا إقتصرت الآنية (الوجود الإنساني) على وجود « انا افكر » فانه لن يكون لها من حقيقة غير حقيقة الآن instant . ومن الحق انها عند ديكارت شمولٌ totalité آنيّ ، لأنها بذاتها لا تدعي شيئاً بالنسبة الى المستقبل ، او لا بد من فعل « خَلق » متواصل من اجل جعلها تنتقل من آنٍ الى آنٍ آخر . لكن هل يمكن تصور حقيقة الآن ؟ وهل الكوجيتو لا يلزم ، على طريقته ، الماضي والمستقبل ؟ إن هيدجر مقتنع بأن « انا افكر » عند هُسرل فخ منصوب لليمام فيه اغراء ولزوجة ، وانه تجنب اللجوء الى الشعور في وصفه للآنية Dasein . وغرضه إظهاره مباشرة، ككمٍّ، أي كشيء يفر من ذاته في مشروعه نحو امكانيات كونه موجوداً ،وهذا المشروع للذات خارج الذات هو ما يسميه باسم «الفهم» Verstand ، وهو الذي يمكنه من اقامة الآنية بوصفها « كاشفة — منكشفة » . لكن هذا السعي لإظهار فرار الآنية من نفسها سيلقى بدوره صعوبات لا يمكن التغلب عليها اولاً ، ولا يمكن القضاء اولا على بُعد « الشعور » حتى لو كان ذلك من اجل استرداده فيما بعد . والفهم لا معنى له الا اذا كان شعوراً بالفهم . وامكاني لا يمكن ان يوجد كامكان لي الا اذا كان شعوري هو الذي يفرّ مني اليه . والا فان كل نظام الوجود وممكناته ستسقط في اللاشعور ، أي في «ما هو في ذاته». وها نحن اولاء قد رُمي بنا الى جانب الكوجيتو . ولا بد من الانتقال

عنه . فهل يمكن توسيعه دون فقدان فوائد البيّنة التفكرية ؟ وماذا كشف لنا عنه وصف ما هو من اجل ذاته ؟

لقد التقينا أولاً بإعدامٍ يتأثر به وجود ما هو من اجل ذاته ، يتأثر به في وجوده . وهذا الكشف للعدم بدا لنا انه لم يتجاوز حدود الكوجيتو. فلننظر في الأمر باحكام .

إن ما هو من أجل ذاته لا يمكن ان يحتمل الاعدام دون ان يحدد نفسه **كنقص في الوجود** . ومعنى هذا ان الاعدام لا يتطابق مع مجرد ادخال الخلاء في الشعور والموجود الخارجي لم يطرد ما هو في ذاته من الشعور ، بل ما هو من اجل ذاته يتحدد دائماً بأن لا يكون ما هو في ذاته . وهذا معناه انه لا يمكنه ان يؤسس ذاته الا ابتداءً من ما هو في ذاته وضد ما هو في ذاته . وما هو في ذاته العيني الواقعي حاضر كله في قلب الشعور كأمر يعين ذاته بألاّ يكون . والكوجيتو يجب ان يقتادنا بالضرورة الى اكتشاف هذه الحضرة الكلية البعيدة عن المتناول والخاصّة بما هو في ذاته . ولا شك في ان واقعة هذه الحضرة ستكون علو ما هو من اجل ذاته هو نفسه . ولكن الاعدام هو الأصل في العلوّ متصوّراً كرابطة اصيلة تربط بين ما هو من اجل ذاته وبين ما هو في ذاته . وهكذا نلمح وسيلة للخروج من الكوجيتو . وسنرى فيما بعد ان المعنى العميق للكوجيتو هو النبذ جوهرياً خارج ذاته . لكن لم يئن الأوان بعدُ لوصف خصائص ما هو من اجل ذاته هذه . وما اظهره الوصف الانطولوجي مباشرةً هو ان هذا الموجود اساس للذات كنقص في الوجود ، أي انه يتعين في وجوده بوجود ليس هو اياه .

ومع ذلك فثم أحوال عديدة لعدم الوجود ، وبعضها لا تبلغ الطبيعة الباطنة للوجود الذي ليس هو ما ليس هو . فاذا قلت مثلاً عن دواة إنها ليست طائراً ، فان السلب لا يمسّ الدواة ولا الطائر . فالسلب علاقة خارجية لا يمكن أن تتقرر إلاّ بآنية شاهدة . وفي مقابل ذلك

يوجد نمط من السلب يضع علاقة باطنة بين ما يُنكَر وما ينكر عليه[1]. والنقص هو من بين السلوب الباطنة ذلك السلب الذي ينفذ إلى أعماق الوجود، ويؤلف في وجوده الوجود الذي ينكره مع الوجود الذي ينكره. وهذا النقص لا ينتسب إلى طبيعة ما هو في ذاته، الذي هو في ذاته، الذي هو ايجاب كله. ولا يظهر في العالم إلاّ مع انبثاق الآنية (الوجود الإنساني). ففي العالم الإنساني وحده يمكن وجود مناقص. والنقص يفترض ثلاثاً: ما ينقص، أي الناقص، وما ينقصه النقص أي الموجود، والكلية التي تفككت بالنقص ويردها تركيب الناقص مع الموجود: وهو المنقوص. والوجود المُسلَّم إلى عيان الآنية هو دائماً ما ينقصه النقص أي الموجود. فمثلاً إذا قلت إن القمر ليس بدراً وينقصه ربع، فاني أصدر هذا الحكم على عيان ملء لهلال. وهكذا نجد أن ما أسلِم إلى العيان هو أمر في ذاته ليس في نفسه كاملاً ولا ناقصاً، بل هو ما هو، دون ارتباط بموجودات أخرى. ولكي يدرَك هذا الذي في ذاته كهلال، يجب أن تتجاوز الآنيةُ المعطى إلى جانب مشروع الكلية المتحققة — وهي هنا قرص البدر — وتعود بعد ذلك إلى المعطى لتكوينه كهلال، أعني من أجل تحقيقه في وجوده ابتداءً من الكلية التي هي أساسه. وفي هذا التجاوز نفسه يوضع **الناقص** كأمرٍ يؤلف الالحاقُ التركيبي بالموجود الكلية التركيبية للمنقوص. وبهذا المعنى يكون الناقص من طبيعة الوجود، ويكفي قلب الموقف لكي يصبح موجوداً ينقصه ما ينقصه، بينما الموجود يصبح ناقصاً. وهذا الناقص كمكمل للموجود يتحدد في وجوده بالكلية التركيبية للمنقوص manqué. وهكذا نجد أنه **في العالم الانساني** الموجود الناقص الذي يسلم

(۱) الى هذا النمط من السلب ينتسب التقابل الهيجلي. ولكن هذا التقابل يجب هو نفسه أن يقوم على السلب الباطن الأولي، أي على النقص. فمثلا اذ اصبح ما ليس جوهرياً بدوره جوهرياً، فذلك لأنه يستشعر نقصاً في حضن ما هو جوهري.

نفسه إلى العيان كناقص يتألف من المنقوص – أى مما ليس هو – في وجوده ؛ والبدر هو الذي يهب الهلال وجوده هلالاً ؛ وما ليس موجوداً يحدّد ما هو موجود ؛ ومن شأن وجود الموجود ، كمضايف لعلوّ إنساني ، أن يقود إلى خارج نفسه حتى الوجود الذي ليس هو من حيث أنه هو معناه .

والآنية ، التي بها يظهر النقص في العالم ، يجب هي الأخرى أن تكون نقصاً . لأن النقص لا يمكن أن يأتي من الوجود إلاّ بالنقص ، وما هو في – ذاته لا يمكن أن يكون فرصة للنقص في ما هو في – ذاته . وبعبارة أخرى ، كي يكون الوجود ناقصاً أو منقوصاً ، يجب أن يصبح الوجود نقص ذاته هو ؛ فالوجود الذي ينقص هو وحده الذي يمكنه أن يتجاوز الوجود إلى ناحية المنقوص .

أما أن الآنية نقصٌ ، فهذا أمرٌ يكفي في التدليل عليه وجودُ الرغبة بوصفها واقعة إنسانية . إذ كيف يمكن تفسير الرغبة ، إذا أردنا أن نرى فيها **حالة** نفسية ، أي وجوداً طبيعته أن يكون ما هو كائن ؟ إن الموجود الذى هو ما هو لا يستدعي شيئاً لنفسه من أجل أن يكتمل . والدائرة الناقصة لا تستدعي الاكتمال إلاّ من حيث أنها تتجاوزها الآنية . إنها في ذاتها كاملة وموجبة تماماً كمنحنٍ مفتوح . والحالة النفسية التي توجد مع كفاية هذا المنحنى لا يمكن أن تمتلك ، بالزيادة ، أقل « نداء – إلى » شيء آخر : إنه سيكون هو نفسه ، دون علاقة مع ما ليس إياه ؛ ولتكوينه جوعاً أو عطشاً لا بد له من علوّ خارجي يتجاوزه إلى كلية « الجوع المهدّأ » ، كما يتجاوز الهلال إلى البدر . ولا يمكن التخلص من المشكلة بأن نجعل من الرغبة نزوعاً متصوّراً على صورة قوة فيزيائية ، لأن النزوع ، حتى لو سُلّم له بفاعلية العلة ، لا يمكن ان يملك في نفسه خصائص اشتهاء حالة أخرى . **والنزوع** من حيث هو موجد لأحوال لا يمكن ان يكون هو الرغبة بوصفها نداء لحالة . والالتجاء

إلى التوازى النفسي – الفسيولوجي لا يمكن من استبعاد هذه الصعوبات: العطش كظاهرة عضوية ، وحاجة « فسيولوجية » إلى الماء لا يوجد . والجهاز العضوى المحروم من الماء يتبدّى عن بعض الظواهر الايجابية ، مثلاً عن غلَظ وتخثّر للسائل الدموي ، وهذا بدوره يثير ظواهر اخرى . والمجموع عبارة عن حالة ايجابية للجهاز العضوى لا تحيل إلاّ إلى نفسها ، كما أن غلظ محلول يتبخّر منه الماء لا يمكن أن يعدّ في ذاته رغبة ماء المحلول . فاذا افترضنا تناظراً دقيقاً بين ما هو عقلي وما هو فسيولوجي، فان هذا التناظر لا يمكن ان يتقرر إلاّ على أساس الهوية الانطولوجية ، كما أدرك ذلك اسبينوزا . وتبعاً لذلك، فان وجود العطش النفسي سيكون الوجود في ذاته لحالة ، ونحن بهذا نُحال إلى علو شاهد . ولكن سيكون رغبة من أجل هذا العلوّ ، لا من أجل ذاته ؛ إنه سيكون رغبة في نظر الغير . وإذا كان للرغبة أن تكون رغبة لنفسها فلا بد ان تكون العلوّ نفسه ، اي ان تكون بطبعها فراراً من ذاتها إلى الموضوع المرغوب فيه . وبعبارة اخرى ، يجب ان تكون نقصاً – لا نقصاً هو موضوع ، ونقصاً احتُمل ، وخلق بواسطة التجاوز الذي ليس هو : بل يجب ان يكون نقصاً لنفسه في ... والرغبة نقص في الوجود ، ويلاحقها في وجودها الأعمق الوجود الذى هي رغبة فيه . وهكذا تشهد على وجود النقص في وجود الآنية . لكن إذا كانت الآنية نقصاً ، فان بها ينبثق في الوجود ثلاث الموجود والناقص والمنقوص . فما هي الحدود الثلاثة لهذا الثلاث ؟

إن ما يلعب هنا دور الموجود هو ما يُسلم نفسه الى الكوجيتو بوصفه المباشر للرغبة ، انه ذلك الذي من اجله الذي ادركنا ، على انه ليس ما هو وانه هو ما ليس هو . لكن ماذا عسى ان يكون المنقوص ؟

للجواب عن هذا السؤال ينبغي ان نعود الى فكرة النقص وان نحدد على وجه احسن الرابطة التي تربط بين الموجود والناقص . ان هذه

الرابطة لا يمكن ان تكون مجرد رابطة اقتران . اذ لو كان ما ينقص حاضراً حضوراً عميقاً ، في غيابه نفسه ، في قلب الموجود ، فذلك لأن الموجود والناقص قد أُدْرِكا في نفس الوقت وتجووزا في وحدة كلية واحدة . وما يشيد نفسه كنقص لا يستطيع فعل ذلك الا بتجاوز نفسه صوب شكل متفكك كبير . وهكذا نجد ان النقص ظهور على اساس كُلّية . ولا يهم الا قليلاً ان تكون هذه الكلية معطاة أصلاً ومتفككة حالياً (« ذراعا فينوس ميلو **تنقص** ... ») او لم تتحقق ابداً بعدُ (« تنقصه الشجاعة ») . والمهم هو فقط ان يُدرَك الناقص والموجود بوصفهما يجب اعدامهما في وحدة الكلية الناقصة . فكل ما ينقص ينقص كذا ... من اجل كذا ... وما هو معطى في وحدة انبثاق أولي هو ما **من اجله**، متصوراً من حيث انه ليس بعدُ او لم يعد موجوداً ، وهو غياب يتجاوز اليه الموجود المقطوع الذي يشيّد نفسه بهذا بوصفه مقطوعاً . فما هو « المن اجل » الخاص بالآنية ؟

ان ما من اجل – ذاته ، بوصفه اساس ذاته ، هو انبثاق السلب . وهو يتأسس من حيث انه ينفي عن **نفسه** نوعاً من الوجود او حالة من احوال الوجود . وما ينفيه او يسلبه هو كما نعرف الوجود في ذاته . لا أي وجود في ذاته اتفق : فان الآنية ، هي قبل كل شيء عدم ذاتها . وما تنكره او تعدمه من ذاتها بوصفه ما من اجل ذاته لا يمكن ان يكون الا ذاتها . وكما انها تتألف من حيث المعنى من هذا الاعدام وهذا الحضور فيها لما تعدمه من حيث هو مُعدَم ، هو الذات من حيث انها الوجود في ذاته المنقوص الذي يؤلف معنى الآنية . والآنية ، من حيث انها ، في علاقتها الأولية مع ذاتها ، ليست ما هي ، فان علاقتها مع ذاتها ليست أولية ولا يمكن ان تستمد معناها الا من علاقة اولى هي **العلاقة المعدومة** او الهوية . والذات ستكون هي ما هي ؛ والعلاقة المنكرة في تعريف ما هو من اجل ذاته – وبما هو كذلك ينبغي ان يوضع

اولاً – هي علاقة معطاة على انها غائبة باستمرار عما هو من اجل ذاته بالنسبة الى نفسه ، على نحو الهوية . ومعنى هذا الاضطراب الدقيق الذي به يفرّ العطش ولا يصبح عطشاً ، من حيث انه شعور بالعطش ، هو عطش سيكون عطشاً ويلاحقه . وما ينقص ما هو من اجل ذاته هو ذاته – او ذاته كوجود – في – ذاته .

وينبغي مع ذلك الا نخلط بين هذا الذي هو – في – ذاته المنقوص وبين ما في ذاته الخاص بالواقعية facticité . فما هو – في – ذاته الخاص بالواقعية ، في اخفاقه في التأسس ، قد امتُص الى حضور خالص في عالم ما هو من اجل ذاته . وعلى العكس من ذلك نجد ان ما هو في ذاته المنقوص هو غياب خالص . واخفاق الفعل المؤسس قد اخرج مما هو في ذاته ما هو من اجل ذاته كأساس لعدمه هو . لكن معنى الفعل المؤسس المنقوص يظل عالياً . وما من اجل ذاته هو في وجوده اخفاق ، لأنه ليس اساساً الا لنفسه من حيث انه عدم . والحق ان هذا الاخفاق هو وجوده نفسه ، لكن ليس له معنى الا إذا ادرك ذاته كاخفاق في حضرة الوجود الذي اخفق في ان يكونه ، أي في الوجود الذي سيكون اساس وجوده ، وليس فقط اساس عدمه ، اعني انه سيكون اساسه من حيث انه تطابق مع ذاته . والكوجيتو ، بطبعه ، يحيل الى ما ينقصه ، والى ما لا يوجد فيه ، لأنه كوجيتو ُملاَحقٌ بالوجود . وقد ادرك ذلك ديكارت جيداً ؛ وهذا هو الأصل في العلو : ان الآنية هي تجاوز نفسها الى ما ينقصها ، انها تتجاوز نفسها الى الوجود الخاص الذي ستكونه اذا كانت هي ما هي . والآنية ليست شيئاً يوجد اولاً ثم ينقصه ، فيما بعد ، هذا او ذاك : انها توجد اولاً ومنذ البداية كنقص وعلى علاقة تركيبية مباشرة مع ما ينقصها . وهكذا نجد ان الحادث الخالص الذي به تنبثق الآنية كحضور في العالم يدرك من تلقاء ذاته على انه نقص ذاته . والآنية ُتدرَك في مجيئها الى الوجود على انها وجود ناقص وتدرك

نفسها موجودةً من حيث انها غير موجودة ، في حضرة الكلية الفردية التي تنقصها والتي هي هي على شكل انها ليست هي وانها هي . والآنية تجاوز مستمر الى تطابق مع ذات غير معطى أبداً فـاذا كان الكوجيتو ينحو نحو الوجود ، فذلك لأنه بالـ Surrexion يتجاوز نفسه الى الوجود متصفاً في وجوده بأنه الوجود الذي ينقصه التطابق مع الذات كيما يكون هو . والكوجيتو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوجود — في — ذاته، لا كفكرة ترتبط بموضوعها — مما من شأنه ان يجعل ما هو في ذاته نسبياً — بل كنقص لما يحدد نقصه . وبهذا المعنى يكون البرهان الديكارتي الثاني دقيقاً : فالموجود الناقص يتجاوز نفسه الى الموجود الكامل ؛ والموجود الذي ليس اساساً الا لعدمه يتجاوز نفسه الى الموجود الذي هو اساس وجوده .و لكن الوجود الذي تتجاوز الآنية نفسها ناحيته ليس إلهاً عالياً: بل هو في قلب الآنية نفسها ، انه ليس الا الآنية بوصفها كلية totalité .

ذلك ان هذ الكلية totalité ليست ما هو في ذاته فحسب وهو العالي . ولكن ما يدركه الشعور على أنه وجود يتجاوز نفسه إليه ، إذا كان محض ما هو في ذاته ، يتطابق مع إعدام الشعور . ولكن الشعور لا يتجاوز نفسه ناحية إعدامه ، ولا يريد أن يضيع نفسه في ما هو في ذاته الخاص بالهوية عند حدود تجاوزه . إن ما هو من أجل ذاته يطالب بالوجود — في — ذاته من أجل الوجود من أجل ذاته من حيث هو كذلك .

وهكذا نجد ان هذا الوجود الغائب دائماً الذي يلاحق ما هو من أجل ذاته هو نفسه متحجر فيما هو — في — ذاته . إنه التركيب المستحيل لما هو من أجل ذاته وما هو في ذاته : إنه سيكون أساس نفسه لا من حيث انه عدم ، ولكن من حيث انه وجود ، ويحتفظ في نفسه بالشفافية الضرورية للشعور ، وفي نفس الوقت بالتطابق مع الذات

للموجود في ذاته . ويحتفظ في نفسه بهذا العود على الذات الذي هو شرط لكل ضرورة ولكل أساس . ولكن هذا العود على الذات سيتم بغير مسافة ، انه لن يكون أبداً حضوراً للذات ، بل هوية مع الذات. وبالجملة ، فان هذا الوجود سيكون **الذات** soi التي بيّنا انها لا يمكن ان توجد الا كعلاقة زائلة دائماً ، لكنها ستكون كذلك من حيث انها وجود جوهري . وهكذا نجد ان الآنية تنبثق بما هي كذلك في حضرة كليتها او ذاتها كنقص لهذه الكلية . وهذه الكلية لا يمكن ان تعطى بالطبع ، لأنها تشابه في ذاتها الخصائص غير المتفقة لما هو في ذاته وما هو من أجل ذاته . ولا يلومنا أحد على اختراع موجود من هذا النوع على هوانا : فان هذه الكلية التي يتشخص وجودها وغيابها المطلق كعلو خارج العالم تتخذ اسم الله . والله أليس هو موجوداً هو ما هو ، من حيث انه ايجاب كلّه وأساس للعالم — وفي نفس الوقت هو موجود ليس هو ما هو وهو ما ليس هو ، من حيث أنه شعور بالذات واساس ضروري لذاته ؟ ان الآنية تتألم في وجودها ، لأنها تنبثق للوجود بوصفها تلاحق دائماً بكلية هي هي دون ان يكون في وسعها ان تكون ، لأنها لا تستطيع ان تبلغ ما هو في ذاته دون ان تضع نفسها كوجود من أجل ذاته . انها اذن بطبعها شعور شقيّ ، دون تجاوز ممكن لحالة الشقاء .

لكن ما هي حقيقة وجود هذا الموجود الذي يتجاوز الشعور (أو الضمير) الشقيّ نفسه اليه ، هل نقول انه لا يوجد ؟ ان هذه المتناقضات التي نجدها فيه تبرهن فقط على انه لا يمكن ان **يتحقق** . ولا شيء قادر على ان يقوم في وجه هذه الحقيقة البيّنة : ان الشعور لا يمكن ان يوجد الا ناشباً engagée في هذا الوجود الذي يحيط به من كل ناحية ويجمّده بحضوره الشبَحي — هذا الوجود الذي هو هو ومع ذلك هو ليس هو . او نقول انه موجود **نسبي** الى الشعور ؟ ان هذا سيكون خلطاً بينه وبين موضوع قضية thèse . ان هذا الموجود ليس موضوعاً بواسطة وأمام الشعور ، وليس ثم شعور بهذا الموجود ، لأنه يلاحق

الشعور غير القضوي thétique للذات. ويحدده كمعنى لوجوده، وليس شعوراً به كما ليس شعوراً بذاته. ومع ذلك فانه لا يمكن ان يندّ عن الشعور: لكن من حيث انه يتعلق بالوجود كشعور (بـ) الوجود، فانه قائم هناك. وليس الشعور هو الذي يعطي معناه لهذا الوجود، كما يعطيه لهذه الدواة وهذا القلم، لكن بدون هذا الموجود الذي هو على شكل ما ليس موجوداً، فان الشعور لن يكون شعوراً، أي نقصاً: بل منه، على العكس، يستمد معناه بوصفه ضميراً. انه ينبثق مثله، في قلبه وخارجه، انه العلوّ المطلق في المحايثة المطلقة، وليس ثمّ أولوية له على الشعور ولا للشعور أولوية عليه: **انهما زوج معاً**. ولا شك في انه لا يمكن ان يوجد بدون ما هو من أجل ذاته، ولكن ما هو من أجل ذاته هو **الآخر** لا يمكن ان يوجد بدونه. والشعور يقوم بالنسبة الى هذا الوجود على حال كونه هذا الوجود، لأنه هو ذاته، لكنه كوجود لا يمكن ان يكونه. انه هو نفسه، في قلب ذاته، وخارج المتناول، كغياب وأمر لا يمكن تحقيقه، وطبعه ان يحتوي في ذاتـه على تناقضه الخاص، وعلاقته مع ما هو من اجل ذاته محايثة كلية تنتهي بعلوّ كليّ.

وينبغي ألاّ يتصوّر هـذا الموجود كحاضرٍ للشعور مع الخصائص المجردة التي قررتها ابحاثنا. فالشعور العيني ينبثق في الموقف وهو شعور مفرد متفرّد لهذا الموقف، ولذاته في الموقف. والذات حاضرة في هذا الشعور العيني، وكل الخصائص العينية للشعور لها مضايقاتها في كلّية الذات. ان الذات فردية، وهي تلاحق مـا هو من اجل ذاته من حيث كونه تمامها الفردي. فالعاطفة، مثلاً، عاطفة في حضرة معيار، أي عاطفة من نفس النوع لكنها ستكون ما هي. وهذا المعيار او كلية الذات العاطفية حاضر مباشرة كنقص مُعانى في قلب الألم. يتألم المرء، ويتألم من كونه لا يتألم بدرجة كافية. والألم الذي نتحدث عنه ليس

ابداً ذلك الذي نشعر به . وما نسميه الألم « الجميل » او الألم «الحق» وهو الذي يهزنا ، هو الألم الذي نقرؤه على وجه الآخرين ، وعلى شكل اظهر تفرده في الصور ، وعلى وجه تمثال ، وعلى قناع مأساوي . انه ألم ذو وجود . وهو يتبدى لنا ككل متضاغط موضوعي لم ينتظر مجيئنا كي يوجد ، وهو يتجاوز الشعور الذي لدينا عنه ، انه هناك وسط العالم ، غير قابل للنفوذ ، كثيف ، مثل هذه السحن او هذا الحجر ، إنه يستمر ، واخيراً فانه هو ما هو : ونستطيع ان نقول عنه : هذا الألم الماثل هناك ، الذي يعبّر عن نفسه بهذا **الانفراج** للفم ، بتقطيب الحاجب . انه يحتمل ويتجلى في الملامح ، ولكنه غير مخلوق . لقد استقر عليها ، وهو من وراء الانفعالية والفاعلية ، من وراء السلب والايجاب : إنه ثمّ . ومع ذلك فلا يمكن ان يكون شعوراً بالذات . ونحن نعلم جيداً ان هذا القناع لا يعبّر عن التقطيب غير الواعي للنائم ، ولا انفراج فم الميّت : إنه يحيل الى ممكنات ، وإلى موقف في العالم . والألم هو العلاقة الواعية بهذه الممكنات ، بهذا الموقف ، ولكنها علاقة قد جُمّدت ، وصُبّت في برونز الوجود ، وهي بما هي كذلك تسحرنا: إنها بمثابة تقريب منحط من هذا الألم – في – ذاته الذي يلاحق ألمنا . والألم الذي أستشعره ، على العكس من ذلك ، ليس ابداً ألماً كافياً بسبب انه يفنى كما لو كان ذلك في ذاته ، بالفعل نفسه الذي يتأسس به . وهو يفرّ كألمٍ الى شعور الألم ولا يمكن ان افاجأ به ، لأنه ليس بالقدر تماماً الذي استشعره . وشفافيته تنزع منه كل عمق . ولا استطيع ان ألاحظه ، كما ألاحظ شفافية التمثال ، لأني أصنعه وأعرفه . فاذا كان لا بد من التألم ، فاني أود ان يمسك بي ألمي ، وان يفيض عني ويغمرني كالنوء : ولكن ينبغي ، على العكس ، ان أرفعه إلى الوجود في تلقائيتي الحرّة . اني أريد في آنٍ واحدٍ ان اكونه وان أحتمله ، ولكن هذا الألم الهائل المعتم الذي ينقلني الى خارج ذاتي ،

يحف بي بجناحه ولا استطيع إدراكه ، ولا احد غير **ذاتي** ، ذاتي التي تشكو ، وتنوح ، ذاتي التي يجب عليها ، لتحقيق هذا الألم الذي هو أنا ، ان تمثل باستمرار مهزلة الألم . إني ألوى ذراعيّ ، واصرخ ، من اجل ان موجودات في ذاتها ، وأصواتاً ، وحركات تجري في الدنيا ، يحملها الألم في ذاته الذي لا يمكن ان اكونه . وكل شكاة وكل سيماء لمن يتألم تهدف إلى نحت تمثال في ذاته للألم . لكن هذا التمثال لن يوجد ابداً إلا بواسطة **الآخرين** ، ومن اجل **الآخرين** . وألمي من كونه ليس هو ما هو ، ومن كونه هو ما ليس هو ، فهو في اللحظة التي يوشك بها على الاتصال يفرّ ، مفصولاً عن نفسه بلا شيء ، بذلك العدم الذي هو أساسه . إنه يثرثر لأنه ليس بدرجة كافية ، لكن مثله الأعلى هو الصمت . وصمت التمثال ، صمت الانسان المرهق الذي يحني جبينه ويغطي وجهه دون ان يقول شيئاً . ولكن هذا الانسان الصامت هو عندي من اجلي ، لا يتكلم . اما في نفسه فهو يثرثر بغير انقطاع لأن كلمات اللغة الباطنة هي بمثابة مجملات لذات الألم . هو في نظري قد سحقه الألم : ولكنه في داخل نفسه يحسّ بأنه مسئول عن هذا الألم الذي يريده وهو لا يريده ، ولا يريده وهو يريده ، ويلاحقه غياب مستمر ، هو غياب الألم اللامتحرك الصامت الذي هو **الذات** ، الكلية العينية الخارجة على مدى التناول الخاصة بما هو من اجل ذاته الذي يتألم ، « المن أجل » الخاص بالآنية المتألمة . وهكذا نشاهد ان الألم — الذات الذي يزور ألمي **لا يضعه** ألمي . وألمي الحقيقي ليس **مجهوداً** لبلوغ الذات . ولكنه لا يمكن ان يكون ألماً في حضرة ذلك الألم التام الغائب .

ونستطيع الآن أن نحدد بدقة أكبر — ما هو وجود الذات : إنه القيمة . ان القيمة تتأثر بهذا الطابع المزدوج الذي شرحه الأخلاقيون على نحو ناقص تماماً ، فقالوا انها توجد ولا توجد مطلقاً وبغير شرط .

والقيمة ، بما هي قيمة ، لها الوجود ؛ ولكن هـذا الموجود المعياري ليس له وجود من حيث انه واقـع . فوجوده هو أن يكون قيمة ، أي الا يكون موجوداً . وهكذا نجـد ان وجود القيمة بما هي قيمة هو وجود ما ليس له وجود ، لهـذا يبدو إذن ان القيمة لا يمكن ان تدرك : فلو أخذت وجوداً ، يخاطر المرء بعدم إدراك عـدم واقعها تماماً وان يجعل منها مثلما فعل علماء الاجتماع ، مقتضى واقعة بين وقائع أخرى . وفي هذه الحالة نجد ان إمكان الوجـود يقتل القيمة . وبالعكس ، إذا لم ننظر إلا في مثالية القيمة فإننا بذلك نسلبها وجودها وبهذا تتداعى . ومن غير شك – كما بيّن ذلك شيلر – أستطيع الوصول الى عيان القيم ابتداءً من تمثيلات عينية : فأستطيـع إدراك النبل من فعل نبيل . لكن القيمة – مدركةً على هذا النحو – لا تتبدى بنفس المستوى في الوجود مع مستوى الفعل الذي تحدد قيمته – كما هي الحال قبلاً في ماهية « الأحمر » بالنسبة الى الأحمر الجزئي . انها تتبدى على أنها وراء الأفعال موضوع النظر ، مثل حد التسلسل الى غير نهايـة للأفعال النبيلة . ان القيمة من وراء الوجود . ومع ذلك فإذا كنا لا ننخدع بالألفاظ فيجب ان نقرّ بأن هذا الوجود الذي من وراء الوجود يملك الوجود على نحو ما على الأقل . وهذه الاعتبارات تكفي لحملنا على الاقرار بأن الآنية (الوجود الانساني) هي ما به تأتي القيمة الى العالم . ومعنى القيمة ان تكون ما اليها الموجود يتجاوز وجوده : وكل فعل مقوّم هو انتزاع لوجوده نحو ... والقيمة لما كانت دائماً وفي كل مكان ما وراء كل التجاوزات فإنها يمكن ان تعدّ الوحدة غير المشروطة لكل تجاوزات الوجود . وبهذا هي تتزاوج مع الواقـع الذي هو في الأصل يجتاوز وجوده وبه يصل التجاوز الى الوجود ، اي مع الآنية . ونرى من هذا أيضاً ان القيمة – لما كانت الماوراء غير المشروط لكل التجاوزات ، فإنها يجب ان تكون أصلاً مـا وراء الوجود نفسه الذي يتجاوز ، لأن هـذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بهـا ان تكون

الماوراء الأصيل لكل التجاوزات الممكنة. فإذا كان كل تجاوز يجب ان يكون في الوسع ان يتجاوز نفسه ، فيجب ان يكون الوجود الذي يتجاوز هو قبلها متجاوَز من حيث انه ينبوع التجاوزات ؛ وهكذا نجد ان القيمة ، مأخوذة عند أصلها ، أو القيمة العليا هي الماوراء والمِنْ أجل الخاصّان بالعلوّ . إنها الماوراء الذي يتجاوز ويؤسّس كل تجاوزاتي ، لكني لا أستطيع أبداً ان أتجاوز نفسي نحوه ، لأن تجاوزاتي نفسها تفترضه . إنها المنقوص لكل أنواع النقص ، وليست الناقص . القيمة هي الذات من حيث انها تلاحق قلب ما من أجل ذاته وهي بمثابة ما من أجله وُجد . والقيمة العليا التي اليها يتجاوز الشعور نفسه في كل لحظة الوجود هو ، هو الوجود المطلق للذات ، مع خصائص الهوية ، والطهارة ، والثبات ، الخ ، ومن حيث انه أساس لذاته . وهذا هو ما يسمح لنا بتصور السبب في ان القيمة يمكن في آن واحد ان تكون وألا تكون ، انها بمثابة معنى ما وراء كل تجاوز ، وهي بمثابة ما هو في ذاته الغائب الذي يلاحق الوجود من أجل ذاته . ولكن حين ننظر فيه ، نرى أنه هو نفسه تجاوزٌ لذلك الوجود — في — ذاته ، لأنه **يعطيه لنفسها** . وانها وراء وجودها لأنه لما كان وجودها من نوع التطابق مع الذات ، فإنها تجاوز حالاً هذا الوجود ، وثباتها وصفاءها وتماسكها ، وهويتها ، وصمتها ، مطالبةً بهذه الصفات من حيث هي حضور للذات . وفي مقابل ذلك فإننا إذا بدأنا بالنظر اليها على انها حضور للذات ، فإن هذا الحضور حالما يتصلّب ، ويتحجر على شكل ما هو في ذاته . وكذلك فانها في وجودها الكلية المنقوصة التي نحوها الوجود يصبح وجوداً . وهي تنبثق للموجود لا من حيث ان هذا الوجود هو ما هو ، في تمام الإمكان ، لكن من حيث انه أساس لإعدام ذاته . وبهذا المعنى فإن القيمة تلاحق الوجود من حيث انه يؤسّس نفسه ، لا من حيث هو : انها تلاحق **الحرية** . ومعنى هذا ان علاقة القيمة بما هو من أجل ذاته علاقة خاصّة جداً : إنها الوجود

الذي عليها ان تكونه من حيث انها أساس لعدم وجوده . وإذا كان عليه ان يكون هذا الوجود ، فذلك لا يتم تحت ضغط قسْر خارجي ، ولا لأن القيمة ، شأنها شأن المحرّك الأول عن أرسطو ، تحدث فيه جاذبية بالفعل ، ولا يفضل طابع مقبول في وجوده ، ولكن لأنه يجعل نفسه موجوداً في وجوده من حيث ان عليه ان يكون هـــذا الوجود . وبالجملة فان الذات ، وما من أجل ذاته والعلاقة بينهما تقوم في حدود حرية غير مشروطة — بمعنى انه لا شيء يجعل القيمة توجد ، اللهم إلا تلك الحرية التي في نفس الوقت تجعلني انا موجوداً — وكذلك في حدود الواقعية العينية ، من حيث ان ما هو من اجل ذاته ، وهـــو اساس عدمه ، لا يمكن ان يكون اساس وجوده . فثمّ اذن إمكانٌ تـــامٌّ للوجود – من – اجل – القيمة ، الذي سيعود فيما بعد عـــلى كل الأخلاق ، لارعادها وجعلها نسبية — وفي نفس الوقت ضرورة حرة مطلقـــة [١] .

والقيمة ، في انبثاقها الأصيل ، لا يضعها ما من أجل ذاته : انها جوهرية معه — حتى انه لا يوجد شعور لا تلاحقه قيمته ، وان الآنية

---

(١) ربما اغرى المرء بالتعبير عن الثلاث موضوع النظر بألفاظ هيجلية فنجعل مما هو في ذاته الموضوع ، ومما هو من اجل ذاته نقيض الموضوع ومن ما – هو – في ذاته – من اجل – ذاته او القيمة : مركب الموضوع. لكن يجب ان نلاحظ هنا انه اذا كان ما هو من اجل ذاته يعوزه ما هو في ذاته ، فان ما هو في ذاته لا يعوزه ما هو من أجـــل ذاته . فليس ثم تبادل اذن في التقابل . وبالجملة فان ما هو من اجل ذاته يبقى غير جوهري وممكناً بالنسبة الى ما هو في ذاته وهذه اللاجوهرية ، هي التي سميناها فيما سبق باسم واقعيته. كذلك فان مركب الموضوع او القيمة سيكون عوداً الى الموضوع ، في عود على ذاته ، ولكن لما كان كلية لا يمكن تحقيقها فان ما من أجل ذاته ليس لحظة يمكن تجاوزها ، وبما هو كذلك فان طبيعته تقربه كثيراً من الوقائع « المشتركة » ambigües عند كيركجور . وكذلك نجد هنا لعبة مزدوجة للتقابلات الاحادية الجانب : ان ما من أجل ذاته ، بمعنى ما ، يعوزه ما هو في ذاته ، الذي لا يعوزه ، وبمعنى آخر ، يعوزه امكانه (او المن اجل ذاته الناقص) الذي لا يعوزه ايضاً .

بالمعنى الواسع تشتمل على ما هو من أجل ذاته وعلى القيمة . فاذا كانت القيمة تلاحق ما من – أجل – ذاته دون ان توضع بواسطته ، فذلك لأنها ليست موضوع قضية موضوعة : اذ لا بد من اجل هذا ان يكون ما من أجل ذاته هو لنفسه موضوعاً للوضع ، لأن القيمة وما من اجل ذاته لا يمكن ان ينبثقا الا في الوحدة الجوهرية لمثنى couple . وهكذا نجد ان ما من أجل ذاته كشعور غير وضعي non-thétique للذات لا يوجد في مواجهة القيمة ، بالمعنى الذي به ، عند ليبنتس ، الذرة الروحية توجد « وحدها في وجه الله » . فالقيمة ليست معروفةً إذن ، في هذه المرحلة ، لأن المعرفة تضع الموضوع في مواجهة الشعور . إنها معطاة فقط مع الشفافية غير الموضوعية non-thétique لما هو من أجل ذاته ، الذي يجعل من ذاته وجوداً كشعور بالوجود ، إنها في كل مكان وفي غير مكان ، وفي قلب الرابطة المعدِمة « انعكاس – عاكس » ، حاضرةً وبعيدة عن المتناول ، تحيا فقط من حيث أنها المعنى العيني لذلك النقص الذي يجعل وجودي حاضراً . ولكي تصبح القيمة موضوعاً لقضية موضوعية thèse ، فلا بد لما من أجل ذاته الذي تلاحقه أن يظهر أمام نظرة التأمل . والشعور التأملي يضع التجربة الحية التأملية (المنعكسة) في طبيعتها من حيث هي نقص ، ونستخلص في نفس الوقت القيمة من حيث هي المعنى البعيد عن المتناول لما هو مُفتقد . وهكذا نجد ان الشعور التأملي يمكن أن يقال عنه حقاً إنه شعور تأملي ، لأنه لا يمكن أن ينبثق دون أن يكشف في نفس الوقت عن القيم . ومن الواضح أنني أظلُّ حرّاً ، في شعوري التأملي ، في توجه انتباهي اليها أو إهمالها — كما انه يتوقف عليَّ ان ألقي نظرة بوجه خاص على قلمي أو علبة التبغ الموجودين على هذه المنضدة . ولكن سواء أكانت موضوع انتباه خاص أو ليست كذلك ، فإنها **موجودة** .

ولكن ينبغي مع ذلك ألا نستنتج من هذا ان النظرة التأملية هي

وحدها التي يمكن أن تُظهر القيمة ؛ وأننا نُسقط ، بقياس النظر ، قيم ما من أجل ذاتنا على عالم العلوّ . فإذا كان موضوع العيان هو ظاهرة الآنية، ولكنه عالٍ ، فانه يبذل نفسه حالاً مع قيمته ؛ لأن ما من أجل ذاته الخاص بالغير ليس ظاهرة محتجبة تعطي نفسها فقط كنتيجة برهنة بقياس النظير . إنه يتجلى أصلاً لمن أجل ذاتي ، وسنرى أن حضوره كمن أجل ذاته هو شرط ضروري لتكوين ما من أجل ذاته بما هو كذلك . وفي هذا الانبثاق لما هو من أجل الغير ، تُعطى القيمة كما في انبثاق ما من أجل ذاته ، وإن كان ذلك على نحوٍ من الوجود مختلف . لكننا لا نستطيع أن نبحث في الالتقاء الموضوعي للقِيَم مع العالم، طالما لم نوضح طبيعة ما هو من أجل ذاته . ولهذا نحيل الفحص عن هذه المسألة إلى القسم الثالث من هذا الكتاب .

٤

ما من اجل ذاته ووجود الممكنات

رأينا ان الآنية كانت نقصاً وأنه كان يعوزها ، من حيث أنها من اجل ذاته ، نوع من التطابق مع ذاتها . وعينياً نجد ان كل ما هو من اجل ذاته (تجربة حية) جزئيٌ يعوزه نوع من الواقع الجزئي العيني يحوّله تمثله التركيبي الى **ذات** . يعوز كذا ... من أجل كذا ... مثلما قرص القمر المتكسّر يعوزه ما ينبغي لإكماله وتحويله الى قمر كامل (بَدْر) . وهكذا فان الناقص ينبثق في عملية العلوّ ويتحدد بعود إلى الموجود ابتداءً من المنقوص . والناقص محدداً على هذا النحو عالٍ بالنسبة إلى الموجود ومكمّل له . إنه إذن من نفس الطبيعة : فما يعوز

الهلال كي يكون بدراً ، هو جزء من قمر ؛ وما ينقص الزاوية المنفرجة ا ب ح من اجل عمل زاويتين قائمتين هو الزواية الحادة ح ب ى .
فما ينقص ما من اجل ذاته لكي يتكامل مع الذات هو من طبيعة ما هو من اجل ذاته . لكن لا يمكن ابداً ان يتعلق الامر بمن اجل ذاته اجنبي ، اي بمن اجل ذاته لست انا إياه . والواقع انه ما دام المثل الأعلى المنبثق هو تطابق الذات ، فان ما من اجل ذاته الناقص هو من اجل ذاته هو أنا . ولكن من ناحية أخرى إذا كنت كذلك على نحو الهوية ، فان المجموع سيصبح في — ذاته . فأنا المن أجل ذاته الناقص على نحو أن أكون ألمن أجل ذاته الذي لست أنا إياه ، لكي اتحدد اياه في وحدة الذات . وهكذا نجد أن العلاقه العالية الأصيلة لما هو من أجل ذاته مع الذات تخطط دائماً ما هو بمثابة مشروع توحيد بين ما هو من أجل ذاته وما هو من أجل ذاته غائب هو هو وهو **يعوزه** .
وما يتبدّى أنه الناقص الخاص بكل ما هو من أجل ذاته ويتحدد بالدقة أنه ينقص هذا المن أجل ذاته المحدد ولا ينقص غيره هو ممكن ما هو من أجل ذاته . والممكن ينبثق على أساس اعدام ما هو من أجل ذاتـه . إنه لا يتصور من بعد par après كوسيلة لبلوغ الـذات . ولكن انبثاق ما هو من أجل ذاته كاعدام لما هو في ذاته وانحسار للوجود ، يُبْرز الممكن بوصفه أحد أوجه هذا الانحسار للوجود ؛ أى كمال للوجود على مسافة من الذات بما هو كائن . وهكذا فان ما هو من أجل ذاته لا يمكن أن يظهر دون أن تلاحقه القيمة وأن يُسقط ناحية ممكناتـه الخاصة . ومع ذلك فمنذ ان يحيلنا إلى ممكناته ، فان الكوجيتو يطردنا خارج اللحظة ناحية ما هو على نحو ما لا يكونه .

لكن من أجل زيادة فهم كيف أن الآنية هي ، وفي الوقت نفسه ليست هي ممكناتها الخاصّة ، فيجب أن نعـود إلى فكرة **الممكن** وأن نحاول إيضاحها .

إن الأمر فيما يتعلق بالممكن هو كما هو فيما يتعلق بالقيمة : يصعب

جداً على أن يفهم وجوده ، لأنه يتبدى على أنه أسبق من الوجود الذي هو إمكانه المحض . ومع ذلك ، فمن حيث أنه ممكن على الأقل فلا بد أن يكون له الوجود . أفلا نقول : « مـــن الممكن أن يأتي » . ويلذّ للناس منذ ايام ليبنتس ان يطلقوا اسم « الممكن » عـــلى حادث ليس ناشباً في سلسلة عِليّة موجودة بحيث يمكن تحديده بتعيين ، ولا ينطوي على أي تناقض ، لا مع ذاته ولا مع المذهب موضوع النظر . وإذا تحدّد الممكن على هذا النحو فانه لا يكون ممكناً إلاّ في نظر المعرفة، لأننا لسنا قادرين على توكيد او نفي الممكن الذي ننظر فيه . ومن هنا ينشأ موقفان في مواجهة الممكن : يمكن ان نقول ، مع اسبينوزا ، إنه لا يوجد إلاّ في نظر جهلنا ، وأنه يختفي بمجرد اختفاء هذا الجهل . وفي هذه الحالة لا يكون الممكن إلاّ كمرحلة ذاتية على طريق المعرفـــة الكاملة ، إنه ليس له غير واقع الحال النفسية ؛ ومن حيث هـــو فكر غامض ناقص ، له وجود عيني ، لا من حيث أنه من خواصّ العالم . لكن يحق لنا ايضاً أن نصنع من لانهائية الممكنات موضوع أفكار العقل الإلهي ، على نحو ما فعل ليبنتس ، وهذا يهبه ضرباً من الواقع المطلق، بالاحتفاظ للارادة الإلهية بالقدرة على تحقيق أفضل نظـــام مـــن بين الانظمة الممكنة . وفي هذه الحالة فانه عـــلى الرغم مـــن أن تسلسل إدراكات الذرة الروحية يتحدد بدقة وأن الموجود العارف كل المعرفـــة يمكن ان يقرر بيقينٍ قرار آدم ابتداءً من نفس صنيعة جوهره ، فليس من غير المعقول ان يقال : « من الممكن الا يقتطف آدم التفاحة » . وهذا يعني فقط انه يوجد ، كفكر للعقل الإلهي ، نظام آخر للممكنات المقترنة compossibles ، فيها يبدو آدم كـــأنه لم يأكل ثمرة شجرة المعرفة . لكن هل يختلف هذا التصور عن تصور اسبينوزا ؟ إن واقـــع الممكن هو فقط واقع الفكر الإي . ولهمعنى هذا أن له الوجود كفكر لم يتحقق . ولا شك في أن فكرة الذاتية قد حملت هنا إلى آخر الحد ،

لأن الأمر يتعلق بالشعور الإلهي ، لا بشعوري أنا ؛ وإذا عني المرء بأن يخلط عند البداية بين الذاتية والنهائية فان الذاتية تختفي حينما يصبح العقل (الذهن) لانهائياً . ولكن يبقى حقاً مع ذلك ان التمكن فكرة **ليست الا فكرة** . وليبنتس نفسه يبدو أنه اراد ان يمنح استقلالاً ذاتياً ونوعاً من العقل الخاص للممكنات ، لأن كثيراً من الشذرات الميتافيزيقية التي نشرها كوتيرا تظهر لنا الممكنات وهي تنتظم على هيئة نظم بين الممكنات المقترنة compossibles ، واكثرها امتلاء وغنى تنحو بذاتها الى التحقيق. ولكن ليس في هذا غير مجمل تخطيطي لمذهب ، وليبنتس لم يتوسّع فيه وينمّه ، — ولا شك في ان السبب في ذلك انه لا يمكن تنميته : فان إعطاء ميل ناحية الوجود إلى الممكنات معناه إما أن الممكن هو بالفعل من الوجود الملىء وله نفس النمط من الوجود مثل الوجود — بالمعنى الذى به يمكن أن نعطي للبرعم ميلاً إلى ان يصير زهرة — او ان الممكن في حضن العقل الإلهي هو فكرة — قوة idée-force ، وأن الدرجة القصوى من الأفكار — القوى المنظمة في مذهب يُطلق آلياً الارادة الالهية. لكن في هذه الحالة الاخيرة نحن لا نخرج عما هو ذاتي. فاذا حددنا الممكن بأنه غير متناقض ، فانه لا يمكن ان يكون له الوجود الا كفكرة موجود سابق على العالم الواقعي او سابق على المعرفة المحضه للعالم بما هو كذلك . وفي كلتا الحالتين يفقد الممكن طبيعته ممكناً ، ويُمتص في الوجود الذاتي للأمتثال .

ولكن هذا الوجود — المتمَثَل للممكن لا يستطيع ان يفسّر طبيعته، لأنه على العكس من ذلك يقضي عليها . ونحن لا ندرك أبداً الممكن ، في الاستعمال الجاري الذي نستعمله به ، بوصفه مظهراً لجهلنا ، ولا بوصفه تركيباً غير متناقص ينتسب الى عالم غير متحقق وعلى هامش هذا العالم . إن الممكن يبدو لنا خاصيّة من خواص الموجودات . فبعد ان القي نظرة الى السماء أقرر : « من الممكن ان تمطر » ، ولا افهم من

«الممكن» هنا معنى «ما لا يتناقض مع الحالة الحاضرة للسماء» فهذا الامكان ينتسب الى السماء كتهديد، ويمثل تجاوزاً للغيوم التي أدركها الى المطر، وهذا التجاوز تحمله الغيوم في داخلها، وليس معنى هذا انه سيتحقق، ولكن ان تركيب وجود الغيم هو علو ناحية المطر. والامكان هنا يعطى كانتساب جزئي هو قوة له، كما يدل على ذلك كون المرء يقول على سواء عن صديق ينتظره: «من الممكن ان يأتي»، او «يمكن ان يأتي». وهكذا لا يمكن رد الممكن الى واقع ذاتي. وهو ليس سابقاً على الواقع او الحق. ولكنه خاصية عينية لوقائع موجودة من قبل. فلكي يكون المطر ممكناً فيجب ان يكون في السماء غيوم. والقضاء على الوجود من اجل تقرير الممكن في صفائه هو محاولة غير معقولة؛ والموكب الذي وصفناه من قبل مراراً والماضي من اللا-وجود الى الوجود ماراً بالممكن لا يتفق مع الواقع. صحيح ان الحالة الممكنة ليست بعدُ؛ ولكنها الحالة الممكنة لموجود معين يسند بوجوده الامكان ولا-وجود حالته المقبلة.

ومن المؤكد ان هذه الملاحظات قد تخاطر بنا فتفضي الى «القوة» بالمعنى الارسططالي. وسيكون خلاصاً من شرّ الى شرّ آخر ان نتجنب التصور المنطقي الخالص للممكن للوقوع في تصور سحريّ. ان الوجود -في- ذاته لا يمكن «ان يكون بالقوة» ولا ان «تكون له قوى». إنه في ذاته هو ما هو في الامتلاء المطلق لهويته. والغيم ليس «مطراً بالقوة»، بل هو في ذاته مقدار من بخار الماء هو — في درجة حرارة معينة وتحت ضغط جوي معين — ما هو. وما هو في ذاته هو بالفعل. لكن يمكن ان نتصور بوضوحٍ كيف ان النظرة العلمية، في محاولتها لتجريد العالم من انسانيته، قد التقت بالممكنات كـ «قوى» وتخلصت منها بجعلها النتائج الخالصة الذاتية لحسابنا المنطقي ولجهلنا. والمسلك العلمي الأول سليم فالممكن يأتي الى العالم بواسطة الواقع الانساني (الآنية). وهذه الغيوم لا يمكن ان تتحول الى مطر الا اذا تجاوزتها الى المطر،

كما ان قرص القمر المتكسّر لا يعوزه الهلال الا اذا تجاوزته الى البدر . لكن هل ينبغي ، بعد ذلك ، ان نجعل من الممكن مجرد مُعطى لذاتيتنا النفسية ؟ وكما انه لا يمكن ان يوجد نقص في العالم الا اذا جـاء الى العالم عن طريق موجود هـو نقص نفسه ، كذلك لا يمكن ان يوجد في العالم امكان لا يأتي عن طريق موجود هو بالنسبة الى ذاته . لأن الامكان لا يمكن ، من حيث جوهره ، ان يتطابق مع الفكر **الخالص** للممكنات . فاذا لم يُعطَ الامكان اولاً كتركيب موضوعي للموجودات او لموجود جزئي ، فان الفكر ، من اية ناحية نظر اليه ، لا يمكن ان يحتوي في نفسه على الممكن كمحتوى للفكر . فاذا نحن نظرنا في الممكنات في حضن العقل الالهي، كمحتوى للفكر الالهي ، فها هي ذي قد صارت مجرد **امتثالات** عينيـة . فلنسلم – عـلى سبيل الفرض المحض – وإن كنا لا نفهم مـن اين تأتي هذه القوة السلبية لموجود ايجابي كله – نقول لنسلم على سبيل الفرض فقط ان لله قدرة على الانكار ، أي على إطلاق أحكام سالبة على امتثالاته : فاننـا لا نُدرك بهذا كيف يحول هذه الامتثالات الى **ممكنات** . وقُصارى الأمر ان يكون من أثر السلب تكوينها كأمور « ليس لها مناظر في الواقع » . لكن القول بأن القنطور لا يوجد ، ليس معناه ابداً انه ممكن . فلا الايجاب ولا السلب بقـادر على ان يمنح الامتثال طابع الامكان . وان زعم المرء ان هـذا الطابع يمكن ان يُعطى بواسطة تركيب من السلب والايجاب ، فيجب ان يلاحظ ان التركيب ليس مجموعاً Somme وانه لا بد من تفسير هذا التركيب من حيث انه كلية عضوية مزودة بمعنى خاص وليس ابتداءً من العناصر الذي هو مؤلف منها . وبالمثل فان التقرير الذاتي السلبي لجهلنا الخاص بالعلاقة مع الواقع لاحدى افكارنا لا يمكن ان يفسّر طـابع امكان هذا الامتثال : بل يستطيع فقط ان يضعنا في حال استواء بالنسبة اليه ، لا منحه هذا **الحق** على الواقع ، الذي هـو التركيب الأساسي للممكن .

فاذا اضفنا الى ذلك ان بعض الميول يحملني على ان اتوقع بالأحرى هذا او ذاك ، فاننا نقول ان هذه الميول ، لا تفسر العلو ، بل هي على العكس من ذلك تفترضه : ويجب ، كما رأينا ، ان توجد كنقص . وفضلاً عن ذلك ، فاذا لم يُعطَ الممكن على نحو ما ، فانها يمكن ان تحملنا على رجاء ان يتفق امتثالي مع الواقع ، لا منحي حقاً على الواقع . وبالجملة ، فان ادراك الممكن بما هو كذلك يفترض تجاوزاً اصلياً . وكل محاولة لتقرير الممكن ابتداءً من ذاتية تكون هي ما هي ، أي تنطوي على نفسها ، مقدر لها الاخفاق من حيث المبدأ .

لكن لو صح ان الممكن اختيار يتعلق بالواقع ، واذا صح ان الممكن لا يمكن ان يأتي الى العالم الا بواسطة موجود هو امكانه الخاص، فان هذا يتضمن بالنسبة الى الواقع الانساني (الآنية) ضرورة ان يكون هو وجوده على شكل اختيار يتعلق بوجوده . وثم امكان حينما اكون بمثابة حق وجود ما انا عليه ، بدلا من ان اكون مجرد ما انا عليه . لكن هذا الحق نفسه يفصلني عما لي الحق ان اكونه وحق الملكية لا يظهر الا حينما يتنازعني شخص في ملكيتي ، حينما تكون هذه الملكية من ناحية ما ليست لي . والتمتع الهادىء بما املك واقعة بسيطة ، وليست حقاً . وهكذا فلكي يوجد ممكن يجب ان تكون الآنية (الوجود الانساني) ، من حيث هي هي ، شيئاً آخر غير نفسها . وهذا الممكن هو عنصر ما هو من اجل ذاته الذي يند منه بالطبع من حيث انه من اجل ذاته . والممكن مظهر (او وجه) جديد لاعدام ما هو بذاته الى ما هو من اجل ذاته .

فإذا كان الممكن لا يمكن ان يأتي إلى العالم إلاّ بواسطة موجود هو إمكان ذاته ، فذلك لأن ما هو بذاته لما كان بطبعه هو ما هو ، فإنه لا يمكن أن يكون لـه ممكنات . وعلاقته بالإمكان لا يمكن أن تتقرر إلاّ من خارج ، بواسطة موجود يعدم في مواجهة الممكنات نفسها .

فإمكان الوقوف بواسطة ثنيّة في المفرش لا ينتسب إلى الكرة التي تجري، ولا إلى المفرش : إنه لا يمكن أن ينبثق إلاّ باتساق الكرة مع المفرش بواسطة موجود يفهم الممكنات . لكن لما كان هذا الفهم لا يمكن أن يأتيه من الخارج ، أي ما هو في ذاته ، ولا أن يقتصر على أن يكون فكرة مثل الضرب الذاتي للشعور، فإنه يجب أن يتطابق مع التركيب الموضوعي للوجود الذي يفهم الممكنات . وفهم الإمكان من حيث هو إمكان أو أن يكون ممكنات نفسه — هذه ضرورة واحدة للموجود الذي يقدم السؤال في وجوده عن وجوده . ولكن أن يكون إمكان ذاته معناه أن يتحدد بهذا الامكان ، وأن يتحدد بهذا الجزء من الذات الذي ليس المرء إياه ، وأن يتحدد كفرار من الذات إلى ... وبالجملة فمنذ اللحظة التي أريد فيها أن أفسّر وجودي المباشر من حيث أنه هو ما ليس إياه، وأنه ليس ما هو هو ، فإني يلقى بي خارجاً ناحية معنى خارج عن المتناول ولا يمكن بحال من الاحوال أن يخلط بينه وبين الامتثال الذاتي المحايث . وديكارت وهو يدرك نفسه بواسطة الكوجيتو من حيث هو يشكّ ، فإنه لا يمكنه أن يؤمّل في تحديد هذا الشك بأنه شك منهجي أو مجرد شك لو اقتصر على ما تدركه النظرة المجردة اللحظية . فالشك لا يمكن أن يفهم إلاّ ابتداءً من إمكان مفتوح له باستمرار « تثيره » البيّنة ؛ ولا يمكن أن يدرك نفسه كشكّ إلا من حيث أنه يحيل إلى ممكنات ايوخيه enoxn لم تتحقق بعد ، لكنها تظل مفتوحة دائماً . ولا واقعة من وقائع الشعور هي هذا الشعور — حتى لو عزونا، مثلما فعل هُسِرل ، إلى هذا الشعور ، بطريقة مصطنعة ، **امتدادات** ما بين تركيبية ليس في وجودها وسيلة لتجاوز الشعور الذي هي تركيب له ، تترنح على نفسها مثل الذباب الذي يخبط أنفه في زجاج النافذة دون أن يستطيع النفوذ منه — شعور ، حينما يراد تحديده بأنه شك ، إدراك ، عطش ، الخ فانه يحيلنا إلى عدم ما ليس بعد . فالشعور

بالقراءة ليس الشعور (بـ) قراءة هذه الرسالة ، ولا هذه الكلمة ، ولا هذه الجملة ، ولا حتّى هـــذه الفقرة — بل شعور (بـ) قراءة هذا الكتاب ؛ وهذا يحيلني إلى كل الصفحات التي لم تقرأ بعد، وإلى كل الصفحات التي قرئت فعلاً ، وهـــذا ينتزع الشعور من الذات مـــن حيث المفهوم . فإن الشعور الذي لا يكون شعوراً بما هو ، سيضطر الى التهجّي .

وعينياً فان كل ما هو من — اجل — ذاته يعوزه شيء من التطابق مع نفسه . ومعنى هذا انه مُلاحق بحضور ما ينبغي ان يتطابق معه من اجل ان يكون **ذاته** . لكن لما كان هذا التطابق في الذات هـــو ايضاً تطابق مع الذات ، فـــان ما يعوز مـــا هو من اجل ذاته من حيث كونه الوجود الذي يجعله تمثله ذاتاً ، هو مـــا هو من — اجل — ذاته كان « حضوراً لذاته » : وما يعوز حضور الذات لا يمكن ان يعوزه الا كحضور للذات . والعلاقة المحددة لما هو من اجل ذاته بالنسبة الى إمكانه هو تراخٍ مُعْدِم لرابطة الحضور الذاتي : وهـــذا التراخي يمضي إلى حـــد العلوّ ، لأن الحضور الذاتي présencea soi الذي يعوز مـــا هو من أجل ذاته هو حضور ذاتي ليس موجوداً . وهكذا نجد أن ما هو من أجل ذاته من حيث أنه ليس ذاته هو حضور ذاتي يعوزه نوع من الحضور الذاتي ، ومن حيث أنه إعواز لهذا الحضور فإنه حضورٌ ذاتي . فكل شعور **يعوزه كذا ... من أجل** . لكن ينبغي أن نفهم أن الإعواز (النقص) لا يأتيه من خارج مثل إعواز الهلال إلى أن يكون بدراً . **إن** اعواز ما هو من أجل ذاته إعواز لكونه ما هو . ومخطط الحضور الذاتي بوصفه ما يعوز ما هو من أجل ذاته هو مـــا يؤلّف وجود ما هو من أجل ذاته كأساس لعدمه . والممكن هو غياب يؤلف عنصراً في الشعور من حيث أنه يصنع نفسه . فالعطش — مثلاً — ليس عطشاً بدرجة كافية من حيث أنه يجعل من نفسه عطشاً ، إنـــه

يلاحقه حضور الذات أو العطش — الذات . لكن من حيث أنه تلاحقه تلك القيمة العِندية فإنه يضع نفسه موضع التساؤل في وجوده كأمر ينقصه نوع من ما هو من أجل ذاته يحققه كعطش مُروى ويهبه الوجود — في — ذاته . وهذا المن أجل ذاته الناقص هو الممكن . وليس صحيحاً أن العطش ينحو نحو إعدام نفسه من حيث أنه عطش : وليس ثمّ شعور يهدف إلى القضاء على نفسه من حيث هو . ومع ذلك فإن العطش نقص ، كما بيّنا ذلك فيما سبق . ومن حيث هو كذلك فإنه يريد الارواء ، لكن هذا العطش المُروى ، الذي يتحقق بالتمثل الترّكيبي ، في فعل تطابق بين ما هو — من أجل — ذاته — رغبة أو عطش وبين ما هو — من — أجل ذاته — تأمل أو فعل الرِّيّ ، — نقول إن هذا العطش المروى لا يستهدَف كقضاء على العطش ، بل على العكس . إنه العطش وقد انتقل إلى ملاء الوجود ، العطش الذي يمسك ويستحوذ على الامتلاء مثلما تمسِك الصورة الأرسطية الهيولي وتحوّلها ، ويُصبح العطش الخالد . والشخص الذي يشرب ليتخلص من العطش نظرته متأخرة جداً وتأملية ، مثلها مثل نظرة الرجل الذي يذهب إلى الدور العامة ليتخلص من شهوته الجنسية . إن العطش ، والشهوة الجنسية ، في الحالة الساذجة اللاتأملية ، تريد الاستمتاع بذواتها وتسعى إلى ذلك التطابق مع الذات الذي هو الإشباع ، حيث العطش يدرك ذاته من حيث أنه عطش في نفس الوقت الذي فيه الشرب يملؤه ، أي بهذا الامتلاء ذاته ، ويفقد طابع النقص مع جعل نفسه عطشاً في الامتلاء وبواسطة الامتلاء . وهكذا كان أبيقور على صواب وعلى خطأ في آن واحد معاً : فالرغبة (أو الشهوة) هي في ذاتها خلاء . لكن لا مشروع غير تأملي يهدف إلى القضاء على هذا الخلاء . والرغبة بنفسها تميل إلى الاستمرار ، والإنسان يحرص كل الحرص على رغباته . وما تريد الرغبة أن تكونه هو خلاءُ يملأ ولكنه يعطي الصورة لامتلائه مثلما يعطي القالب الصورة للبرونز الذي صُهِر فيه

وممكن شعور العطش هو شعور الشرب . ونحن نعلم من ناحية أخرى أن تطابق الذات أمر مستحيل ، لأن ما هو من – أجل – ذاته المتحصل بتحقيق الممكن سيوجد كأمر من أجل ذاته ، أي في أفق آخر للممكنات. ومن هنا كانت خيبة الأمل الدائمة التي تصحب الامتلاء والتي تتمثل في العبارة الشهيرة : « أليس غير هذا ؟ » وهي لا تقصد اللذة العينية التي يعطيها الإشباع ، بل زوال التطابق مع الذات . ومن هنا نلمح الأصل في الزمانية ، لأن العطش هو ممكنها وفي نفس الوقت هو ليس كذلك . وهذا العدم الذي ينفصل الآنية عن ذاتها هو منشأ الزمان . لكننا سنعود إلى هذه المسألة . وما ينبغي تقديره هو أن ما هو من – أجل – ذاته مفصول عن الحضور الذاتي الذي يعوزه والذي هو ممكنه الخاص ، مفصول عنه **بلا شيء** بمعنى ما ، وبمعنى **الآخر** هو مفصول عنه بكاية الموجود في العالم ، من حيث أن ما من أجل ذاته الناقص أو الممكن هو من أجل ذاته كحضور لحالة معينة من أحوال العالم . وبهذا المعنى فإن الوجود الذي وراءه يلقى ما هو من أجل ذاته التطابق مع ذاته هو العالم أو مسافة الوجود اللانهائية التي وراءها يجب على الإنسان أن يلحق بإمكانه . ونطلق « دائرة الهو هو » على العلاقة بين ما هو من أجل ذاته وبين الممكن الذي هو – ونطلق « العالم » على مجموع الوجود من حيث أنه تشيع فيه دائرة الهوهو .

ونستطيع منذ الآن ان نوضّح حال وجود الممكن . إن الممكن هو ما يعوز ما هو من اجل ذاته لكي يكون ذاته . لهذا لا يخلق بنا ان نقول ، تبعاً لذلك ، انه **كائن** من حيث هو ممكن . اللهم الا اذا فهمنا من الوجود وجود الموجود الذي « قد كان » من حيث انه ليس كائناً ، او اذا شئنا : الظهور من بعيد لما انا هو . انه لا يوجد كمجرد امتثال ، حتى لو انكر ، لكن كنقص حقيقي في الوجود ، هو ، من حيث انه نقص ، وراء الوجود . ان له وجود النقص ، ومن حيث انه نقص فانه

يعوزه الوجود. ان الممكن ليس كائناً، بل الممكن يتخذ صفة الامكان، بالقدر الذي به ما هو من اجل ذاته يصير موجوداً. انه يحدد، بصورة اجمالية، وضعاً للعدم يجعل ما هو من اجل ذاته وراء نفسه. وهو طبعاً ليس موضوعاً اولاً على هيئة موضوع، بل هو يتصور وراء العالم ويعطي معناه لتصوري الحاضر، من حيث انه مُدرَك من العالم في دائرة الهو هو. لكنه ليس ايضاً مجهولاً او غير مشعور به: انه يخطط حدود الشعور غير الموضوعي thétique لذاته من حيث انه شعور غير موضوعي thétique والشعور اللاتأملي للعطش يدرك كوبة الماء على انها شيء مرغوب فيه، دون وضع مركزي الاتجاه للذات كهدف للرغبة. لكن الامتلاء الممكن يبدو كأنه مضايف غير وضعي positionnelle للشعور غير الوضعي thétique للذات، في مستوى الكوبة — في — وسط العالم.

٥

الأنا ودائرة الهو هو

حاولنا في مقال نشرناه في « الأبحاث الفلسفية » ان نبيّن ان الأنا لا ينتسب الى مجال ما هو من اجل ذاته. ولن نعود الى هذا الموضوع. بل نقدر فقط السبب في علو الأنا: إن الأنا، بوصفه القطب الموحّد للتجارب الحية، هو في — ذاته، لا من — أجل ذاته. ولو كان « من الشعور » لكان لذاته اساس نفسه في شفافية المباشر. لكنه حينئذ سيكون ما لن يكونه، ولن يكون ما سيكونه، وهذا ليس حال الأنا. ذلك ان شعوري بالأنا لا يستنفده ابداً، وليس هو الذي يبعثه الى

الوجود : بل هو يعطي نفسه دائماً كأنه كان هناك قبله — وفي نفس الوقت كشيء يملك أعماقاً عليها ان تتكشف شيئاً فشيئاً . وهكذا يظهر الأنا للشعور كشيء في — ذاته عالٍ ، وكموجود في العالم الانساني ، لا كشعور . لكن ينبغي الا نستنتج من هذا ان ما هو — من اجل ذاته هو تأمل خالص بسيط « لا شخصي » . لكن الأنا ليس القطب المشخص للشعور ، الذي بدونه يظل غير شخصي ، بل على العكس : الشعور في هوهويته الأساسية هو الذي يمكن من ظهور الأنا ، في بعض الأحوال، كظاهرة عالية لهذه الهوهوية . ولقد شاهدنا ان من المستحيل ان نقول عن ما هو — في ذاته انه ذاته . انــه كائن موجود ، هذا كل ما في الأمر . وبهذا المعنى ، يقال عن الأنا الــذي نجعل منه خطأ ساكن الشعور ، انه « انا » الشعور ، لا انه ذات نفسه . وهكذا فانه بسبب تشخيص الكائن العامل لمــا هو من اجل ذاته في مــا هو في — ذاته ، تتحجر وتتحطم حركة التأمل في الذات : وسيكون الشعور إحالة خالصة الى الأنا بوصفه ذاته ، لكن الأنا لا يحيل بعد الى شيء ، وبهذا تتحول علاقة التأمل الى مجرد علاقة مركزية الاتجاه ، والمركز هو عقدة من العَتَمة opacité . وقد بيّنا على العكس من ذلك ان الذات مــن حيث المبدأ لا يمكنها ان تسكن الشعور . انها ، اذا شئنا ، سبب الحركة اللانهائية التي بها الانعكاس يحيل الى العاكس ، وهــذا يحيل بدوره الى الانعكاس ؛ ومن حيث التعريف هو مَثَل اعلى ونهاية وحد . ومــا يجعله ينبثق كحدّ ، هو الواقع المُعدِم لحضور الوجود للوجود في وحدة الوجود كنمط للوجود . وهكذا فان الشعور ، منذ ان ينبثق ، بالحركة المُعْدِمة التي يقوم بها التفكير ، يصبح شخصياً : لأنّ ما يهب الموجود الوجود الشخصي ، ليس امتلاك الأنا — الذي ليس الا **علامة** الشخصية — بل الوجود من اجل الذات كحضور للذات . لكن هذه الحركة الأولى التأمليّة تستدعي حركة اخرى ثانية او هوهوية . وفي الهوهوية ipséité

إمكاني ينعكس على شعوري ويحدده بما هو . والهوهوية تمثل درجة من الاعدام اشد إيغالاً من مجرد الحضور للذات من جانب الكوجيتو السابق على التأمل ، بمعنى ان الممكن الذي هو انا ليس مجرد حضور لما هو من اجل ذاته مثل الانعكاس بالنسبة الى العاكس، ولكنه **حضور غائب**. ولكن وجود **الاحالة** كتركيب للوجود الخاص بما هو من اجل ذاته أوضح تأثراً بهذه الواقعية . إن ما هو من اجل ذاته هو ذاته **هناك** ، خارج المتناول ، في النواحي النائية لامكانياته . وهذه الضرورة الحرّة للوجود هناك ما يكونه المرء على شكل نقص — هي التي تؤلف الهوهوية او الوجه الثاني الجوهري للشخص . والا فكيف نعرف الشخص ان لم يكن ذلك بأن نقول انه علاقة حرة مع الذات ؟ اما فيما يتصل بالعالم ، أي بمجموع الكائنات ، من حيث انها توجد في داخل دائرة الهوهوية ipséité ، فانه لا يمكن ان يكون الا ما تتجاوزه **الآنية** ناحية ذاتها ، او على حد تعريف هيدجر : « العالم هو ما ابتداء منه الآنية تعلن عن نفسها بما هي [١] » . ان الممكن ، الذي هو ممكني انا ، هو من — اجل — ذاته ممكن ، ومن حيث هو كذلك هو حضور لما هو في — ذاته كشعور بما في ذاته . وما ابحث عنه في مواجهة العالم ، هو التطابق مع من — اجل — ذاته هو انا وهو شعور بالعالم . ولكن هذا الممكن الذي هو حاضر — غائب بطريقة غير موضوعية non-thétiquement بالنسبة الى الشعور الحاضر ، ليس حاضراً بوصفه موضوعاً للشعور الواضع positionnel ، والا لكان تأملياً . فالعطش المروى الذي يلاحق عطشي الحالي ليس شاعراً بذاته كعطش مُروى : انه شعور موضوعي thétique بالكوبة — التي — تُشرَب وشعور

---

(١) سنرى في الفصل الثالث من هذا القسم ما في هذا التعريف — الذي نتخذه موقتاً — من نقص وخطأ .

غير واضع للذات . انه اذن يعلو ناحية الكوبة التي هو شعور بها وكمضايف لهذا الشعور الممكن غير الموضوعي ، فالكوبة ــ المشروبة تلاحق الكوبة الملأى بوصفها ممكنها ، وتؤلف منها الكوبة التي للشرب منها . وهكذا نرى ان العالم ، بطبعه ، هو لي من حيث انه المضايف في ــ ذاته للعدم ، أي للعقبة الضرورية التي وراءها اجد نفسي ما انا عليه على شكل « ما عليّ ان اكونه » وبغير العالم ليس ثم هوهوية ، ولا شخص ؛ وبدون الهوهوية ، والشخص ، ليس ثم عالم . لكن هذا الانتساب الذي للعالم الى الشخص لا توضع ابداً على مستوى الكوجيتو السابق على التأمّل . وسيكون من غير المعقول ان نقول ان العالم ، من حيث انه معروف ، معروفٌ بأنه عالمي . ومع ذلك فان هذه « الأنانة » moïté التي للعالم (أي ان العالم عالمي) تركيب عابر وحاضر دائماً احياه . ان العالم عالمي لأنه مُلاحَق من جانب الممكنات التي مشاعرها هي المشاعر الممكنة للذات التي هي انا ، وهذه الممكنات بما هي كذلك هي التي تعطيها وحدتها ومعناها من حيث هي عالَم .

والفحص عن المسالك السالبة وسوء النية قد مكّننا من الدراسة الانطولوجية للكوجيتو،ووجود الكوجيتو بدا لنا أنه الوجود ــ من أجل ــ ذاته . وهذا الوجود علا تحت ابصارنا إلى ناحية القيمة والممكنات ، ولم نقو على حصره في داخل الحدود الجوهرانية لِلَحظية الكوجيتو الديكارتي . لكن ، ولهذا السبب ، لا نستطيع الاقتصار على النتائج التي حصّلناها : فإنه إذا كان الكوجيتو يرفض اللحظية ويعلو ناحية ممكناته ، فلا يمكن أن يتم ذلك إلاّ في التجاوز الزماني . فإنه « في الزمان » ما هو ــ من ــ أجل ذاته يكون ممكناته الخاصة على نحو « ما ليس هو » ؛ وفي الزمان تتجلى ممكناتي على أفق العالم الذي تجعله عالمي . فإذا كانت الآنية تدرك نفسها زمانية ، وإذا كان معنى علوها

هو زمانيتها ، فإننا لا نستطيع أن نأمل أن يتضح وجود ما هــو من أجل ذاته قبل ان نصف معنى ما هو زماني ونحدده . هنالك فقط نستطيع أن نشرع في دراسة المشكلة التي تهمنا : مشكلة العلاقة الأصلية بين الشعور وبين الوجود .

الفَصْلُ الثَّاني

الزمانيَّة

١

ظاهريات الابعاد الزمانية الثلاثة

من الواضح أن الزمانية بيّنة منظمة ،وهذه العناصر «المزعومة» الثلاثة للزمان وهي : الماضي ، والحاضر ، والمستقبل ينبغي ألا ينظر اليها كمجوعة من « المعطيات » يجب جمعها – مثلا كسلسة لامتناهية مؤلفة من « الآنانة » بعضها ليست موجودة بعدُ ، وبعضها الآخر لم تعد موجودة – بل كلحظات مبنية structurés في تركيب أصيل . وإلا لالتقينا أولا بهذه المفارقة وهي : الماضي ليس موجوداً ، والمستقبل لم يوجد بعدُ ، أما الحاضر اللحظي الآني فالكل يعلم أنه ليس كائناً أبداً ، إنه حدٌ لقسمة لا تنتهي ، مثله مثل النقطة لا بُعد له . وهكذا فإن كل السلسلة تنعدم انعداماً مزدوجاً ، لأن « الآن » المستقبل مثلا هو عدم من حيث هو مستقبل وسيحقق عدماً حين ينتقل إلى « آن »

حاضر . والطريقة الممكنة الوحيدة لدراسة الزمانية هي دراستها كشمول يسود تراكيبه الثانوية ويعطيها معناها . وهذا أمرٌ لن نفعله أبداً . ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نلقي بأنفسنا في فحص عن وجود الزمان دون ان نوضح نقدياً بوصف سابق عن الانطولوجيا وظاهرياتي المعنى الغامض غالباً لابعاده الثلاثة . لكن ينبغي أن نعدّ هذا الوصف الظاهراتي كعمل موقت الغرض منه ان ييسّر لنا مشاهدة الزمانية الكلية . وخصوصاً ينبغي إظهار كل بُعد منظوراً إليه على أساس الشمول النهائي على استحضار « عدم استقلال » هذا البعد بنفسه .

ا ـــ الماضي

كل نظرية في الذاكرة تتضمن اقتراحاً سابقاً يتعلق بوجود الماضي . وهذه الافتراضات السابقة ، التي لم توضح أبداً ، قد اشاعت الغموض في مشكلة الذكر ومشكلة الزمانية بوجه عام . ولهذا ينبغي أن نضع هذا السؤال : ما هو **وجود** الموجود الماضي ؟ إن الذوق السليم يتردد بين تصورين غامضين : « فهو يقول إن الماضي ليس بعدُ موجوداً » ومن هذه الناحية يبدو أنه يراد ان ينسب الوجود الى الحاضر وحده . وهذا الافتراض السابق الانطولوجي قد انشأ النظرية المشهورة في الآثار المخية: لما كان الماضي ليس موجوداً بعدُ ، بل تداعى في العدم ، فإنه إذا كان الذكر يستمر في الوجود فيجب ان يكون ذلك من حيث أنه تغيير **حاضر** في وجودنا ؛ فمثلا سيكون انطباعاً معلماً الآن على مجموعة من خلايا المخ . وهكذا فإن كل شيء حاضر : الجسم ، الإدراك الحاضر والماضي كأثر حاضر في الجسم ، وكل شيء بالفعل : لأن الأثر ليس له وجود ممكن من حيث أنه ذكر ؛ إنه كله أثر حاضر فعلي . وإذا انبعث الذكر ، فذلك في الحاضر ، كنتيجة لعملية حاضرة ، أي ككسر

لتوازن بروتوبلاسمي في المجموعة الخليّة التي نبحث فيها . والتوازي النفسي – الفسيولوجي ، وهو لحظي وخارج عن الزمان، يراد به تفسير كيف أن هذه العملية الفسيولوجية مضايفة لظاهرة نفسية خالصة ولكنها عاجزة : ألا وهي ظهور الصورة – الذكر في الشعور . والفكرة الاحدث القائلة بـ engramme لم تفعل أكثر من هذا ، اللهم إلا أنها تزيّن هذه النظرية باصطلاحات شبه علمية زائفة . لكن إذا كان كل شيء حاضراً ، فكيف نفسر **قابلية** الذكر ، أي هذه الواقعة وهي ان الشعور ، في قصده ، وهو يتذكر يعلو على الحاضر من اجل ان يستهدف الحادث هناك حيث قد كان . وقد بيّنا في موضع آخر انه ليس ثم وسيلة لتمييز الإدراك من الصورة ، اذا صنعنا من هذه اولا إدراكاً يتولد من جديد[1] فهنا نلتقي بنفس الاستحالات . وفوق ذلك ينزع من أنفسنا الوسيلة للتمييز بين الذكر والصورة : فلا « ضعف » الذكر ، ولا شحوبه ، ولا نقصانه ولا المتناقضات التي يتبدّى عنها مع معطيات الإدراك بقادرة على تمييزه من الصورة – الوهم ، لأن لهما نفس الخصائص: ومن ناحية أخرى فإن هذه الخصائص لما كانت صفات **حاضرة** للذكر فإنها لا يمكن ان تجعلنا نخرج من الحاضر ابتغاء توجيهنا ناحية الماضي . وعبثاً يستدعي المرء انتساب الذكر الى « الأنا » او « الأنانة » كما فعل كلاباريد ، و « باطنيته » كما فعل جيمس . فإما ان هذه الخصائص تكشف فقط عن جو حاضر يشمل الذكر ، وفي هذه الحالة تظلّ حاضرة وتحيل إلى الحاضر ، او هي علاقة بالماضي من حيث هو كذلك – ولكنها حينئذ تعترض مقدماً ما ينبغي تفسيره . وقد ظُنّ أن المشكلة قد تُخلص منها برد التعرّف إلى مُجمل تحديد مكاني ، وهذا إلى مجموع من العمليات العقلية ييسرها وجود « إطارات اجتماعية للذاكرة » . وهذه العمليات توجد ، ما في ذلك ريب، ويجب

---

(١) راجع كتابنا « التخيل » ، ألكان ١٩٣٦ .

ان تكون موضوعاً لدراسة نفسانية . لكن إذا كانت العلاقة بالماضي ليست معطاة على نحوٍ ما ، فإنها لا يمكنها أن تخلقها . وبالجملة ، فإننا لو بدأنا بجعل الانسان منعزلاً ، محصوراً في الجزيرة الآنية لحاضره ، وإذا كانت كل أحوال وجوده منذ ان تظهر يقدر عليها من حيث ماهيتها ان تكون في حاضر مستمر ، فإننا بذلك نسلب انفسنا كل وسائل فهم علاقته الاصلية مع الماضي . فكما ان القائلين بالتكوين لم يصلوا إلى تشكيل الامتداد من عناصر غير ممتدة ، فكذلك نحن لن نقدر على تشكيل بُعْد « الماضي » بعناصر مستعارة من الحاضر وحده .

والشعور الشعبي يجذ عنتاً بالغاً في سلب الماضي وجوده الفعلي ، حتى انه يقر بتصور آخر ، مع التصور الأول ، تصور غير دقيق ، يقول فيه ان للماضي نوعاً من الوجود الشَرَفي . فان يكون الحادث ماضياً معناه فقط ان يحال الى التقاعد ، وان يفقد الفعالية دون ان يفقد الوجود . وقد اخذت فلسفة برجسون بهذه الفكرة : فالحادث اذا صار ماضياً لا يصير بهذا غير موجود ، انه يكف عن الفعل ، هذا كل ما في الأمر ، لكنه يظل « في مكانه » ، وفي تاريخه الى الأبد .

وبهذا نكون قد اعدنا الى الماضي الوجود ، وهذا حَسَن ؛ بل نؤكد ان المُدة هي كثرة من التداخل المتبادل وان الماضي ينتظم باستمرار مع الحاضر . لكننا بهذا لم نفسر هذا الانتظام وهذا التداخل ، ولم نفسر ان الماضي يمكن ان « يولد من جديد » ، وان يلاحقنا ، وبالجملة ان يوجد **من اجلنا** . فان كان غير مشعور به ، كما يرى برجسون ، واذا كان اللاشعور هو اللافعل ، فأنى له ان يتدرج في خط شعورنا الحاضر ؟ اتكون له قوة ذاتية خاصة ؟ لكن هذه القوة هل هي حاضرة ، ما دامت تفعل في الحاضر ؟ وانى لها ان تصدر عن الماضي بما هو كذلك؟ او نقلب السؤال ، مثل هسرل ، ونبيّن في الشعور الحاضر عن لعبة « احتياطات » تمسك بمشاعر الماضي ، وتحتفظ بها في تواريخها ، وتمنعها

من الانعدام ؟ لكن اذا كان الكوجيتو الهسرلي معطى اولا كلحظة ، فليس ثم وسيلة للخروج منه . وقد رأينا في الفصل السابق ان الامتدادات كانت تصطدم عبثاً بألواح الحاضر الزجاجية دون ان تقوى على كسرها. والأمر كذلك بالنسبة الى الاحتفاظات . وكان هُسرل طوال حياته الفلسفية ، ملاحقاً بفكرة العلو والتجاوز . لكن الأدوات الفلسفية التي كانت في متناوله ، وخصوصاً تصوره المثالي للوجود ، انتزعت منه وسائل تفسير هذا العلو : وما مذهبه في الاحالة المتبادلة غير صورة هزلية له . ان الشعور الهسرلي لا يستطيع في الواقع ان يعلو على نفسه لا الى ناحية العالم ، ولا الى ناحية المستقبل ، ولا الى ناحية الماضي .

وهكذا لم نكسب شيئاً بمنحنا الوجود للماضي ، لأنه تبعاً لهذا المنح فان الماضي يجب ان يكون كما لو لم يكن الماضي **موجوداً** ، كما يشاء برجسون وهُسِرل ،او **غير موجود** ، كما يشاء ديكارت ، فان هذا لا اهمية له اذا كنا قد بدأنا بقطع الجسور بينه وبين حاضرنا .

اما اذا منحنا امتيازاً للحاضر بوصفه « حضوراً في العالم » ، فاننا نضع انفسنا من اجل معالجة مشكلة الماضي في منظور الوجود – داخل العالم . فتصور اننا نوجد اولا كمعاصرين لهذا الكرسي او لهذه المنضدة، ويدلنا العالم على معنى ما هو زماني . ونحن اذا وضعنا انفسنا في وسط العالم ، فاننا نفقد كل امكان للتمييز بين ما ليس موجوداً بعد ، وبين ما ليس موجوداً . ولكن قد يقال : ان ما ليس بعدُ قد كان على الأقل ، بينما ما هو ليس موجوداً ليست له اية رابطة من أي نوع مع الوجود . وهذا صحيح . ولكن قانون وجود اللحظة الداخلة في العالم ، كما رأينا ، يمكن ان يعبر عنه بهذه الكلمات البسيطة : « الوجود موجود » – وهذه الكلمات تدل على ملاء كبير من الوجوبات لا يمكن ان يوجد فيه شيء مما ليس موجوداً ، على أي نحو كان ، حتى ولا على هيئة اثر ، او خلاء ، او استدعاء ، او hystérésis . والوجود

الكائن يستنفد نفسه في الوجود ؛ ولا شأن له بما ليس موجوداً ، وبما ليس بعد . ولا سلب، سواء اكان اصليا جذرياً او مخففاً الى « ليس... بعد » لا يمكن ان يجد مكاناً في هذه الكثافة المطلقة . وبعد هذا يمكن الماضي ان يوجد على طريقته : لقد قُطعت الجسور . والوجود لم « ينس » حتى ماضيه : وسيكون ذلك نوعاً من الارتباط . وقد انزلق الماضي منه كأنه حلم .

فإذا كان من الممكن ان نضرب تصور ديكارت و برجسون الواحد بالآخر ، فذلك لأن كليهما يسقط تحت نفس الملامة . فسواء تعلق الأمر بإعدام الماضي أو بالاحتفاظ له بالوجود العابر ، فإن هذين المفكرين قد تصورا مصيره **على حدة** ، بعزله عن الحاضر ؛ وايّاً ما كان تصورهما للشعور ، فإنهما قد منحا الشعور وجود ما هو في ذاته ، ونظرا اليه من حيث كان . ولا مجال بعد هذا للإعجاب باخفاقهما في ربط الماضي بالحاضر ، لأن الحاضر متصوّراً على هذا النحو سيرفض الماضي بكل قواه . ولو نظرا في الظاهرة الزمانية في مجموعها ، لشاهدا ان « ماضي » انا هو **لي** انا ، اي انه يوجد بحسب نوع من الوجود انا هو . إن الماضي ليس لا شيء ، وليس ايضاً الحاضر ، ولكنه ينتسب الى مصدره نفسه من حيث هو مرتبط بنوع من الحاضر ونوع من المستقبل . وهذه الانانة moitié التي يحدثنا عنها كلاباريد ، ليست مجرد فارق ذاتي يحطم الذكر : بل هي علاقة انطولوجية تربط الماضي بالحاضر . إن ماضيّ لا يظهر ابداً في عزلة « ماضيته » ، بل من غير المعقول ان ينظر اليه ان من الممكن ان **يوجد** على هذا النحو : إنه اصلاً ماض **لهذا** الحاضر . وهذا ما ينبغي توضيحه اولا .

أقول إن بولس كان في سنة ١٩٢٠ طالباً في مدرسة الهندسة . فمن ذا الذي قد « كان » ؟ طبعاً بولس . لكن أي بولس ؟ الشاب في سنة ١٩٢٠ ؟ ولكن زمن فعل الكينونة الذي يلائم بولس معتبراً في

سنة ١٩٢٠ من حيث أنه تنسب إليه صفة الطالب في مدرسة الهندسة هو الحاضر . فطالما كان ، كان يجب أن يقال عنه : « إنـه يكون » . أما إذا كان بولس وقد صار ماضياً هـو الذي كـان طالباً في مدرسة الهندسة ، فإن كل رابطة مع الحاضر قد قطعت : والرجل الذي حمل هذه الصفة ، قد بقي هناك ، بصفته ، في سنة ١٩٢٠ . فإذا شئنا ان يظل التذكر ممكناً ، فلا بـد في هذا النص أن يقر بتركيب تعرّفي يأتي من الحاضر ليحتفظ بالاتصال مع الماضي. وهو تركيب من المستحيل تصوره إذا لم يكن ضرباً أصيلاً من الوجود . ولعدم إمكان مثل هـذا التركيب فإن علينا أن نترك الماضي في عزلته الرائعة . ثم ماذا عسى أن يكون معنى مثل هذا الشق في الشخصية ؟ إن بروست يقرّ من غـير شك بتعدّد الأنا وتتابعه ، لكن مثل هذا التصور ، إذا أخذ بحروفه، يردنا الى الوقوع في الصعوبات الكأداء التي وقع فيها أصحاب النظريـة الترابطية . وقد يفترض حينئذ الثبات إبان التغير : فذلك الذي كان طالباً في مدرسة الهندسة هو نفس بولس الذي وجد في سنة ١٩٢٠ ولا يزال موجوداً في الحاضر . إنه ذلك الذي بعد ان قيل عنه :« إنـه تلميذ في في مدرسة الهندسة » ، يقال عنه الآن : « إنه تلميذ سابق في مدرسة الهندسة » . لكن هذا الالتجاء إلى الثبات لا يخلصنا من المشكلة : فإذا لم يأت شيء ليسترد جريان « الآنات » عكساً لتأليف السلسلة الزمانيـة وفي هذه السلسلة الخصائص الثابتة ، فإن الثبات ليس الا محتوى آنيـاً لا يُمسْك له مؤلف مـن كل « الآن » الفردي . ولا بـد ان يكون ثم ماض ، وتبعاً لذلك ، شيء او شخص **كان** ذلك الماضي ، كيما يكون ثم ثبات ؛ فهذا الثبات لا يمكن ان يساعد في تأليف الزمان ، بل هو يفترضه من اجل ان ينكشف فيه وان يكشف معه التغير . فنحن نعود اذن الى ما لمحناه من قبل : اذا لم ينبثق البقاء الوجود للوجود على شكل ماض ــ نقول انه اذا لم ينبثق أصلا عن حاضري، واذا لم يكن ماضيّ

بالامس علواً خلف حاضري اليوم ، فاننا قد فقدنا كل امل في ربط الماضي بالحاضر . فاذا قلت اذن عن بولس انه كان تلميذاً في مدرسة الهندسة ، فاني اقول ذلك عن بولس الموجود حالياً والذي اقول عنه انه في الأربعين . انه ليس الشاب الذي **كان** طالباً في مدرسة الهندسة . فعن الأول ينبغي ان يقال ، انه موجود . انه ذو الأربعين هو الذي **قد كان** : والذي كان في سن الثلاثين **قد كانه** ايضاً . لكن من عسى ان يكون هذا الرجل الذي في سن الثلاثين ، بدوره ، بدون من في سن الأربعين الذي كانه ؟ ومَنْ في سن الأربعين هو الطرف الأقصى لحاضره الذي **كان** تلميذاً في مدرسة الهندسة . واخيراً فان وجود التجربة الحية التي مهمتها ان تكون في سن الأربعين ،وهو رجل في سن الثلاثين ، وشاب على نحو ما **قد كان** . وعن هذه التحربة الحية يقال اليوم انها **موجودة** ؛ وعمن في سن الأربعين وعن الشاب قيل في ذلك الزمان انهما موجودان ، واليوم هما يؤلفان جزءاً من الماضي ، والماضي نفسه **موجود** بالمعنى الذي به حالياً هو ماضي بولس او ماضي هذه التجربة الحية . وهكذا نجد ان الأزمنة الخاصة بالماضي تدل على كائنات توجد فعلا ، وان كان ذلك بضروب من الوجود مختلفة ، احدها كان كذا وفي الوقت نفسه كان **الآخر** ؛ والماضي يتميّز بأنه ماضي شيء ما او شخص ما ، او له ماض . فهذه الأداة ، وهذه الجماعة ، وهذا الانسان كان لهم ماضيهم . فليس ثم اولا ماض كلي يتجزأ بعد ذلك الى مواضٍ (جمع ماضي) عينية . بل بالعكس ، ما نجده اولا هو مواض . والمشكلة الحقيقية — التي سنعالجها في الفصل التالي — هي ان ندرك بأي طريقة هذه المواضي الفردية يمكنها ان تتحد من اجل تكوين الماضي .

وقد يعترض فيقال إننا قد ضمنا لأنفسنا النجاح باختيار مثل فيه الشخص الذي **كان** لا يزال موجوداً في الحاضر . وقد تساق امثلة اخرى، مثل ان من الممكن أن أقول عن بطرس الذي مات : « إنه كان يحب

الموسيقى » . وفي هذه الحالة الموضوع والمحمول مضيا . ولا يوجد بطرس حاليّ ابتداءً منه يمكن أن ينبثق هذا الموجود — الماضي . ونحن نسلّم بهذا الاعتراض . بل نسلّم به إلى حد ان نقرّ بأن تذوق الموسيقى لم يَمضِ أبداً بالنسبة إلى بطرس . لقد كان بطرس معاصراً دائماً لهذا التذوق الذي كان تذوقه ، وشخصيته الحيّة لم تَحْيَ بعده ، وهو لم يَحْيَ بعدها . وتبعاً لذلك فما مضى هو بطرس — محباً — للموسيقى . واستطيع أن أضع السؤال الذي وضعته منذ قليل : بطرس الماضي هذا كان ماضياً لمن ؟ ان ذلك لا يمكن ان يكون بالنسبة الى حاضر كُلّي توكيداً خالصاً للوجود ، انــه اذن ماضي حضوري **أنا** . ومن هنا فان بطرس كان من — أجــلي وأنا كنت من — أجله . وسنرى ان وجود بطرس قد أصابني في الصميم ، وكان جزءاً من حاضر « في — العالم ، من أجلي ومن — أجل — غيري » الذي كان حاضري ، في حياة بطرس — حاضر كُنْتُه أنا . وهكذا فإن الاشياء العينية التي زالت مضت من حيث انها تؤلف جزءاً من الماضي العيني لكائن لا يزال باقياً. قال مالرو : « المروِّع في الموت انه يحوّل الحياة الى مصير » . وينبغي ان نفهم من هذا ان الموت يحيل ما من — أجل — الذات — من أجل الغير إلى مجرد من — أجل — الغير . وانا اليوم المسؤول وحــدي عن وجود بطرس الميّت ، وذلك في حرّيتي . والموتى الذين لم يكن انقاذهم ونقلهم الى زورق الماضي العيني لباقٍ ، **لم يمضوا** ولكنهم اعدموا هم ومواضيهم .

فهناك اذن موجودات لها مواضٍ (جمع : ماضي) . ومنذ قليل ذكرنا على السواء أداةً وجماعة ، وانساناً . فهل كنا على حق ؟ وهل نستطيع ان نعزو ماضياً الى كل الموجودين الفانين ، او فقط الى بعض أصناف منهم ؟ هذا ما نستطيع تحديده على وجه أسهل إذا فحصنا عن معنى هذه الفكرة : « أن يكون له ماضٍ » . ان الانسان لا يمكن ان

يكون « له » ماض مثلما يكون « له » سيارة او اسطبل خيل سباق . ومعنى هذا ان الماضي لا يمكن ان يملكه موجود حاضر يظل بالنسبة اليه خارجياً ، كما أظل انا مثلاً خارجياً بالنسبة الى قلمي . وبالجملة فانه بالمعنى الذي به التملك يعبّر عادةً عن علاقة خارجية بين المالك والمملوك ، فان كلمة الامتلاك غير وافية . ان العلاقات الخارجية تموّه عن هُـويّة لا يمكن عبورها بين ماضٍ وحاضر سيكونان معطيين واقعيين بغير اتصال فعلي . حتى نفوذ الماضي في الحاضر نفوذاً مطلقاً ، كما يتصوره برجسون، لا يحلّ الصعوبة لأن هذا التداخل الذي هو تنظيم للماضي مـع الحاضر ينشأ من الماضي نفسه وليس الا رابطة سُكْني . هنالك يمكن تصور الماضي على أنه في الحاضر ، ولكن يتجرد المرء من وسائل تصوير هذه المحايثة الا على انها محايثة حجر في أعماق النهر . ان الماضي يمكنه ان يسكن الحاضر ، ولكنه لا يمكن ان يكونه ، ان الحاضر هو ماضيه . فاذا درسنا علاقات الماضي بالحاضر ابتداءً من الماضي فانه لا يمكن ان نقرر بين كليهما علاقات **باطنة** . وما هو في — ذاته ، الذي الحاضر هو هو ، لا يمكن ان يكون « لـه » ماض . والامثلة التي يسوقها شفالييه ليسند بها رأيه ، وخصوصاً حوادث الهستيزيسيس ، لا تمكّن من تقرير فعل لماضي المادة في حالتها الحاضرة . ولا حالة منها لا يمكن أن تفسّر بالوسائل المعتادة للحتمية الميكانيكية . يقول لنا شفالييه ان هذين المسمارين احدهما صنع ولم يُفد ، والآخر التوى ، ثم زال التواؤه بطرقات المطرقة : ومظهرهما متشابه تماماً . لكن بأول ضربة الأول يغوص مباشرة في الحاجز والثاني يلتوي من جديد : وهذا من فعل الماضي . ومن رأينا ان من الواجب ان يكون المرء سيء النية حتى يرى في ذلك فعـلاً للماضي ، وبهذا التفسير غير المفهوم للوجود الذي هو كثافة يمكن ان يستبدل بسهولة التفسير الممكن الوحيد : وهو ان المظاهر الخارجية لهذين المسمارين متشابهة ، لكن تراكيبها الجزيئية الحاضرة تختلف اختلافاً محسوساً.

والحالة الجزيئية الحاضرة هي في كل لحظة النتيجة الدقيقة للحالة الجزيئية السابقة ، ولا يعني هذا في نظر العالم ان ثمت « انتقالا » من لحظة الى اخرى مع استمرار الماضي ، بل فقط علاقة لا تقبل العودة بين محتويات لحظتي الزمان الفزيائي . والاستدلال على بقاء الماضي باستمرار المغطنة في قطعة حديـــد رقيقة ، ليس استدلالاً جدّياً : بل الأمر هنا يتعلق بظاهرة تبقى بعد زوال سببها ، لا بقاء سبب بما هو سبب **في حالـــة** مُضيّ . ومثلٌ آخر : حجر ألقي به في ماء البركة والتقى بقاعها منذ مدة ، ولا تزال دوائر متداخلة ترتسم في سطح الماء : هذه ظاهرة لا تفسَّر بفعل الماضي ، بل فعلها يكاد يكون مرئياً . ويبدو ان أحوال الهستريسيس او البقاء تقتضي تفسيراً من نمط مخالف . اذ من الواضح ان كلمة « له ماضٍ » ، التي تفترض حالة امتلاك يمكن فيها المالك ان يكون سالباً منفعلاً وبما هو كذلك لا يمكن ان يزعج ، لو طبق على المادة ، يجب ان يستبدل بها كلمة انه هو ماضي نفسه . وليس ثم ماض الا بالنسبة الى حاجز لا يمكن ان يوجد دون ان يكون هناك ، خلفه ، ماضيه ، اعني : الموجودات التي من شأنها ان يسأل في وجودها عن ماضيها ؛ وهذه الموجودات هي وحدها التي عليها ان تكون ماضي نفسها . وهذه الملاحظات تمكننا من ان نرفض قبلياً الماضي بالنسبة الى ما هو في — ذاته (لكن ليس معنى هذا ان علينا ان نحصره في الحاضر) . اننا لا نحل مسألة ماضي **الأحياء** . وكل ما في الأمر اننا نلاحظ انه اذا كان علينا — وهو أمر ليس مؤكداً أبداً — ان نمنح الحياة ماضياً ، فلا يمكن ان يتم ذلك الا بعد ان نبرهن على ان وجود الحياة من شأنه ان يكون ذا ماضٍ وبالجملة يجب مقدماً ان نبرهن على ان المادة الحية شيء آخر غير نظام فزيائي — كيميائي . والمجهود العكسي — وهو ما فعله شفالييه — وهو جعل فعل الماضي هو الذي يؤلف أصالة الحياة هو « متأخر — متقدم » خـــالٍ تماماً من المعنى . فبالنسبة الى

الآنية وجود الماضي هو وحده البيّن ، لأنـــه تقرر ان عليه ان يكون ما هو . وبما هو من — اجل ذاته يصل الماضي الى العالم ، لأن حقيقته وهي : « أنا موجود » هي على شكل « أنا موجود أنا » je me suis .

فما معنى « كان » إذن ؟ إننا نشاهد أولاً أن هـــذا متعدّ . فإذا قلت : « بولس متعب » ، فيمكن أن يعترض بأن الرابطة ليست لها قيمة وجودية ، وأن لا يرى فيها غير إشارة الى التضمن . لكن حين نقول : « بولس كان متعباً » فإن المعنى الجوهري لـ « كان » يتجلى أمام العينين : بولس الحاضر هو مسئول حالياً عن كونه كان عنده هذا التعب في الماضي . فلو لم يحتمل هذا التعب بوجوده ، لمـــا كان ثمّ نسيان لهذه الحالة ، بل سيكون ثم « ليس بعد » ، هي تماماً مساويـــة لـ « لا يكون » . وسيكون التعب قد **ضاع** . فالوجـــود الحاضر هو إذن الاساس في ماضيه ؛ وطابع الاساس هذا هو الذي يكشف عنه : « كان » . لكن ينبغي ألا نفهم من هذا أنه يؤسسه على نحو الاستواء ودون ان يتغيّر به تغيّراً عميقاً . فان « كان » تعني أن الموجود الحاضر عليه ان يكون موجوداً في وجوده كأساس ماضيه بأن يكون هو نفسه هذا الماضي . فما معنى هذا ؟ وكيف يكون الحاضر هو الماضي ؟

وعقدة المسألة تقوم في كلمة « كان » التي تقوم بدور الوسيط بين الماضي والحاضر ولكنها ليست حاضراً خالصاً ولا ماضياً خالصاً . إنهـا لا يمكن ان تكون الواحد ولا الآخر ، لأنها في هـــذه الحالة ستكون محتواة في داخل الزمان الذي يدل على وجودهـــا . والكلمة « كان » تدلّ إذن على الوثبة الانطولوجية للحاضر في الماضي وتمثل تأليفاً أصيلاً لهذين الضربين من الزمانية . فماذا ينبغي ان نفهم من هذا التأليف ؟

إني أرى أولاً ان الكلمة « كان » هي ضرب من الوجود . وبهذا المعنى فأنا ماضيّ . ان هذا ليس واجباً عليّ ، بل أنا كذلك : ومـــا يقال لي عن فعلٍ فعلته بالأمس ، وحالة مزاجية كنت عليها ، ليس أمراً لا يثير اهتمامي : فإني أجْرح أو أستشعر الرضا ، أغضب أو أدع

الكلام تمضي ، لقد نفذ في سويداء قلبي . إني لا أتملّص من ماضي . ولا شك انه على طول المدى فإني أستطيع محاولة هذا التملّص ، وأقدر « انني لستُ بعدُ ما كنت إياه » ، وأحتجّ بحدوث تغير أو تقدم . ولكن الآن هنا يتعلق برد فعل ثانوي ويتجلى كذلك . وإنكار تضامني في الوجود مع ماضي في هذه النقطة أو تلك هو توكيد لهذا التضامن فيما يتصل بمجموع حياتي . وعند النهاية ، في اللحظة القصيرة جداً كموتي ، لن أكون غير ماضي . إنه وحده الذي يحدّدني . وهذا ما قصد سوفقليس الى التعبير عنه ، في مسرحية « التراخينيين » حين تقول دجانيرا : إنه مَثَل جرى بين الناس قبل وقت طويل وهو انه لا يمكن الحكم على حياة الفانين والقول بأنها كانت سعيدة أو شقية قبل موتهم » . وهذا ايضاً هو معنى هذه الجملة التي كتبها مالرو والتي أوردناها فيما سبق : « الموت يحيل الحياة الى مصير » . وهذا هو ايضاً ما يلفت المؤمن حين يتبين فزعاً وهو في لحظة الموت ان الأمر قد انتهى ، ولم تبق ورقة للعب بها . فالموت يلحقنا بأنفسنا ، بحسب ما حولتنا السرمدية الى أنفسنا . وفي لحظة الموت **نكون** ، أي نكون بغير حماية أمام أحكام الغير ؛ ويمكن الفصل حقاً في أمرنا ومن نحن ، وليست لنا أية فرصة للنجاة من الكل الذي يمكن ان يقوم بجمعه [1] عقلٌ عارف . والندم في الساعة الأخيرة هو محاولة كلية من أجل تحطيم هذا الموجود الذي تكوّم وتحجرّ علينا ، انه وثبة أخيرة من أجل تخليص أنفسنا مما نحن عليه . وعبثاً يحجّر الموت هذه الوثبة مع الباقي ، فإنه لا يفعل غير ان يدخل في تأليف مع ما سبقه ، كعامل بين عدة عوامل ، كتحديد خاص يدرك فقط ابتداءً من الكلية (أو الشمول) . فبواسطة الموت يتحول ما هو من أجل ذاته ، الى الأبد ، يتحول الى ما هو في ذاته

---

(١) « اي ان يقوم انسان بعملية جمع كلي لمجموع حياتنا » .

بالقدر الذي به انزلق كله الى الماضي . وهكذا نجد أن الماضي هو شمول متزايد لما هو – في ذاته الذي هو نحن . ومع ذلك ، فطالما كنا لم نمت ، فإننا لسنا ذلك الذي – في ذاته على نحو الهوية . بل **علينا أن نكونه** . والحقد يتوقف عادة لدى الموت : وذلك لأن الشخص قد لحق بماضيه ، انه ماضيه ، دون ان يكون مع ذلك مسئولاً عنه . وطالما كان يحيا فإنه موضوع حقدي ، أي انني آخذ عليه ماضيه ليس فقط من حيث هو هو ولكن من حيث انه يستعيده في كل لحظة ويسنده في الوجود ، من حيث هو **مسئول** عنه . وليس صحيحاً ان الحقد يحجّر الإنسان فيما قد كانه ، وإلا يبقى بعد **الموت** : بل الحقد يتوجه الى الحيّ الذي هو بحريته في وجوده ما كانه . إني ماضيّ ولو لم أكن ، فإن ماضي لن يوجد بعدُ لا بالنسبة الى ذاتي ولا بالنسبة الى أي شخص كان . ولن تكون له أية علاقة مع الحاضر . وليس يعني هذا أبداً أنه لن يكون ، بل فقط أن وجوده لا يمكن الكشف عنه . إني أنا من بواسطته يأتي ماضي الى هذا العالم . ولكن ينبغي أن ندرك أنني لا أعطيه الوجود . وبعبارة أخرى هو لا يوجد من حيث هو « امتثالي » . وليس لأني أمتثل ماضي فإنه يوجد . ولكن لأني أنا ماضي فإنه يدخل في العالم ، وابتداء من وجوده – في – العالم أستطيع أن أتمثله بحسب عملية نفسانية خاصة . إنه ما عليّ ان أكونه ، لكنه يختلف مع ذلك بطبعه عن ممكناتي . والممكن ، الذي عليّ ان أكونه ، يظل ، بوصفه ممكني العيني ، ما مضاده هو الآخر ممكن – وإن كان ذلك بدرجة أقل . وبالعكس ، الماضي هو ما ليس له أي إمكان من أي نوع كان ، وما استهلك ممكناته . وعليّ أن أكون ما لا يتوقف بعدُ أبداً على قدرتي على الوجود ، وما هو في ذاته كل ما يمكن ان يكونه . والماضي الذي هو أنا ، عليّ أن أكونه دون أي إمكان لأن لا أكونه . وأنا أتحمل كل مسئولية كما لو كنت أستطيع تغييره ، ومع

ذلك فأنا لا يمكن أن أكون غيره . وسنرى فيما بعد أننا نحتفظ باستمرار بإمكان تغيير **معنى** الماضي ، من حيث أن هذا هو حاضر **كان له مستقبل** . ولكنني لا أستطيع أن أزيد شيئاً من محتوى الماضي من حيث هو كذلك ولا أن أضيف اليه شيئاً . وبعبارة أخرى فإن الماضي الذي كنته هو ما هو ؛ إنه أمر في – ذاته مثل أمور العالم . وعلاقة الوجود التي عليّ أن أقيمها مع الماضي هي علاقة من نمط ما هو – في – ذاته ، أي من نوع الهوية مع الذات .

ولكني من ناحية اخرى لست ماضيّ . إني لست إياه لأني كُنْته. وحقد الغير يفجأني ويضايقني دائماً ، فكيف يمكن ان يُكرْه ، فيمن أنا هو ، من أنا كنته ؟ والحكمة القديمة طالما ألحّت في توكيد هذه الواقعة : إني لا استطيع ان اقرر عن نفسي شيئاً لم يصبح كاذباً حين أقره . وهيجل لم يتورع عن استعمال هذه الحجة . فمهما عملت ، ومهما قلت ، ففي اللحظة التي اريد فيها ان أكونه ، فاني أكون قد فعلته وقلته . ولكن لنتمعّن في هذه الجملة : ان معناها هو ان كل حكم أصدره على نفسي قد صار زائفاً حين أصدره ، أعني أنني صرتُ **شيئاً آخر** . لكن ماذا ينبغي ان نفهم من قولنا : **شيء آخر** ؟ إذا فهمنا من ذلك ضرباً من الوجود الانساني (الآنية) يستمتع بنفس النمط الوجودي الذي نرفض له الوجود الحاضر ، فان هذا معناه اننا ارتكبنا خطأ في نسبة الصفة الى الموضوع وأن ثمة صفة (محمولاً) آخر يمكن نسبته : وانما كان ينبغي فقط ان نقصده في المستقبل المباشر . وبنفس الطريقة فان الصائد الذي يصوّب الى الطائر هناك حيث يراه فانه يُخطئه لأن الطائر لم يعد في نفس هذا المكان حين تصل اليه القذيفة . ولكن يصيبه اذا قصده بمسافة أبعد قليلاً ، عند نقطة – لم يصل الطائر بعدُ اليها . فاذا لم يكن الطائرُ بعدُ في هذا المكان فذلك لأنه قد صار في مكان آخر ، وعلى كل حالٍ فهو في مكانٍ ما . ولكنا سنرى ان هذا

التصور الايلي للحركة تصور خطأ تماماً : فاذا كان من الممكن حقاً ان نقول ان السهم هو في ا ؟ ب ، فان الحركة تكون حينئذ متوالية من اللامتحركات . وبالمثل ، إذا تصورنا ان ثمّ برهة (أو أنا) لامتناهياً، ليس بعدُ ، حيث كنت ولم أعد فيه ، فـــاني أتألف من سلسلة من الأحوال المتحجرة تتوالى مثل صُورَ الفانوس السحري . وإذا لم أكنه، فليس ذلك بسبب تخالف خفيف بين الفكر الذي يحكم والوجود ، وسبب تأخر بين الحكم والواقعة ، ولكن لأنـــه من حيث المبدأ وفي وجودي المباشر ، وفي حضور حضوري لست أنا . وبالجملة فلأنه ليس لأن ثم تغيراً ، وتصوراً منظوراً اليه كانتقال إلى اللامتجانس في تجانس الوجود أنا لست ما كنته ، لكن اذا كان من الممكن وجود صيرورة فذلك ، من حيث المبدأ ، لأن وجودي غير مجانس لأحوالي في الوجود . وتفسير العالم بواسطة الصيرورة ، منظوراً اليه كتأليف من الوجود واللاوجود يقع فوراً . لكن هل فكرنا في ان الوجود في حال الصيرورة ما كان يمكن ان يكون ذلك التأليف الا اذا كان لنفسه في فعل يؤسس عـــدم نفسه . إذا لم أكن بعدُ ما كنته فيجب مع ذلك أن أكون ما أكون في وحدة تركيب متقدم أسنده أنا مع الوجود ، وإلا لم تكن لي أية علاقة مع ما لست اياه بعد ، وايجابيتي الكاملة ستستبعد اللاوجود الجوهري للصيرورة . ان الصيرورة لا يمكن ان تكون معطى ، وحـــالة وجود مباشرة للوجود ، لأننا إذا تصورنا مثل هذا الوجود فان الوجود واللاوجود في حقيقتهما لا يمكن الا ان يكونـــا متلاصقين ولا يمكن اي تركيب مفروض او خارجي ان يصهر احدهما مع الآخر . والرابطة بين الوجود واللاوجود لا يمكن ان تكون الا رابطة باطنة : ففي الوجود بما هو وجود ينبغي ان ينبثق اللاوجود ، وفي اللاوجود ينبغي ان ينبلج الوجود، وهذا لا يمكن ان يكون واقعة او قانوناً طبيعياً ، بل انبثاقاً للوجود الذي هو عدم لوجود ذاته . فاذا لم أكن ماضيّ انا ، فلا يمكن ان

يكون ذلك على النحو الأصيل للصيرورة ، ولكن من حيث أن عليّ أن أكون كي لا أكون ، وأن عليّ ألا أكون من أجل ان اكون . وهذا ينبغي ان ينيرنا فيما يتعلق بطبيعة حالة « كان » : فاذا لم أكن ما كنته ، فليس ذلك لأنني تغيرت ، لأن هذا سيفترض ان الزمان أعطي من قبل ، وانما لأنني بالنسبة الى وجودي على حال ارتباط باطنه بعد وجودي .

وهكذا فمن حيث انني ماضيّ فانني استطيع ألا أكونه ، وهذه الضرورة لكوني ماضيّ هي الأساس الممكن الوحيد لكوني لست ذاك . والا فانه في كل لحظة لن أكونه ولن أكون لن أكونه ، الا في عيني شاهد خارجي تماماً ، عليه مع ذلك ان يكون ماضي نفسه على نحو عدم الوجود .

وهذه الملاحظات يمكن ان تتأدى بنا الى فهم ما هنالك من عدم دقة في الشك المؤسس على مذهب هيرقليطس ، الذي يلح فقط فيما لست أنا إياه بعد ما كنته . ولا شك في ان كل ما استطيع قوله من أني موجود كذا فاني لست كذلك . لكن من سوء التعبير ان يقال انني لست بعد كذلك ، لأني لم أكن ذلك أبداً ، اذا فهمنا من هذا : « الوجود في ذاته » ، ومن ناحية اخرى لا ينتج انني أخطيء حين أقول اني كذا ، لأنه لا بد أن أكونه كيما لا أكونه : إنني أكونه على نحو « كان » .

وهكذا فان كل ما يمكن ان يقال انني أكونه بمعنى الوجود في ذاته، مع الكثافة المليئة (إنه غضوب ، انه موظف ، انه ساخط) هو دائماً **ماضي** . فأنا من أكونه في الماضي . لكن من ناحية اخرى هذا الامتلاء الثقيل للوجود هو خلفي ، وثمّ مسافة مطلقة تفصله عني وتجعله يسقط خارج متناولي ، بدون اتصال ولا التصاق . فاذا كنت سعيداً ، فذلك لأني لست الآن سعيداً . لكن ليس معنى هذا أنني شقيّ : لكن فقط

أنا لا أستطيع ان أكون سعيداً إلا في الماضي ، وليس لأن لي ماضياً فاني أحمل وجودي من خلفي : ولكن الماضي ليس إلا تلك البنية الانطولوجية التي تحملني على أن أكون من أكون من خلفٍ . وهذا هو معنى « كان » . وبالحد ، فان ما هو من أجل ذاته يوجد مع التزام اتخاذ وجوده ، ولا يمكن ان يكون شيئاً الا من أجل ذاته . ولكنه لا يمكنه اتخاذ وجوده الا بأخذ لهذا الوجود الذي يضعه على مسافة من هذا الوجود . وبتوكيد أنني أكون على نحو ما هو في — ذاته ، فاني أنجو من هذا التوكيد ، لأنه يتضمن سلباً في طبيعته نفسها . وهكذا نجد ان ما هو من أجل ذاته هو دائماً من وراء ما هو ، بسبب انه من أجل ذاته وعليه ان يوجد . ولكن في نفس الوقت وجوده ، وليس وجود آخر ، يظل من ورائه . وهكذا نفهم معنى « كان » الذي يميز نمط وجود ما هو من أجل ذاته ، أعني علاقة ما من أجل ذاته بوجوده . ان الماضي هو ما هو في ذاته الذي أكونه من حيث أني أتجاوَز .

بقي ان ندرس الطريقة التي بها « كان » ما من اجل ذاته هو ماضي نفسه . ونحن نعرف ان ما من اجل ذاته يظهر في الفعل الأصيل الذي به ما هو في ذاته يُعْدِم نفسه من اجل ان يتأسّس . وما هو من اجل ذاته هو اساس نفسه من حيث انه يكون إخفاق ما هو في ذاته كيما يكون ذاته . لكنه لم يصل بهذا الى التخلص مما هو في ذاته وما هو في ذاته . وما هو في ذاته المتجاوز يبقى ، ويلاحقه بوصفه إمكانه الأصيل . ولا يستطيع أبداً ان يبلغه ، ولا ان يدرك ذاته على انه هذا او ذاك ، ولكنه لا يستطيع ان يمتنع من ان يكون على مسافة من ذاته ما هو . وهذا الامكان وهذا الثقل على مسافة مما هو من اجل ذاته ، الذي ليس هو اياه ابداً ولكن عليه ان يكونه بوصفه ثقلا متجاوزاً ومحفوظاً في التجاوز نفسه ، هو **الواقعية** facticité ، ولكنه هو ايضاً

الماضي . والواقعية والماضي كلمتان تدلان على امر واحد احد . فالماضي ، والواقعية كلاهما هو الامكان المتين لما هو في ذاته الذي علي ان اكونه دون أي إمكان لئلا اكونه،وهذه هي حتمية ضرورة الواقع لا من حيث الضرورة ، بل من حيث الواقع . إنه وجود الواقع الذي لا يمكن ان يحدد محتوى مبرراتي ولكنه يحجرها بامكانه لأنها لا تستطيع القضاء عليه ولا تغييره ، وهو ما يحملها لتعديلها ، وما تحتفظ به من اجل الفرار منه، وما عليها ان تكونه في سعيها من أجل ألاّ تكونه،وهو ما بالابتداء منه هي تعمل ما هي . وهذا ما يجعل انه في كل لحظة لا اكون انا دبلوماسياً ولا بحاراً، واني استاذ،وان كنت لااملك الا ان امثل هذا الكائن دون ان استطيع ابداً بلوغه . فاذا كنت لا استطيع ان اندمج في الماضي ، فليس ذلك بسبب قوة سحرية تجعله خارج المتناول ، ولكن لأنه في – ذاته واني انا من – اجل – ذاتي ؛ والماضي هو ما انا اكونه دون ان استطيع ان احياه . الماضي هو الجوهر . وبهذا المعنى فان الكوجيتو الديكارتي ينبغي ان يصاغ هكذا : « انا افكر فانا كنت إذن موجوداً » . وما يخدع هو التجانس الظاهري للماضي والحاضر . لأن ذلك الخجل الذي احسست به بالأمس ، كان من نوع ما هو من اجل ذاته حين احسست به . فيعتقد المرء إذن انه ظل من – اجل – ذاته اليوم ، ويستنتج من ذلك خطأً انه اذا كنت لا استطيع ان اندمج فيه ، فذلك لأنه **ليس بعد** . لكن ينبغي ان نعكس العلاقة من اجل بلوغ الحق : وبين الماضي والحاضر يوجد لاتجانس مطلق ، واذا كنت لا استطيع الاندماج فيه فذلك لأنه **كائن** . والحال الوحيدة التي يمكن ان اكون عليها هي أن اكون انا نفسي في ذاتي من اجل ان اضع نفسي فيه على شكل هوية : وهذا امرٌ ممتنع علي جوهرياً . والواقع ان هذا الخجل الذي احسست به بالأمس وكان خجلا من اجل ذاته ، هو دائماً خجل الآن ، ومن حيث ماهيته يمكن ان يوصف بانه لا يزال من – اجل –

ذاته . ولكنه ليس بعدُ من اجل ذاتـه في وجوده ، لأنـه ليس بعدُ انعكاساً — عاكساً . انه كذا وقابل للوصف بما هو من اجل ذاتـه . والماضي يتبدى انه من — اجل — ذاته **صار** في — ذاته . وهذا الخجل ، طالما كنت احياه ، ليس ما هو هو . والآن وقد **كنته** ، فاني استطيع ان اقول : لقد **كان** ذلك خجلا ؛ لقد صار ما كانه ، خلفي ؛ ان له ثبات واستمرار ما هو في — ذاته ، انه سرمدي في تاريخه ، ولـه الانتساب التام لما هو في ذاته الى ذاته . وبمعنى ما اذن فان الماضي الذي هو في آن واحد من اجل ذاته وفي ذاته يشابه القيمة او الذات ، وهو ما وصفناه في الفصل السابق : وهو مثله يمثل نوعـاً من التأليف بين الوجود الذي هو ما ليس هو اياه ، وليس هو مـا هو مع هذا الذي هو ما هو . وبهذا المعنى يمكن ان نتحدث عن قيمة زائلـة للماضي . ومن هنا فان الذكر يمثل لنـا الوجود الذي كنا ايـاه مع ملاء الوجود الذي يهبه نوعاً من الشعر . وهذا الألم الذي شعرنا به ، لمـا تحجر في الماضي ، لا يتوقف عن ان يمثل معنى امر من اجل ذاته ، ومع ذلك فانه يوجد في ذاته ، مع الثبات الصامت لألم الآخرين ، لألم التمثال . وليس بعد في حاجة الى ان يمثل امام ذاته من اجل ان يوجد . انـه كائن ، وطابع المن اجل ذاته فيه ليس ضرب وجود وجوده بل يصير فقط نوعاً من الوجود ، وصفة . وبسبب تأمل ما هو نفسي في **الماضي** فان علماء النفس ادعوا ان الشعور كان صفـة (او كيفية) يمكن ان تؤثر فيه ، دون ان نغيّره في وجوده . والنفسي المـاضي **هو اولاً** ، وهو من اجل ذاته فيما بعد ، مثلما ان بطرس اشقر ، وان هذه الشجرة سنديانة .

ولكن لهذا السبب عينه فإن الماضي الذي **يشبه** القيمة **ليس هو** القيمة. ففي القيمة ما هو من أجل ذاته يصبح ذاته بتجاوز وجوده وتأسيسه ؛ وثمّ استئناف لما هو في ذاته بواسطة الذات ؛ ومن هنا فـإن إمكان

الوجود يخلي المكان للضرورة . أما الماضي فهو على العكس من ذلك أمر في — ذاته . وما هو من أجل ذاته يسند ما هو في ذاتـــه وذلك في وجوده ، وسبب وجوده ليس بعدُ أن يكون من أجل ذاته : لقـــد صار في ذاته ، وهو من هذه الناحية يتجلى لنا في إمكانـــه الخالص . وليس ثم **سبب** كي يكون ماضينا هذا او ذلك ؛ إنه في شمول سلسلة على أنه الواقعة الخالصة التي يجب ان نحسب حسابها من حيث هي واقعة، مثل ما هو **مجاني** . إنه بالجملة القيمة المعكوسة ، وما هو من أجل ذاته المستحوذ عليه من ما هو في ذاته ومتحجر بواسطته ، وتنفذ فيه وتعميه الكثافة المليئة الخاصة بما هو في ذاته ، مزوداً بما هو في ذاته إلى حـــد أنه لا يستطيع بعد أن يوجد كانعكاس بالنسبة إلى العاكس ولا كعاكس بالنسبة إلى الانعكاس ، ولكن فقط كإشارة في ذاتها للزوج عاكس — انعكاس .

ولهذا فإن الماضي يمكن بكدٍّ أن يكون الموضوع المقصود مما هـــو من أجل ذاته الذي يريد **تحقيق** القيمة والهروب من القلق الذي يحدثـــه الغياب المستمر للذات . لكنه متميّز تماماً من القيمة في ذاتها: إنه الاشاري الذي لا يمكن أي أمر أن يستنبط منه ، إنه أمر خاص بكل ما هـــو من أجل ذاته ، وهو الواقعة الممكنة وغير القابلة للتغيير التي **كنتها** .

وهكذا فإن الماضي هو من أجل ذاته مأخوذاً ومستغرقاً فيما هو في ذاته . فكيف يتأتى هذا ؟ لقد وصفنا معنى « أن يكون — ماضياً » بالنسبة إلى حادث و « أن يكون له « ماض » بالنسبة إلى الآنيـــة . وشاهدنا أن الماضي قانون انطولوجي لما هو من أجل ذاته ، أعني أن كل ما يمكن أن يكونه ما هو من أجل ذاته فإنه يجب أن يكون هناك، خلف الذات، خارج المتناول . وبهذا المعنى يمكن أن نقبل عبارة هيجل: « الماهية هي ما كان » Wesen ist was gewesen ist . إن ماهيتي في الماضي ، وهذا قانون وجودها . لكننا لم نفسّر لماذا الحادث العيني

لما هو من أجل ذاته **يصبح** ماضياً . وكيف أن ما هو من أجل ذاته الذي **كان** ماضيه يصبح الماضي الذي عليه أن يكون من أجل ذاته جديداً؟ إن الانتقال إلى الماضي يفيد في الوجود . فما هذا التغيير ؟ من أجل فهمه ، ينبغي أولاً ان تدرك العلاقة بين ما هو من أجل ذاته الحاضر وبين الوجود . وهكذا ، وكما توقعنا ، فإن دراسة الماضي تحيلنا إلى دراسة الحاضر .

ب ـ الحاضر :

وبخلاف الماضي الذي هو في ـ ذاته فإن الحاضر هو من ـ أجل ـ ذاته . فما هو وجوده ؟ إن ثمة نقيضة خاصة بالحاضر : فمن ناحية يمكن تعريفه بواسطة **الوجود** ؛ فالحاضر هو ما هو في مقابل المستقبل الذي ليس بعدُ ، والماضي الذي انتهى وزال . ومن ناحية أخرى فان التحليل الدقيق الذي يدّعي تخليص الحاضر من كل ما ليس إياه ، أعني من الماضي ومن المستقبل المباشر ، لا يجد في الواقع غير لحظة لامتناهية في الصغر ، أي كما لاحظ هسرل في « محاضراته عن الشعور الباطن بالزمان » ، أي الحل المثالي للقسمة إلى غير نهاية : عدم . وهكذا ، فكما يقع في كل مرة نأخذ فيها في دراسة الآنية من وجهة نظر جديدة ، فإننا نجد هذا الزوج الذي لا ينفصل ، أعني **الوجود والعدم** .

ما هو المعنى الأوّل للحاضر ؟ من الواضح أن ما يوجد في الحاضر يتميّز من كل وجود آخر بطابع **الحضور** . فحين النداء بالاسم فإن الجندي أو التلميذ يجيب : « حاضر ! » بمعنى أنني موجود هنا . و « حاضر » تضادّ : « غائب » و « ماضٍ » . وهكذا فإن معنى حاضر هو الحضور في ... فيخلق بنا إذن أن نتساءل : الحاضر حضور لماذا وما هو حاضر ، وهذا يقودنا بلا شك إلى أن نوضح فيما بعدُ ـ

وجودَ الحاضر .

إن حاضري هو أن أكون حاضراً . حاضراً . حاضر لماذا ؟ حاضر لهذه المنضدة ، وهذه الغرفة ، وباريس ، والعالم ، أي حاضر للوجود – في – ذاته . وبالعكس فإن الوجود – في – ذاته هل هو حاضر لي ولما هو وجود في ذاته والذي ليس هو إياه ؟ لو كان الأمر كذلك ، فإن الحاضر سيكون علاقة متبادلة للحضورات . لكن من اليسير أن نرى أن الأمر ليس كذلك . فالحضور لـ ... علاقة باطنة للموجود الحاضر مع الموجودات التي يحضرها . وعلى كل حـــالٍ فإن الأمر لا يمكن ان يتعلق بمجرد العلاقة الخارجية للاقتران . إن الحضور لـ ... معناها الوجود خــارج الذات بالقرب من ... وما يمكن أن يكــون حاضراً لـ ... يجب أن يكون بحيث أنه في وجوده يوجد علاقة وجود مع سائر الموجودات . إني لا يمكن أن أكون حاضراً هذا الكرسي إلا إذا اتحدت معه في علاقة انطولوجية للتأليف ، وإلاّ إذا كنت هناك في وجــود الكرسي بوصفي لست ذلك الكرسي . فالوجــود الحاضر لـ ... لا يمكن أن يكون في سكون « في – ذاته » ، وما هو في – ذاته لا يمكن ان يكون حاضراً ، كما لا يمكن ان يكون ماضياً : إنه يكون ، فقط . ولا يمكن أن يكون الأمر امر معيّة ما لما هو في ذاته مع ما في ذاته آخر ، اللهم إلا من وجهة نظر وجود يكون حاضراً مع امرين في – ذاتيهما ويكون له في ذاته قدرة الحضور . فالحاضر لا يمكن إذن ان يكون غير حضور ما هو من اجل ذاته للوجود في ذاته . وهذا الحضور لا يمكن ان يكون من اثر حادث عرضي ، او مجرد مصاحبة ، ولكن يفترضه كل مصاحبة ويجب ان يكون تركيباً انطولوجياً لما هو من اجل ذاته . فهذه المنضدة يجب ان تكون حاضرة لهذا الكرسي في عالم تلاحقه الآنية كحضور . وبعبارة اخرى لا يمكن تصور نمط من الموجود يكون **أولاً** من أجل – ذاته كيما يكون **فيما بعد** حاضراً للوجود . ولكن ما هو من أجل ذاتـه

يصبح حضوراً للوجود جاعلاً من نفسه من أجل ذاته وكافّاً عن أن يكون حضوراً بكفّه عن أن يكون من أجل – ذاته . وما من – اجل – ذاته هذا يتحدد بوصفه حضوراً للوجود .

لأي وجودٍ ما هو من أجل ذاته يكون حضوراً ؟ والجواب واضح: إنه لكل الوجود – في – ذاته يكون ما هو في ذاتـه حضوراً . أو بالاحرى حضورُ ما هو من أجل ذاته هو ما يصنع أن ثم كلية للوجود – في – ذاته . لأنه ، بهذا الضرب نفسه من الحضور للوجود بما هو وجود يستبعد كل إمكان أن يكون ما هو من أجل ذاته أكثر حضوراً لموجود ممتاز منه لسائر الموجودات . وحتى لو جعلت واقعية وجوده أنه بالاحرى هناك بدلاً من موضع آخر ، فإن الوجود هناك ليس **الحضور** . إن الوجود – هناك يحدد فقط المنظور الذي وفقاً له يتحقق الحضور لجماع ما هو – في – ذاته . وبهذا فإن ما هو من أجل ذاته يجعل الموجودات **من أجل** نفس الحضور . والموجودات تنكشف على انها حاضرة معـاً في عالمٍ فيه ما هو من أجل ذاته يوحدها بدمه بواسطة هذه التضحية التامة المتخارجة ex-statique للذات التي تسمى الحضور . و « قبل » تضحية ما هو من أجل ذاته كان من المستحيل القـول بأن الموجودات توجد معاً أو منفصلة . ولكن ما هو من أجل ذاته هو الوجود الذي به الحاضر يدخل في العالم ؛ إن موجودات العالم حاضرة معـاً ، من حيث أن من أجل ذاته واحداً هو حاضر للجميع في وقت واحد معاً . وهكذا فإن ما يسمى عادةً باسم « الحاضر » ، بالنسبة الى ما هو في ذاته ، يتميّز بوضوح من وجودها ، وإن لم يكن شيئاً أكثر مـــن ذلك : – فقط حضورها معاً من حيث أن ما من أجله حاضر فيها .

وها نحن اولاء نعرف الآن من **هو حاضر** ، **ولمن** الحاضر **حاضر**. ولكن ما هو الحضور ؟

رأينا انه لا يمكن ان يكون الوجود الخالص معاً لموجودين ، منظوراً

اليه كمجرد علاقة تخارج ، لأنها تقتضي حداً ثالثاً لتقرير هـذا الوجود معاً . وهذا الحد الثالث يوجد في حـالة الوجود للأشياء معـاً في وسط العالم : انه ما هو من اجل ذاته الذي يقرر هذا الوجود معاً الذي يجعل نفسه حاضراً معاً عند الجميع . لكن في حالة حضور مـا هو من اجل ذاته في الوجود – في – ذاته ، لا يمكن ان يوجد حدٌ ثالث . وليس ثم شاهد ، ولو كان الله نفسه ، يمكن ان يقرر هذا الحضور ، ومـا هو من اجل ذاته هو نفسه لا يمكنه ان يعرفه الا اذا كان متقرراً من قبل . ومع ذلك فلا يمكن ان يكون هذا على نحو ما هو في – ذاته . وهذا معناه انه اساساً ما هو من اجل ذاته هو حضور للوجود من حيث انه لذاته هو شاهد نفسه على الوجود معاً . فكيف ينبغي ان نفهم ذلك؟ نحن نعلم ان ما هو من اجل ذاته هـو الوجود الذي يوجد عـلى شكل شاهد على وجود نفسه . وما هو من اجل ذاته حاضر الوجود اذا كان عن قصدٍ موجهاً خارج ذاته ناحية هـذا الوجود . ويجب ان يستمسك بالوجود على نحو وثيق ، دون هوية . وسنرى في الفصل التالي ان هذا الاستمساك واقعي ، لأن ما هو من – اجل – ذاته يولد لذاته في رابطة اصيلة مع الوجود : انه لذاته شاهد على ذاته من حيث انه ليس ذلك الوجود . ومن هنا فانه خارج ذاته ، على الوجود وفي الوجود من حيث انه ليس هذا الوجود . وهذا ما نستطيع استنباطه من معنى الحضور : فالحضور لموجود يتضمنه ان ثم ارتباطـاً مع هذا الوجود بواسطة رابطة البطون ، والا فلن يكون من الممكن قيام اية رابطة بين الحاضر والوجود ؛ ولكن رابطة البطون هذه رابطة سالبة ، انها تنكر على الوجود الحاضر انه الوجود الذي هو له حاضر . والا لزالت رابطة البطون وتحولت الى مجرد هوية . وهكذا نجد ان حضور ما هو من اجل ذاتـه في الوجود يتضمن ان ما هو من اجل ذاته هو شاهد على الذات في حضرة الوجود من حيث انه ليس الوجود ؛ والحضور للوجود حضور لما هو من اجل

ذاته من حيث انه ليس موجوداً . لأن السلب يقع لا على فارق في حال الوجود يميّز ما هو من اجل ذاته – من الوجود ، ولكن يقع على فارق في الوجود . وهذا ما يعبر عنه بايجاز بأن يقال ان الحاضر **ليس بشيء** .

فما معنى عدم وجود الحاضر وما هو من اجل ذاته ؟ لإدراك ذلك لا بد من العودة الى ما هو من اجل ذاته ، والى حال وجوده ، ولا بد من ان نجمل وصف علاقة الانطولوجية بالوجود . ولا يمكن ان نقول عن ما هو من اجل ذاته بوصفه كذلك : انه **موجود** ، بالمعنى الذي نقول به مثلاً : ان الساعة هي التاسعة ، اي بمعنى التوافق التام بين الوجود وبين ذاته ، ذلك التوافق الذي يضع ويقضي على الذات ويبين عن مظاهر السلب . لأن ما هو من – اجل – ذاته وجوده وجود الظاهر المقرون بشاهد انعكاس يحيل الى عاكس ، دون ان يكون ثم أي موضوع انعكاسه سيكون انعكاساً . إن ما هو – من – اجل ذاته ليس له وجود لأن وجوده دائماً على مبعدة هناك في العاكس ، اذا نظرت في المظهر ، الذي ليس مظهراً او انعكاساً إلا **من اجل** العاكس ؛ وهناك في الانعكاس ، اذا نظرت في العاكس الذي ليس بعدُ في ذاته غير وظيفة خالصة تعكس هذا الانعكاس . ولكن ما هو من اجل ذاته ليس هو الوجود ، لانه يجعل نفسه وجوداً بصراحة من – اجل – ذاته بوصفه ليس الوجود . انه شعور بـ ... وسلب باطن لـ ... والتركيب الاساسي للإحالة المتبادلة والهوهوية هو السلب ، بوصفه علاقة **باطنة** بين ما هو من اجل ذاته والشيء ؛ وما هو من اجل ذاته يتألف في الخارج ، ابتداءً من الشيء **كسلب** لهذا الشيء ؛ وهكذا فان اول علاقة له مع الوجود في ذاته هو السلب ؛ إنه « يكون » على نحو ما هو من أجل ذاته ، أي بوصفه موجوداً مشتتاً من حيث انه ينكشف لنفسه بوصفه ليس الوجود . انه ينجو مزدوجاً من الوجود ، بواسطة التحلّل الباطن

والسلب الصريح . والحاضر هو ذلك السلب للوجود ، وذلك النجاة للوجود من حيث ان الوجود هناك بوصفه ما ينجى منه . وما هو من اجل ذاته حاضر الوجود على شكل فرار ؛ والحاضر هروب مستمر في وجه الوجود . وهكذا نكون قد حددنا المعنى الأول للحاضر : الحاضر ليس موجوداً (ليس بشيء) ؛ واللحظة الحاضرة تصدر عن تصور محقق وشيئي لما هو من اجل ذاته ؛ وهذه النظرة هي التي تقود الى تحديد ما هو من اجل ذاته بواسطة ما هو كائن وهو له حاضر ، مثلاً هذا العقرب على الساعة . وبهذا المعنى ، يكون من غير المعقول القول بأن الساعة هي التاسعة بالنسبة إلى ما هو من اجل ذاته ؛ ولكن ما هو من اجل ذاته يمكن ان يكون حاضراً لعقرب مشير الى التاسعة . وما يسمى خطأ بالحاضر ، هو الوجود الذي الحاضر له حضور . ومن المستحيل ارسال الحاضر على شكل آن (لحظة) لأن الآن سيكون اللحظة التي يكون الحاضر فيها **موجوداً** . ولكن الحاضر غير موجود ، بل يصير حاضراً على شكل فرار .

ولكن الحاضر ليس فقط لاوجوداً يصيّر ما من أجل ذاته حاضراً، فمن حيث هو من أجل ذاته ، فإن له وجوداً خارج ذاته ، من قدام ومن خلف . من خلف **كان** ماضيه ، ومن قدام سيكون مستقبله . إنه فرار خارج الوجود الحاضر معاً والوجود الذي كانه صوب الوجود الذي سيكونه ومن حيث هو حاضر فإنه ليس ما هو (ماضي) وهو ما ليس هو (مستقبل) . وهكذا أسلمنا للمستقبل .

حـ ــ المستقبل :

ولنلاحظ أولاً أن ما هو في ذاته لا يمكن أن يكون مستقبلاً ولا أن يحتوي شطراً من المستقبل . فالبدر ليس مستقبلاً ، حين أنظر هذا

الهلال ، إلا « في العالم » الذي ينكشف للآنية . فبالآنية يأتي المستقبل الى العالم . أما هذا التربيع الذي للقمر فإنه في ذاته هو ما هو . وليس فيه شيء بالقوة . إنه بالفعل . فليس ثم إذن مستقبل ولا ماضي كظاهرة للزمانية الاصيلة للوجود – في – ذاته . ومستقبل ما هو في – ذاته ، لو وجِد ، فإنه سيوجد **في ذاته** ، مقطوعاً عن الوجود مثل الماضي . وحتى لو سلمنا كما فعل لابلاس Laplace بحتمية كلية تمكن من **التنبؤ** بحالة مستقبله ، فيجب ان يرتسم هذا الظرف المستقبل عـــلى انكشاف سابق على المستقبل بوصفه كذلك ، وعلى وجود سيأتي الى العالم – أو أن الزمان وهم وأن التوالي الزمني يحجب ترتيباً منطقياً لإمكان الاستنباط. فإذا كان المستقبل يرتسم في أفق العالم ، فلا يمكن ان يـتم ذلك إلا بواسطة موجود هو مستقبل نفسه ، أي أنه آت من أجل ذاته ، وجوده يتألف من مجيء وجوده الى نفسه . وهنا نجد تراكيب متخارجة شبيهة بتلك التي وصفناها فيما يتعلق بالماضي . وفقط الوجود الذي عليه أن يكون وجود نفسه بدلاً من مجرد الوجود يمكن أن يكون له مستقبل .

لكن ما معنى ان يكون الشيء مستقبل نفسه ، واي **نمط** من الوجود يملكه المستقبل ؟ لا بد من التخلي اولاً عن فكرة ان المستقبل يوجـــد **كامتثال** . فأولاً ينبغي ان يلاحظ ان المستقبل نادراً ما يمتثل . وحين يمتثل ، كما يقول هيدجر ، فانه يصبح موضوعاً ويكف به ان يكون مستقبلي كيما يصبح موضوع امتثالي . وحتى لو تمثل فانه لا يمكن ان يكون « محتوى » امتثالي ، لأن هذا المحتوى، لو كان ثم محتوى، يجب ان يكون حاضراً . فهل نقول ان هذا المحتوى الحاضر ستشيع فيه نية محدثة للمستقبل ؟ ان هذا لن يكون له معنى . فلو وجدت هذه النية فكان ينبغي ان تكون حاضرة – وحينئذ فان مشكلة المستقبل ليست قابلة لتلقي أي حل – او هي تعلو على الحاضر في المستقبل ، وحينئذ فان وجود هذه النية يأتي مستقبلاً ، ولهذا ينبغي ان نقرّ للمستقبل بوجود

مختلف عن مجرد « كونه مدركاً » . ومن ناحية اخرى فلو كان ما هو من أجل ذاته محصوراً في حاجزه ، فكيف يتيسّر له أن يتمثل المستقبل ؟ وكيف يكون له علم أو تنبؤ ؟ ليس ثمة فكرة مصنوعة يمكن أن تقدم عنه مكافئاً . فإذا حصرنا أولاً في الحاضر ، فلا شك أنه لن يخرج عنه شيء . ولن يفيد في شيء أن نقرر أنه « حامل للمستقبل » . فإما أن هذا التعبير لا يعني شيئاً ، وإما أنه يدل على فعاليته للحاضر ، أو يدل على قانون وجود ما هو من أجل ذاته بوصفه ما هو لذاته مستقبل، وفي هذه الحالة الاخيرة يدل فقط على ما يجب وصفه وتفسيره. إن ما هو من أجل ذاته لا يمكن أن يكون « حاملاً للمستقبل » ولا « انتظاراً للمستقبل » ولا « معرفة بالمستقبل » إلا على أساس علاقة أصيلة سابقة الحمل من الذات على الذات : ولا يمكن أن نتصور بالنسبة إلى ما هو من أجل ذاته أقل إمكان للتنبؤ الموضوعي thématique ، حتى لو كان التنبؤ بالأحوال المعلومة للكون العلمي ، اللهم إلا اذا كان الوجود الذي يأتي لنفسه ابتداءً من المستقبل ، الوجود الذي يوجد من حيث أن وجوده هو خارج ذاته إلى المستقبل . ولنضرب مثلاً بسيطاً : هذا الموقف الذي اتخذه بسرعة في الملعب لا معنى له إلا بالحركة التي أقوم بها فيما بعد بمضربي لرد الكرة فوق حافة الشبكة (في لعبة التنس) . ولكني لا أطيع « الامتثال الواضح » للحركة المعقلة ولا « الارادة الراسخة » للقيام بها . فالامتثالات والإرادات هي أصنام اخترعها علماء النفس . بل الحركة المقبلة هي التي تعود إلى الوراء، دون أن توضع موضوعياً thématiquement ، على المواقف التي اتخذها، لايضاحها ، وربطها وتعديلها . فأنا أولاً دفعة واحدة هناك على الملعب، أردّ الكرة ، كنقص لذاتي ، والمواقف المتوسطة التي أتخذها ليست غير وسائل للاقتراب من هذه الحالة المستقبلة ابتغاء أن أذوب فيها ، وكل واحدة منها لا يكون لها معناها الكامل إلا بواسطة هذه الحالة المقبلة .

وليس ثم لحظة في شعوري لا تتحدد بعلاقة باطنة مع المستقبل ؛ وسواء كتبت ، أو دخّنت ، أو شربت : أو استرحت ، فإن معنى مشاعري هو دائماً على مبعدة هناك ، في الخارج . وبهذا المعنى فإن هيدجر على حق في القول بأن الآنية Dasein هي « دائماً اكثر جداً مما ستكون لو أنها حصرت في حاضرنا الخالص » . بل اكثر من هذا ، هـــذا التحديد سيكون مستحيلاً ، وإلاّ فإننا حينئذ نصنع من الحـــاضر أمراً في — ذاته . ولهذا صدق من قال إن الغائية هي العلية مقلوبـــةً ، أي فعّالية الحالة المقبلة. ولكننا كثيراً ما نسينا أن نفهم هذه العبارة بمعناها الحرفي.

وينبغي ألاّ نفهم من المستقبل « الآن » الذي لم يأت بعد . وإلا لوقعنا في ما هو في — ذاته ، خصوصاً وأن علينا حينئذ أن ندرك الزمان على أنه حاوٍ مُعطىً وساكن . إن المستقبل هو **ما علي ان اكونه** مـن حيث ان من الممكن ألا اكونه . ولنذكر أن ما هو من اجل ذاته يصير حاضراً تجاه الوجود من حيث انه ليس ذلك الوجود ومن حيث أنه كان وجوده في الماضي . وهذا الحضور فرار . ولا يتعلق الامر هنا بحضور متراخٍ ساكن لدى الوجود ، بل بفرار خارج الوجود نحو ... وهـــذا الفرار مزدوج ، لان الحضور بفراره من الوجود الذي ليس هو يفر من الوجود الذي كانه . إلى أي شيء يفر؟لا ننس أنّ ما هو من أجل ذاته من حيث انه يصير حاضراً للموجود كي يفرّ منه هو نقص . والممكن هو ماينقص ما هو من اجل ذاته كيما يكون ذاته او اذا شئنا الظهور على مبعدة لما اكونه أنا . وبهذا ندرك معنى الفرار الذي هو حضور : إنـه **وجوده** ، أي الى ذاته التي سيكونها بالاتفاق مع ما ينقصه . والمستقبل هو النقص الذي ينتزعه ، من حيث هو نقص ، مما هو في ذاته الخاص بالحضور . ولو لم يعوزه شيء لوقع في الوجود وفقد حـــتى **الحضور في الوجود** من اجل الحصول — في مقابل ذلك — على عزلة الهوية الكاملة. إنه النقص بما هو كذلك الذي يمكنه من ان يكون حضوراً،ولأنه خارج

نفسه صوب ناقص هو من وراء العالم ، ومن اجل هذا فإنه يمكن ان يكون خارج نفسه كحضور لما هو في ذاته ليس هو إيـــاه . والمستقبل هو الوجود المحدد الذي ينبغي على ما هو من اجل ذاته ان يكونه بدلاً من الوجود فقط . وهذا الوجود الذي على ما هو من اجل ذاتـــه ان يكونه ، لا يمكن ان يكون على نحو الامور التي هي في ذاتها وحاضرة معاً ، وإلا لكان دون ان يكون عليه أن يكون قـد كان ؛ فلا يمكن إذن ان يتصوره على انه حالة محددة تماماً يعوزها فقط الحضور ، مثلما قال كنت Kant إن الوجـــود لا يضيف شيئاً إلى موضوع التصور . ولكنه لا يمكنه أيضاً الا يوجد ، وإلا فإن ما هو من اجل ذاتـــه لن يكون إلا **معطي** . إنه ما يجعله ما هو من اجل ذاته — مـــا يجعله منه نفسه بإدراكه لذاته باستمرار كمن اجل ذاته ناقص بالنسبة الى نفسه . إنه ما يلاحق على مبعدة الزوج: انعكاس — عاكس وما يجعل الانعكاس يدرك بواسطة العاكس (وبالعكس) كأمر ليس بعدُ . ولكن يجب ان يكون هذا الناقص معطى في وحدة انبثاق واحد مع ما هو من اجل ذاته الذي يعوز ، وإلا لن يكون ثم شيء بالنسبة إليه يدرك ما من اجـــل ذاته نفسه كأمر ليس بعد . والمستقبل ينكشف لما هو من اجل ذاتـــه مثلما ما من اجله ليس بعد ، من حيث ان ما من اجل ذاته يتكون لا موضوعياً من اجل ذاته كأمر ليس بعد في منظور هذا الانكشاف ومن حيث انه يجعل نفسه موجوداً كمشروع لنفسه خارج الحاضر ناحية ما ليس هو بعد،والمستقبل لا يمكن ان يكون بدون هذا الانكشاف . وهذا الانكشاف يقتضي هو نفسه ان ينكشف لذاته ، أي انه يقتضي انكشاف ما هو من اجل ذاته لذاته ، وإلا فإن مجموع : الانكشاف ، والمنكشف ، يقعان في اللاشعور ، اي في ما هو في ذاته . وهكذا فإن فقط الوجود الذي هو منكشف بالنسبة إلى ذاته ، أعني ان وجوده موضوع موضع التساؤل بالنسبة إلى ذاته ، يمكن ان يكون له مستقبل . وبالمقابل فإن مثل هذا

الوجود لا يمكن ان يكون من اجل ذاته إلا في منظور ما ليس بعد ، لأنه يدرك نفسه كعدمٍ ، اي كوجود متمم وجوده على مبعدة من ذاته. على مبعدة ، اعني وراء الوجود . وهكذا فإن كل ما هو من اجل ذاته وراء الوجود هو المستقبل .

فما معنى « وراء » هذه ؟ لإدراكها ينبغي ان نلاحظ ان المستقبل ذو خاصة اساسية تتعلق بما هو من اجل ذاته : انه حضور (مستقبل) في الوجود ؛ وحضور لهذا الذي من أجل ذاته **هذا** ، ولما هو من أجل ذاته الذي هو مستقبله . وحين اقول : سأكون سعيداً ، فان هذا الذي من أجله الحاضر هو الذي سيكون سعيداً ، إنه « التجربة الحية » الحاضرة ، بكل ما كانته وما تجره وراءها . وستكون كحضور في الوجود ، أعني كحضور مستقبل لما هو من اجل ذاته في وجود مقبل معه . حتى أن ما يعطى لي بوصفه معنى ما هو من اجل ذاته الحاضر ، هو عادة الوجود المقبل معاً من حيث انه سينكشف لما هو من اجل ذاته المقبل بوصفه ما سيكون هذا الذي من اجله سيكون حاضراً. لأن ما هو من اجل ذاته شعور موضوعي بالعالم على شكل حضور وليس شعوراً موضوعياً بالذات . وهكذا فان ما ينكشف عادة للشعور هو **العالم المستقبل** ، دون ان يحتاط فيدرك أنه العالم من حيث سيظهر لشعورٍ ، العالم من حيث انه موضوع كمستقبل بواسطة حضور ما هو من أجل ذاته مقبل . وهذا العالم ليس له معنى كمستقبل الا من حيث اني فيه حاضر بوصفي **غيراً سأكونه** ، في وضع مادي ، عاطفي ، اجتماعي ، الخ . ومع ذلك فانه هو الذي في نهاية ما هو من أجل ذاتي الحاضر ووراء الوجود — في — ذاته ، ولهذا نميل إلى تمثيل المستقبل أولاً على انه حالة للعالم وان نظهر فيما بعد على أساس هذا العالم . فاذا كنت شعرت بالكلمات بوصفها مكتوبة ويجب ان تكون مكتوبة . والكلمات وحدها تبدو هي المستقبل الذي ينتظرني . ولكن كونها تظهر لي بوصفها

ينبغي **ان تكتب** يتضمن ان الكتابة كشعور غير موضوعي thétique بالذات هي الإمكان الذي هو أنا . وهكذا فـان المستقبل بوصفه الحضور المقبل لما هو من أجل ذاته في موجود ، يجرّ معه الى المستقبل الوجود – في – ذاته . وهذا الموجود الذي سيكون حاضراً فيه هو معنى ما هو في ذاته حاضر معاً فيما هو من أجل ذاته حاضر ، كما ان المستقبل هو معنى ما هو من اجل ذاته . والمستقبل حضور لموجود مصاحب في المستقبل لأن ما هو من أجل ذاته هو من أجل ذاته مستقبل . ولكن المستقبل ، يصل الى العالم ، بالاستقبال ، أي ان ما هو من أجل ذاته هو معناه بوصفه حضوراً لموجود يتجاوز الوجود . وبواسطة ما هو من أجل ذاته فان ما وراء الوجود ينكشف وعنده عليه ان يكون ما هو . وكما تقول الجملة المشهورة فان عليّ ان « اصبح ما كنته » ، ولكن في عالم قد صـار فعلاً فان عليّ ان اصير ومعنى هذا انني أعطي العالم امكانيات خاصة ابتداءً من الحالة التي أدركها فيه : والحتمية تظهر على أساس المشروع المحدث للمستقبل في نفسي . وهكذا نرى ان المستقبل يتميز من الخيالي ، حيث اكون أيضاً ما لست انا ، وحيث أجد أيضـاً معناي في وجودٍ عليّ ان أكونه ولكن حيث هذا الذي من اجل ذاته الذي علي ان أكونه ينبثق من اساس إعلام العالم ، **الى جانب** عالم الوجود .

ولكن المستقبل ليس فقط حضوراً لما هو من اجل ذاته في وجود يقع وراء الوجود . إنه شيء يترقب ما هو من أجل ذاته الذي هو انـا . وهذا الشيء هو أنا ذاتي : وحين اقول إني **سأكون** سعيداً ، فمن المفهوم ان ذلك هو أناي الحاضر ، وهو يجرّ ماضيه من ورائه هو الذي سيكون سعيداً . وهكذا فإن المستقبل هو أنا من حيث أني أترقب نفسي كحضورٍ في وجـود وراء الوجود . إني ألقي بنفسي صوبَ المستقبل كي أعوضَ فيه على ما ينقصني ، أعني ما يجعل الإلحاق التركيبي بحاضري من نفسي من أنا . وهكذا فإن ما ينبغي على مـا هو من اجل ذاته ان يكونـه

بوصفه حضوراً في الوجود وراء الوجود فانه هو إمكانه الخاص . والمستقبل هو النقطة المثالية التي فيها الضغط المفاجيء اللامتناهي فواقعيته (الماضي)، ولما هو من أجل ذاته (الحـــاضر) وإمكانه (المستقبل) تبرز **الذات** كوجود في ذاته لما هو من اجل ذاته . ومشروع ما هو من أجل ذاته صوب المستقبل الذي هو هو مشروع في ذاته . وبهذا المعنى فان على ما هو من أجل ذاته ان يكون مستقبل نفسه لأنه لا يمكن ان يكون الأساس لما هو إلا أمام ذاته ووراء ذاته : إن من طبيعة مـا هو من أجل ذاته ان يكون « خواء مستقبلاً دائماً » . ومن هنـا فإنه لن يكون أبداً قد صار ، في الحاضر ، ما عليه ان يكونه ، في المستقبل . وكل مستقبل ما هو من — أجل— ذاته الحاضر يسقط في الماضي كمستقبل مع هذا الذي من أجل ذاته هو نفسه . إنه سيكون مستقبلاً ماضياً لنوع مـــا هو من أجل ذاته او مستقبلاً مسبّقاً . وهذا المستقبل لا **يتحقق** . ومـــا يتحقق هو من أجل ذاته يعينه المستقبل ويتكون في ارتباط مع هذا المستقبل . فمثلاً موقفي النهائي على ملعب التنس قد حدد، من أساس المستقبل ، كل مواقفي الوسطى ثم لحقه موقف نهـــائي مماثل لما كان في المستقبل كمعنى لحركاتي . ولكن هذا « الإلحاق » مثالي خالص ، ولا يتم في الواقع : فإن المستقبل لا يسمح باللحاق به ، إنـــه ينزلق إلى المـاضي كمستقبل قديم ، وما هو من أجل ذاته الحاضر ينكشف في كل واقعيته، كأساس لعدمه هو وكنقص لمستقبل جديد . ومن هنـــا هـذا الانخداع الانطولوجي الذي ينتظر ما هو من أجل ذاته في كل فتحة في المستقبل: « كم كانت الجمهورية رائعة في عصر الامبراطورية ! » وحتى لو كان حاضري مماثلاً تماماً من حيث المحتوى للمستقبل الذي ألقيت بنفسي فيه وراء الوجود ، فليس هذا الحاضر الذي القيت بنفسي ناحيـــته ، لأني القيت بنفسي ناحية المستقبل من حيث هو مستقبل ، أعني من حيث هو نقطة التحاق بوجودي ، من حيث هو مكان انبثاق الذات .

والآن فنحن أقدر على سؤال المستقبل عن وجوده ، لأن هذا المستقبل الذي عليّ ان أكونه هو فقط **امكان** حضوري في الوجود وراء الوجود. وبهذا المعنى يتعارض المستقبل مع الماضي تعارضاً تاماً . ذلك ان الماضي هو الوجود الذي هو انا خارج الأنا ، ولكنه الوجود الذي هو انا دون إمكان الا اكونه . وهذا ما سميناه : ان يكون المرء ماضيه **وراء** ذاته . اما المستقبل الذي عليّ ان أكونه ، فإنه في وجوده بحيث استطيع فقط ان أكونه : لأن حريتي تعترض وجوده من اسفل . ومعنى هـــذا ان المستقبل يؤلف معنى ما من أجل ذاته الحاضر الخاص بي ، انه مشروع إمكانه ، ولكنه لا يحدد مقدماً ما من اجل ذاته المقبل الخاص بي ، لأن ما هو من اجل ذاته يترك دائماً في هذا الالتزام المعدم بأن يكون أساس عدمه . والمستقبل لا يفعل غير انه يخطط مقدماً الاطار الذي فيه ما هو من اجل ذاته يصبح وجوداً كفرار محدث للحاضر عن الوجود صوب مستقبل آخر . انه ما سأكونه لو لم اكن حراً وما لا استطيع ان اضطر الى أن اكونـــه الا لأني حرّ . وفي نفس الوقت يظهر في الأفق ليعلن لي ما انا هو ابتداءً مما سأكونه (« ماذا تعمل ؟ » « اني اقوم بمسمرة هذه السجادة ، بأخذ هذه اللوحة من على الحائط ») ، وبطبيعة كونه مستقبلاً حاضراً — من اجل — ذاته فـــانه يتجرد من سلاحه لأن ما هو من أجل ذاته الذي سيكون ، سيكون على نحو تحديد نفسه في الوجود ، وان المستقبل ، وقـــد صار مستقبلاً ماضياً بوصفه صورة اجمالية مسبّقة لهذا الذي من اجل ذاته ، فانه لا يمكنه الا ان يراوده من حيث هو ماضي وجود لمـــا يجعل نفسه . وبالجملة ، فانني مستقبلي في المنظور الدائم لإمكان الا اكون . ومن هنا كان ذلك القلق الذي أتينا على وصفه ، والناشيء عن كوني لست ذلك المستقبل الذي عليّ ان اكونه ويعطي المعنى لحاضري : ذلك اني كائن معناه مشكل دائماً . وعبثاً يود ما هو من اجل ذاته ان يتسلسل مع امكانه ، بوصفه

الوجود الذي هو خارج ذاته ، وهو من المؤكد خارج ذاته : وما هو من أجل ذاته لا يمكن ابداً ان يكون مستقبله الا على نحو احتمالي مشكل، لأنه مفصول عنه بعدم هو هو : وبالجملة فإنه حر ، وحريته هي حدّ نفسها . وان يكون حراً معناه ان يقدّر عليه انه حرّ être libre c'est être condamné à être libre . وهكذا نجـــد ان المستقبل ليس له وجود من حيث هو مستقبل . انه ليس في ذاته ، وهو ايضاً ليس على نحو وجود ما هو من اجل ذاته لأنه معنى ما هو من أجل ذاته . ان المستقبل ليس بشيء ، إنه **يصير ممكناً** se possibilise . والمستقبل هو التصيير ممكناً المستمر للممكنات بمثابة معنى ما هو من أجل ذاته الحاضر، من حيث ان هذا المعنى احتمالي ، ويندّ تماماً — بوصفه كذلك — على ما هو من أجل ذاته الحاضر .

والمستقبل ، موضوعاً هكذا ، لا يناظر سلسلة متجانسة ومرتبة زمنياً مؤلفة من آنات ستأتي . صحيح ان ثمّ ترتيباً بين ممكناتي . ولكن هذا الترتيب لا يناظر نظام الزمانية الكلية كما تتقرر عـــلى اسس الزمانية الأصلية . اني لامتناهٍ من الممكنات ، لأن معنى ما هو من أجل ذاته مركب ولا يمكن حصره في عبارة . لكن مثل هذا الامكان اكثر تحديداً لمعنى ما هو من أجل ذاته الحاضر من ذلك الآخر الذي هو أقرب في الزمان الكلي . فمثلاً انا إمكان ، وهذا الامكان هو ان ارى في الساعة الثانية صديقاً لم أره منذ عامين . ولكن الممكنات الأقرب — امكان ان أذهب في تاكسي ، او بالاوتوبيس ، او المترو ، او على أقدامي — تظل الآن غير محددة . فأنا لست واحداً من هذه الممكنات . ولهـــذا توجد خروق في سلسلة ممكناتي . وهذه الخروق ستملأ ، في ترتيب المعرفة ، بتأليف زماني متجانس ليس فيـــه مناقص — في نظام الفعل بالارادة ، أي بالاختيار العقلي والموضوعي thématisant ، وفقـــاً

لممكناتي ، الممكنات التي ليست كافية والتي لن تكون أبداً ممكناتي ، وسأحققها على نحو عدم الاكتراث التام من اجل اللحاق بالممكن الذي هو أنا .

٢

انطولوجية الزمانية

أ ــ الزمانية السكونية (الاستاتيكية)

إن وضعنا الظاهرياتي لأحوال الزمان الثلاثة ينبغي ان يمكننا من تناول الزمانية بوصفها البنية الشمولية التي تنظم في داخلها البنيات الأحوالية الثانوية . بيد ان هذه الدراسة الجديدة ينبغي ان تتم من وجهتي نظر مختلفتين .

إن الزمانية ينظر اليها غالباً على انها أمر لا يقبل التعريف . وكل إنسان يقرّ على ذلك انها قبل كل شيء هي توالٍ . والتوالي بدوره يمكن أن يعرّف بأنه نظام مبدؤه المرتب هو اضافة القَبل والبعد . والكثْرة المرتبة وفقاً للقَبل والبَعْد هي الكثْرة الزمانية . لهذا يخلق بنا باديء ذي بدء ان ننظر في تركيب القبل والبعد ومقتضياتهما . وهذا هو ما سنطلق عليه اسم الاستاتيكا الزمانية ، لأن فكرتي القبل والبعد يمكن ان ينظر اليها من ناحية الترتيب فقط مستقلاً عن التغير بالمعنى الحقيقي . ولكن الزمان ليس فقط ترتيباً ثابتاً من أجل كثْرة محددة : فملاحظة الزمانية تشاهد واقعة التوالي ، أعني واقعة أن هذا البَعْد **يصبح** قبلاً ، وان الحاضر **يصبح** ماضياً والمستقبل يصبح مستقبلاً سابقاً . وهذا ما يخلق بنا

الفحص عنه في المقام الثاني تحت اسم **الديناميكا** الزمانية . ولا شك انه يجب علينا ان نبحث في الديناميكا الزمانية عن سرّ التكوين الاستاتيكي للزمان . لكن الأفضل ان نقسم الصعوبات . وبمعنى من المعاني يمكن ان نقول ان الاستاتيكا الزمانية يمكن ان ينظر فيها على حدة بوصفها بنية صورية للزمانية — وهو مـا يسميه كنت باسم « ترتيب » (نظام) الزمان — وان الديناميكا تناظر السيلان المادي ، او ، عـلى حد تعبير كنت ، مجرى الزمان . فمن المفيد اذن ان ننظر في هذا الترتيب وهذا المجرى الواحد بعد الآخر .

والترتيب « قبل — بعد » يعرّف أولاً بواسطة عدم قابلية الاعادة أو العكس . فالسلسلة تكون متوالية اذا لم يكن من الممكن ان تنظر في الحدود إلا واحداً بعد واحد وفي اتجاه واحد . ولكن شاء البعض بأن يرى في القبل والبعد — لأن حدود السلسلة تنكشف واحـداً بعد واحد وأن كل واحد منها يستبعد الباقي — أشكالاً للانفصال . والحق ان الزمان هو الذي يفصلني مثلاً ، عن تحقيق رغباتي . فإذا كنت مضطراً إلى انتظار هذا التحقيق ، فذلك لأنه يقع **بعد** حوادث اخرى . وبدون توالي البَعْدات (جمع : بَعْد) ، أصير **حالا** ما أريد أن أكونه ، ولن يكون ثمّ مسافة بين الأنا والأنا ، لا انفصال بين الفعل والحلم . وفي توكيد هذه الخاصية للفصل التي للزمـان ألحّ القصاص والشعراء ، كما ألحّوا عـلى فكرة مجاورة تنبثق عن الديناميكا الزمانية : وهي ان كل « الآن » مقدر عليه أن يصبح « قديماً » . ان الزمان يقرض ويحفر ، ويفصل ، ويهرب . ومن حيث هو يَفْصِل — بفصله الانسان عن عنائه أو عن موضوع عنائه — فإنه يَشْفي .

« دع الزمان يفعل فعله » هكذا يقول الملك لدون رودريج . وبالجملة فقد لفت الانتباه دائمـاً ضرورة ان يتشتت كل موجود تشتتاً لامتناهياً مؤلفاً من بَعْدات تتوالى . وحتى الثوابت ، وحتى هـذه المنضدة التي

تظل ثابتة بينما أنا أتغير ، يجب ان تنشر وجودها وتكسره في التشتت الزماني . ان الزمان يفصلني عن نفسي ، عما كنته ، عما أريد أن أكونه ، عما أريد أن أفعله ، عن الأشياء والأغيار . والزمان هو الذي يُختار من أجل القياس العملي للمسافة : إننا نبعد نصف ساعة عن هذه المدينة ، وساعة عن تلك الاخرى ، وهذا العمل في حاجة الى ثلاثة أيام لانجازه ، الخ . وينتج عن هذه المقدمات أن الرؤية الزمانية للعالم وللانسان ستتداعى الى تناثر من القبل والبعد . ووحدة هذا التناثر ، الذرة الزمانية ، هي الآن instant ، ومكانه قبل آنات مجددة وبعد آنات اخرى ، دون قبل ولا بعد في داخل شكله الخاص . إن الآن لا يقبل القسمة وليس بزماني ، لأن الزمانية توال ، ولكن العالم يتداعى الى تراب لامتناه من الآنات ، وقد رأى ديكارت مشكلة في معرفة كيف يمكن أن يكون ثمّ انتقال من آن الى آن آخر : لأن الآنات موضوعة بعضها الى جوار بعض ، أي أنه لا يفصلها شيء ومع ذلك فلا اتصال بينها . كذلك يتساءل بروست Proust كيف يمكن أناه أن ينتقل من آن إلى آخر ، وكيف يجد ، مثلاً ، بعد ليلة من النوم ، أناه بالأمس بدلاً من أي أنا آخر ، واكثر من هذا نجد ان التجريبيين بعد أن أنكروا استمرار الأنا حاولوا عبثاً تقرير شبه وحدة أفقية خلال آنات الحياة النفسية . وهكذا فحين ننظر في القوة المحللة للزمانية ، فمن الواجب ان نعترف بأن كون الانسان وجد في لحظة معيّنة لا يؤلف الحق في الوجود في اللحظة التالية ، ولا رهن أو اختيار يتعلق بالمستقبل . والمشكلة هي إذن في تفسير ان ثمّ عالماً ، أي تغيرات مرتبطة وثباتات في الزمان .
ومع ذلك فان الزمانية ليست فقط ولا في المقام الأول انفصالاً . ويكفي لادراك ذلك أن نفحص بعناية عن معنى القبل والبعد . ولنقل إن ا **بعد** ب . وقد قررنا علاقة صريحة للترتيب بين ا ، ب ، وهذا يفترض إذن اتحادهما في داخل هذا الترتيب نفسه . ولو لم يوجد بين ا ، ب

من رابطة غير هذه ، فإنها مع ذلك تكفي لتأمين ارتباطها ، لأنها تمكن الفكر من الذهاب من الواحد إلى الآخر وتوحيدهما في حكم توال . فاذا كان الزمان فصلاً ، فإنه على الأقل فصل من نوع خاص: قسمةً توحد. ولكن قد يقال : ليكن هذا ، ولكن هذه العلاقة الموحِّدة هي في المقام الأول علاقة خارجية . ولما أراد الترابطيون تقرير ان انطباعات العقل لا تتماسك بعضها مع بعض إلا بروابط خارجية صدفة ، ردوا كل العلاقات الترابطية إلى علاقة قبل – بعد منظوراً اليها من حيث هي مجرد اقتران .

ولكن كنت ، ألم يبين أنه لا بد من وحدة التجربة ، وبالتالي ، لتوحيد المتنوع الزماني ، من أجل أن يتيسر تصور أدنى علاقة ارتباط تجريبي ؟ فلننظر في النظرية الترابطية . إنها مصحوبة بتصور واحدي للوجود من حيث أنه هو الوجود – في – ذاته دائماً وفي كل مكان . وكل انطباع عقلي هو في ذاته ما هو ، وينعزل في ملائه الحاضر ، ولا ينطوي على أي أثر للمستقبل ولا على أي نقص . وهيوم ، حين ألقى بتحدّيه المشهور ، اهتم بتقرير هذا القانون الذي ادعى أنه استنبطه من التجربة : يمكن فحص انطباع قوي أو ضعيف ، ولكن لن نجد أبداً فيه غير ما هو ، حتى أن كل ارتباط بين مقدّم وتال (نتيجة) ، مهما يكن ثابتاً ، فإنه يظل غير مفهوم . فلنفترض إذن محتوى زمانياً ا موجوداً بوصفه وجوداً في ذاته ومحتوى زمانياً ب ، متأخراً عن الأول ويوجد بنفس الطريقة ، أي بانتساب الهوية إلى الذات . فينبغي أن نلاحظ أولاً أن هذه الهوية مع الذات تلزمها بالوجود كل منها بدون انفصال عن الذات ، حتى لو كان انفصالاً زمانياً ، أي إذن في السرمدية أو الآن ، وكلاهما أمرٌ واحد لأن الآن ، لما كان لا يحدد باطنياً بالرابطة قبل – بعد ، فهو لازماني . فنتساءل في هذه الأحوال كيف تكون الحالة ا سابقة على الحالة ب . ولا يفيد في شيء أن نجيب

قائلين إن الأحوال ليست هي السابقة أو اللاحقة ، بـل **الآنات** التي تحتويها : لأن **الآنــات** هي في **ذاتها** بحسب الفرض ، مثل الأحوال . وأسبقية ا على ب تفترض في طبيعة ا (آن أو حالة) عدم كمال يشير بناحية ب . فإذا كانت ا سابقة على ب ، فإنه في ب يمكن ا أن يتلقى هذا التحديد . وإلاّ فإنه لا انبثاق ب ولا اعدامها ، وهي منعزلة في آنها ، بقادر على أن يعزو إلى ا منعزلة في آنها أية صفة خاصة . وبالجملة فإنه إذا كان على ا أن تكون سابقة على ب ، فإنه يجب أن تكون في وجودها نفسه في ب كمستقبل لذاتها . وبالعكس ب إذا كان يجب أن تكون لاحقة على ا ، فإنها يجب ان تجرّ وراءها في ا التي ستمنحها معنى التأخر . فإذا سلمنا قبلياً لـ ا و لـ ب بالوجود ، فمن المستحيل تقرير أية علاقة توالٍ بينهما . وهذه الرابطة ستكون علاقــة خارجية محضة ، وبهذا الوصف ينبغي الاقرار بأنها تظلّ في الهواء ، محرومة من الأساس ، دون أن يكون في وسعها أن تعضّ على ا ولا على ب ، في نوعٍ من العدم اللازماني .

بقي إمكان أن هذه العلاقة قبل — بعد لا يمكن أن توجد إلاّ بالنسبة إلى شاهد يقررها . ولكن إذا أمكن هــذا الشاهد أن يكون في وقت واحد في ا ؟ ب فذلك لأنه هو نفسه زمــاني ، وتنشأ المشكلة من جديدٍ بالنسبة اليه . أو يمكنه ، على العكس ، أن يتجاوز الزمان بموهبة الوجود في كل مكان الزماني وهذا يكافيء اللازمانية . وهذا الحل هو الذي استقر عليه كل من ديكارت وكنت : فعندهما ان الوحدة الزمانية التي في حضنها العلاقة التركيبية قبل — بعد تنكشف تُمْنَح لكثرة الآنات بواسطة موجود يندّ هو نفسه عن الزمانية . وكلاهما يبدأ من افتراض أن الزمان شكل من القسمة وينحل هو نفسه إلى كثرة محضة . ولمـا كانت وحدة الزمان لا يمكن أن يقدمها الزمان نفسه فإنهما يحملانها موجوداً خارج الزمان : هو الله وخلقه المستمر عند ديكارت ، وأنا أفكر وأشكاله

الخاصة بالوحدة التركيبية عند كنت . إلاّ أن الزمــان عند ديكارت يتوحد بمضمونه المــادي الذي يبقى في الوجود بفضل خلق من العدم مستمر ، وعند كنت نجد العكس أعني أن تصورات الذهن المحض إنما تنطبق على شكل الزمان . وعلى كل حال فإنه كائن لازماني (الله أو أنا أفكر) هو المكلّف بتزويد لازمانيات (الآنات) بالزمانية. هنالك تصبح الزمانية مجرد علاقة خارجية مجردة بين جواهر لازمانية ، ويراد إعادة تشييدها كلها بمواد بمعزل عن الزمان . ومن البيّن أن مثل هذه الاستعادة المصنوعة أولاً ضد الزمان لا يمكن ان تفضي فيما بعد إلى ما هو زماني . فأما أن نُزَمِّن ضمنياً ونخبث ما ليس بزماني ، أو إذا احتفظنا للازماني بلازمانيته ، فــإن الزمان يصبح مجرد وهم إنساني ، وحُلم . فــإذا كان الزمان حقيقياً فينبغي ان ينتظر الله « حتى يذوب السكر » ، ولا بد أن يكون هناك في المستقبل وبالأمس في الماضي من أجل إحداث ارتباط اللحظات ، لأن من الضروري أن يذهب لأخذها حيث هي . وهكذا فإن لازمانيته الزائفة تخفي تصورات أخرى ، تصور اللانهائية الزمانية والوجود في كل مكان الزماني . ولكن هذين لا يمكن أن يكون لهما معنى إلا من أجل شكل تركيبي لانتزاع الذات لا يناسب أبداً الوجودَ في ذاته . ولكن إذا اسندنا مثلاً علم الله الكلي إلى كونه خارج الزمان ، فإنه لن يكون في حاجة حينئذ إلى الانتظار حتى يذوب السكر ، من أجل أن يرى أنه سيذوب . وعــلى هذا فإن ضرورة الانتظار ، وتبعاً لذلك الزمانية ، لا يمكن ان يمثلا غير وهم ناشيء عن التناهي الانساني ، والترتيب الزمني ليس شيئاً غير الادراك المشوّش لنظام (ترتيب) منطقي سرمدي . وهذه الحجة يمكن أن تنطبق ، بغير أدنى تغيير ، على « أنا أفكر » الكنتية . ولا يجدى فتيلا الاعتراض بــأن الزمان ، عند كنت ، له وحدة بوصفه كذلك ، لأنه ينبثق ، كشكل قبلي ، مما هو لازماني ، لأن الأمر لا يتعلق بتفسير الوحدة الكلية لانبثاقه

بقدر ما يتعلق بالروابط بين الزمانية التي للمتقدم والمتأخر. فهل نتحدث عن زمانية ممكنة جعلها التوحيد تنتقل إلى الفعل ؟ ولكن هذا التوالي الممكن اقل قابلية للفهم من التوالي الحقيقي الذي تحدثنا عنه منذ قليل. ما هو التوالي الذي ينتظر التوحيد كيما يصبح تواليا ؟ إلى أي شيء وإلى مَنْ ينتسب ؟ ومع ذلك فإنه إن لم يكن مُعطى في مكان ما ، فأنّى للازماني ان يكون في وسعه ان يفرز التوالي دون ان يفقد فيه كل لازمانية ، بل كيف له ان يصدر عنه دون ان يكسره ؟ ومن ناحية اخرى فان فكرة التوحيد نفسها هي هنا غير مفهومة تماماً. لقد افترضنا أمرين في ذاتيهما منعزلين في مكانهما وتاريخهما. فكيف يمكن ان نوحّد بينهما ؟ هل يتعلق الأمر بتوحيد **فعلي واقعي** ؟ في هذه الحالة إما اننا نتلاعب بالألفاظ – والتوحيد لن يعضّ على امرين في ذاتيهما منعزلين في هويتهما وتمامهما النسبية – وإما لا بد من تكوين وحدة من نمط جديد، هي الوحدة المتخارجة : فكل حالة ستكون خارج ذاتها ، هناك ، من اجل ان تكون **قبل** او **بعد** الاخرى . ولكن لا بد من تحطيم وجودهما، وفلك تضاغطهما ، وبالجملة لا بد من تزمينهما وليس فقط تقريبهما . لكن كيف يمكن الوحدة اللازمانية لأنا افكر ، بوصفها ملكة التفكير ، ان تكون قادرة على إحداث هذا الفلك لتضاغط الوجود ؟ هل نقول ان التوحيد **ممكن** ، أي اننا اسقطنا ، وراء الانطباعات ، نمطاً من الوحدة شبيهة بالنوئيما الهسرلية ؟ لكن كيف يمكن اللازماني الذي عليه ان يوحد لازمانيات ، ان يتصور اتحاداً من نوع التوالي ؟ واذا كان – كما هو الواجب – **وجود** الزمان هو **ان يكون مُدْرَكاً** ، فكيف يتكون « ان تكون الأشياء مُدَركة » : وبالجملة فكيف يمكن الوجود ذا البنية التي بمعزل عن الزمان ان يدرك على انها زمانية(او يقصدها على هذا المقصد) اموراً في ذاتها منعزلة في لازمانيتها ؟ وهكذا فإن الزمانية ، من حيث هي في وقت واحد شكل للفصل وشكل للتأليف ، فإنها لا تشتق من

لازماني ولا تُفرض من الخارج على لازمانيات .

وليبنتس ، ردّاً لفعل ديكارت ، وبرجسون ، ردّاً لفعل كنت ، لم يشآ أن يريا في الزمانية غير رابطة محايثة وتماسك . وليبنتس ينظر في مشكلة الانتقال من آن إلى آخر وحلّها بالقول بالخلق المتواصل ، على أنها مشكلة زائفة وأن حلها لا فائدة فيه : وعنده أن ديكارت قد أغفل اتصال الزمان . فبتوكيد اتصال الزمان نمتنع من النظر الى الزمان على أنه مؤلف من آنات ، وإذا لم يوجد بعد آن ، فليس ثم علاقة قبل — بعد بين الآنات . والزمان اتصال واسع في الجريان ، لا يمكن أن تعين له عناصر أولى توجد في ذاتها .

ومعنى هذا أن ننسى أن قبل — بعد هو ايضاً شكلٌ يفصل . فاذا كان الزمان اتصالاً مُعطى مع ميل الى الفصلي غير منكر ، فيمكن أن نضع على شكلٍ آخر مسألة ديكارت : من أين اتت قــوة التماسك الخـــاصّة بالاتصال ؟ لا شك في أنه ليس ثمّ عناصر أولى متلاصقة في المتصل . ولكن ذلك لأنه اولاً توحيد . فلأني أجرّ الخط المستقيم ، كما يقول كنت ، فإن الخط المستقيم ، متحققاً في وحدة فعل واحد ، هو شيء آخر غير سلسلة من النقط غير متناهية . من ذا الذي يجر الزمان إذن ؟ إن هذا الاتصال حقيقة واقعية ينبغي تفسيرها .

إنه لا يمكن أن يكون حلاً . ولنتذكر تعريف بوانكاريه المشهور : قال : إن السلسلة ا ب حـ متصلة إذا استطعنا أن نكتب : ا = ب ، ب = حـ ، $\frac{ا}{حـ}$. وهذا التعريف ممتاز من حيث أنه يجعلنا ندرك نمطاً من الوجود هو ما ليس هو ، وليس هو ما هو : بفضل بديهية تقول ا = حـ ؛ وبفضل الاتصال نفسه $\frac{ا}{حـ}$. وهكذا فإن ا تكافىء ولا تكافىء حـ،و ب وهي تساوي ا وتساوي حـ تختلف عن نفسها من حيث أن ا ليست

مساوية لـ حـ.ولكن هذا التعريف البارع يظل مجرد تلاعب عقلي طالما كنا ننظر فيه من ناحيةما هو في ذاته. وإذا كان يقدم لنا نمطاً من الوجود هو في نفس الوقت يكون ولا يكون، فإنه لا يقدم لنا المبادىء ولا الاساس. بل يظل كل شيء ينتظر الانجاز. وفي دراسة الزمانية، بوجه خاص، يمكن ان نتصور الخدمة التي يمكن أن يؤديها الاتصال، وذلك بأن يولج بين الآن ا والآن حـ، مهما يكن اقترابهما، وسطاً هو ب، بحيث يكون، وفقاً للصيغة ا = ب، ب = حـ، ا/حـ، في وقت واحد غير متميّز من ا وغير متميّز من حـ وهما متميزان تماماً الواحد من الآخر. إنه هو الذي يحقق الرابطة قبل ¯ بعد، وهو الذي سيكون قبل نفسه، من حيث أنه غير قابل للتميز من ا ومن حـ. فليكن. لكن الموجود كيف يمكن أن يوجد؟ ومن أين تأتي طبيعته المتخارجة؟ وكيف لا يتم هذا الشق الذي يرتسم فيه، وكيف لا ينفجر الى حدين أحدهما يذوب عند ا والآخر عند حـ وكيف لا نشاهد ان ثمّ مشكلة لوحدتهما؟ ربما كان الفحص الاعمق عن ظروف إمكانيات هذا الوجود مفيداً لنا في أن نعلم أن ما هو من أجل ذاته يمكن أن يوجد هكذا في الوحدة المتخارجة للذات. ولكن هذا الفحص لم يحاوله احد، والتماسك الزماني عند ليبنتس يحجب التماسك بواسطة المحايثة المطلقة لما هو منطقي، أي الهوية. لكن إذا كان الترتيب الزماني متصلاً فإنه لا يمكن أن يرمز مع الترتيب الخاص بالهوية لأن المتصل لا يتفق مع ما هو في هُويّة.

كذلك برجسون، يبدو أنه — بقوله بالمدة التي هي تنظيم نغمي وكثرة تداخل — لم يدرك أن تنظيم الكثرة يفترض فعلاً منظماً. وهو على حق ضد ديكارت، حين يقضي على **الآن**؛ لكن كَنت على حق ضد برجسون حين أكد أنه ليس ثمّ تركيب مُعطى. وهذا الماضي البرجسوني، الذي يلتصق بالحاضر وينفذ فيه، ليس إلا صورة بلاغية.

والدليل على ذلك ما لاقاه برجسون من صعوبات في نظريته في الذاكرة. لأنه إذا كان الماضى ، كما أكّد هو ، هو ما لا يفعل ، فإن الماضي لا يمكن إلا ان يظل في المؤخرة ، ولن يعود ابداً لينفذ في الحاضر على هيئة ذكرى ، اللهم إلا إذا تولى كائنٌ حاضرٌ مهمة الوجود خارجاً عن الماضي . ولا شك عند برجسون أن الذي يبقى هو نفس الكائن الواحد. بيد ان هذا يجعلنا نشعر بالحاجة إلى إيضاحات وجودية ، لأننا لا نعرف هل الوجود هو الذي يبقى dure ، او المدة durée هي الوجـــود . فإذا كانت المدة durée هي الوجود ، فينبغي ان نعرف ما هو التّركيب الانطولوجي للمدّة ؛ أما إذا كان الوجود هو الذي يبقى dure ، فينبغي ان نعرف ما الذي يمكنه من البقاء في وجوده .

ماذا عسانا ان نستخلص من هذه المناقشة ؟ أولاً أن الزمانية قـــوة تحدث التحلّل ، لكن في داخل فعلٍ موحـَّد . إنها ليست كثْرة فعلية — لا تقبل فيما بعـد أية وحدة ، وبالتالي لا توجد ككثْرة — بقدر ما هي شبه كثْرة ، وصورة إجمالية للانفصال في داخل الوحـــدة . وينبغي ألا نحاول أن ننظر في كل ناحية من هاتين الناحيتين على حـــدة : فنضع أولاً الوحدة الزمانية ، وبهذا نكون في خطر ألا نفهم بعـــدُ شيئاً في التوالي غير القابل للانعكاس **كاتجاه** لهذه الوحدة ؛ بل ننظر في التوالي المفكّك بوصفه الخاصية الاصلية للزمـــان ، وبهذا نكون في خطر ألا نستطيع بعد أن نفهم أن ثمّ زماناً . فإذا لم يكن هناك أية اولويـــة للوحدة على الكثْرة ولا للكثْرة على الوحدة ، فينبغي أن نتصور الزمـانية على أنها وحدة تتعدّد ، أعني أن الزمانية لا يمكن ان تكون غير رابطة وجودٍ في داخل الموجود نفسه . ولا نستطيع أن نتصوره على أنه حـاوٍ contenant وجوده مُعطى ، وإلا لكان معنى ذلك التخلي نهائياً عـــن فهم كيف أن هذا الوجود في ذاته يمكن أن يتجزّأ الى كثْرة ،او كيف ان ما هو في ذاته الخاص بالحاويات التي في الدرجة الدنيا او الآنات —

يمكن أن يجتمع في وحدة زمانٍ **ما** . إن الزمانية **ليست تكون** . وفقط الموجود الذي له بنية وجود من نوع خاص هو الذي يمكن ان يكون زمانياً في وحدة وجوده . والقَبل والبَعد لا يُعقلان ، كما رأينا ، إلا بوصفهما رابطة باطنة . وهناك في البَعد يتحدد القَبل بوصفه قبلاً ، وبالعكس . وبالجملة فإن القبل لا يُعقل إلا إذا كان الوجود امام نفسه أعني ان الزمانية لا يمكن ان تدلّ إلاّ على حال وجود كائنٍ هو نفسه خارج ذاته . والزمانية ينبغي ان يكون لها طابع الهوهوية ipséité . ولأن الذات ذات هناك في خارج الذات في وجودها ، فإنها يمكن ان تكون قبل او بعد ، ويمكن بوجهٍ عام ان يكون ثمّ قبل وبعد . وليس هناك زمانية إلاّ كبنية باطنة فيما هو من اجل ذاته . لا لأن ما هو من اجل ذاته ذو اسبقية انطولوجية على الزمانية ، بل الزمانية هي وجود ما هو من — اجل — ذاته ، من حيث ان عليه ان يكون كذلك على سبيل التخارج . والزمانية ليست تكون ، ولكنّ ما هو من — اجل — ذاته يتزمّن وهو يوجد .

وفي مقابل ذلك فإن دراستنا الظاهراتية للماضي والحاضر والمستقبل مكنتنا من بيان ان ما هو من — أجل — ذاته لا يمكن ان يكون ، اللهم إلا على شكل زمان .

وما هو من أجل ذاته، منبثقاً في الوجود كإعدام لما هو في — ذاته، يتألف في نفس الوقت بكل الأبعاد الممكنة للإعدام . ومن أية ناحية نظرنا فيه وجدنا أنه الوجود الذي لا يمسك ذاته إلا بخيط ، او — على نحو أدق — هو الوجود الذي ، مع كونه ، يُوجد كلّ الأبعاد الممكنة لإعدامه . وفي العالم القديم كان يطلق على التماسك العميق بين أبناء الشعب اليهودي وتشتتهم اسم التشتت diaspora . وسنتخذ هذه الكلمة للدلالة على حال وجود ما هو من أجل ذاته إنه دياسبوري diasporique . إن الموجود — في — ذاته ليس له غير بُعْد في الوجود واحد ، ولكن

ظهور العدم بوصفه مـــا **قد كان** في قلب الوجود يعقّد البنيـة الوجودية بإظهار السراب الأنطولوجي للذات . وسنرى فيما بعد ان التأمل، والعلو، والوجود — في — العالم ، والوجود — من — أجل — الغير تمثل عـدة أبعاد للإعدام ، او إذا شئنا عدة علاقات أصيلة للوجود مع ذاته . وهكذا نجد ان العدم يُدخل شبه الكثرة في حضن الوجود . وشبه الكثرة هـذا هو الأساس في كل الكثرات الداخلة في العـــالم ، لأن الكثرة تفترض وحدة أولية في حِضْنها ترتسم الكثرة . وبهذا المعنى ، فـإنه ليس من الحق ، كما يدعي مايرسون ، ان ثم فضيحة للمختلف وان المسئولية عن هذه الفضيحة تقع على عاتق الواقع . إن ما هو في ذاته ليس مختلفاً ، وليس كثرة ، وحتى يتلقى الكثرة كصفـة مميّزة لوجـــوده — في — وسط — العالم لا بد من انبثاق موجود يكون حاضراً في وقت واحد في كل ما هو في ذاته معزولاً في هويته . إن الكثرة تأتي إلى العالم بواسطة الآنية (الوجود الإنساني) ؛ وشبه الكثرة في حِضْن الوجود — من — أجل — ذاته هو الذي يجعل العدد ينكشف في العالم . لكن ما معنى هذه الأبعاد المتعددة او شبه المتعددة الخاصة بما هو من أجل — ذاته ؟ إنها هي علاقاته المختلفة بوجوده . وحين يكون المرء من هو فقط فإنه ليس ثم غير طريقة واحدة لأن يكون وجوده . لكن منذ اللحظة التي لا يكون فيها بعدُ وجودَه ، فـإن أحوالاً مختلفة للوجود تنبثق في وقت واحـد ، مع كونها ليست كذلك . وما من أجل ذاته ، فيما يتعلق بالتخارجات الأولى extases ، وهي التي تحـدد المعنى الأصلي للإعـــدام وتمثل أقل إعدام — يمكن ويجب في نفس الوقت : ١ — ألا يكون مـــا هو ؛ ٢ — أن يكون ما ليس هو؛ ٣ — في وحدة الإحالة المستمرة ان يكون ما ليس هو وألا يكون ما هو . والأمر يتعلق بالأبعاد الثلاثة المتخارجة، ومعنى التخارج هو المبعدة عن الذات . ومـن المستحيل تصور شعور لا يوجد وفقاً لهذه الأبعاد الثلاثة . وإذا اكتشف الكوجيتو واحداً منها أولاً،

فليس معنى هذا أنه أول ، بل فقط انه ينكشف على نحو أسهل . ولكنه بنفسه وحده «غير قائم بذاته» ، ويدع باقي الأبعاد تظهر . وهنا المسافة ، منظوراً اليها كمسافة إلى الذات ، ليست شيئاً واقعياً ، ولا شيئاً يمكن بوجه عام ان يكون بمثابة في ذاته : إنه فقط اللاشيء ، العدم الذي «قد كان» بوصفه فصلاً . وكل بُعْد هو طريقة لإسقاط الذات عبثاً نحو الذات ، وان يكون ما يكون وراء عدم ، وطريقة مختلفة للوجود على هيئة انحراف للوجود ، وخيبة أمل للوجود على ما هو من أجل ذاته ان يكونها . فلننظر في كل واحد منها على حدة .

في الأول على ما هو — من أجل — ذاته ان يكون وجوده خلف ذاته ، بوصفه ما هو دون ان يكون الأساس فيه . إن وجوده هناك ، ضده ، لكن عدماً يفصله عنه ، هو عدم الواقعية facticité . وما هو من أجل — ذاته بوصفه أساس عدمه — وبهذه المثابة هو ضروري — ينفصل عن إمكانه الأصيل من حيث انه لا يمكنه ان يزيله ولا أن يذوب فيه . إنه لنفسه ولكن على نحو ما لا يمكن تلافيه وما هو مجاني . ووجوده هو من أجله ، ولكنه ليس من اجل هذا الوجود ، لأن هذا التبادل بين الانعكاس — العاكس يزيل الإمكان الاصيل لما هو **كائن** . ولأن ما هو من أجل ذاته يدرك نفسه على شكل الوجود ، فإنه على مبعدة أشبه ما يكون بفعل الانعكاس — العاكس الذي انصهر في ما هو في — ذاته ، وفيه ليس الانعكاس هو الذي يوجد العاكس ، ولا العاكس هو الذي يوجد الانعكاس . وهذا الموجود الذي على ما هو من اجل ذاته ان يكونه يتبدى أنه شيء لا محل بعدُ للعودة إليه ، لأن ما هو من أجل ذاته لا يمكنه أن يؤسسه على نحو الانعكاس — العاكس ، ولكن من حيث أنه يؤسس فقط الارتباط بين هذا الموجود ونفسه . وما هو من أجل ذاته لا يؤسس أبداً وجود هذا الموجود ، ولكن فقط كون هذا الوجود يمكن ان يكون **مُعطى** . فالامر هنا يتعلق بضرورة غير مشروطة : فأيّاً

ما كان ما هو من أجل ذاته الذي ننظر فيه ، فإنه **كائن** بمعنى ما ، إنه كائن إذ يمكن تسميته إذ يمكن ان نحمل عليه بعض صفات أو نسلبها عنه . ولكن من حيث أنه من أجل — ذاته فإنه ليس أبداً ما هو . وما هو هو يكون خلفه ، مثل **المتجاوَز** باستمرار . وهذه الواقعية المتجاوزة هي التي نطلق عليها اسم الماضي . فالماضي إذن بنية ضرورية لما هو من أجل — ذاته ، لأن ما هو من اجل ذاته لا يمكن أن يوجد إلا كتجاوز مُعدم، وهذا التجاوز يتضمن متجاوزاً . فمن المستحيل إذن، في أية لحظة نظرنا فيها ما هو من أجل — ذاته أن ندركه على أنه ما ليس له ماضٍ بعد . وينبغي ألا نعتقد أن ما هو من اجل ذاته يوجد اولاً وينبثق في العالم في الجدّة المطلقة لموجود بلا ماضٍ من اجل أن يؤلف فيما بعد شيئاً فشيئاً : ماضياً . ولكن ايّاً ما كان انبثاق ما هو من اجل ذاته في العالم ، فإنه يأتي الى العالم في وحدة متخارجة لعلاقة مع ماضيه ؛ وليس ثمّ بدء مطلق يصبح ماضياً دون ان يكون له ماضٍ ، ولكن كما ان ما هو من اجل ذاته ، من حيث هو من اجل ذاته، عليه ان يكون ماضي نفسه ، فانه يأتي إلى العالم **مع** ماض . وهذه الملاحظات تمكّن من النظر في مشكلة الميلاد على ضوء جديد إلى حدّ ما . إذ يبدو من الغرابة بمكان ان « يظهر » الشعور في لحظة ما ، وأن يأتي « ليسكن » الجنين ، وبالجملة ان تكون ثمّ لحظة يكون فيها الحيّ الذي في دور التكوين — يكون بدون شعور ، ولحظة ينسجن فيها الشعور بغير ماض . لكن الغرابة تزول إذا تجلّى أنه لا يمكن أن يكون ثم شعور بغير ماضٍ . وليس معنى هذا ، مع ذلك ، أن كل شعور يفترض شعوراً سابقاً متحجراً فيما هو في — ذاته . وهذه العلاقة بين ما هو من أجل — ذاته الحاضر وبين ما هو من أجل ذاته **الصائر** إلى ما هو في ذاته تحجب عنا العلاقة الاولى للمُضِيّ التي هي علاقة ما هو من أجل ذاته إلى ما هو في ذاته الخالص . فإن ما هو من أجل ذاته ينبثق في العالم من حيث أنه إعدام لما هو في — ذاته ، وبهذا الحادث المطلق

يتألف الماضي من حيث هو كذلك بوصفه رابطة اصيلة ومُعْدِمة بين ما هو من — أجل — ذاته وما هو في — ذاته . وما يكونَن أصلاً وجودَ ما هو من اجل ذاته هو هذه العلاقة مع موجود **ليس** شعوراً ، يوجد في الليلة الكاملة للهوية ، وما هو من أجل ذاته ملزم مع ذلك بأن يكون موجوداً ، خارجه ووراءه . ومع هذا الوجود ، الذي لا يمكن أن يرد إليه ما هو من أجل ذاته والذي بالنسبة اليه ما هو من — أجل — ذاته يمثّل جدّة مطلقة ، يشعر ما هو من أجل ذاته بتضامن عميق في الوجود ، يتعيّن بالكلمة «قبل» : إن ما هو في — ذاته هو ما كانه ما هو من اجل ذاته **قبل**. وبهذا المعنى ، يمكن أن نتصور جيّداً أن ماضينا لا يظهر لنا أبداً على أنه محدود بخط واضح — وهو ما سيحدث لو أن الشعور أمكن أن ينبثق في العالم **قبل** أن يكون له ماض — ولكنه على العكس يضيع في اغتماض تدريجي حتى ظلمات لا تزال مع ذلك هي نحن أنفسنا ؛ وتدرك المعنى الانطولوجي لهذا التضامن المزعج مع الجنين ، وهذا تضامن لا نستطيع ان ننكره ولا أن نفهمه . لأن هذا الجنين **كان** هو نفسي أنا ، إنه يمثل الحد الفعلي لذاكرتي ، لا الحد القانوني لماضيّ . إن ثم مشكلة ميتافيزيقية للميلاد ، بالقدر الذي ، أقلق من أجل معرفة كيف ولدتُ من **مثل** هذا الجنين ؛ وهذه المشكلة ربما كانت غير قابلة للحلّ . لكن ليس ثم مشكلة أنطولوجية : فليس علينا أن نسائل أنفسنا لماذا يمكن ان يكون ثمّ ميلاد للشعورات ، لان الشعور لا يمكن أن يظهر لنفسه إلاّ كاعدام لما هو في — ذاته ، أي بوصفه قد **ولِد من قبل** . والميلاد ، بوصفه علاقة وجود متخارجة مع ما هو في — ذاته الذي هو ليس إياه وبوصفه تكويناً قبلياً للمضيّ ، نقول إن الميلاد قانون وجود ما هو من أجل — ذاته . فأن يكون من أجل — ذاته معناه **أن يولد** . ولكن ليس ثم مجال لوضع أسئلة **ميتافيزيقية** خاصة بالوجود — في ذاته يولد منه ما هو من أجل — ذاته ، مثل : كيف يكون ثم مـا هو في — ذاته **قبل** ميلاد

ما هو من أجل ذاته ، وكيف أن ما هو من أجل ذاته يولد من هذا الذي في ذاته أولى من ذاك الآخر ، الخ » . وكل هذه الاسئلة لا تحسب حساباً لكون أنه بما هو من أجل ذاته يمكن الماضي بوجه عام أن يوجد . فإذا كان ثم **قبل** ، فذلك لأن ما هو من أجل ذاته قد انبثق في العالم وابتداءً مما هو من اجل ذاته يمكن تقريره . وبالقدر الذي به ما هو في ذاته حاضر مع ما هو ن أجل ذاته – يظهر عالم بدلاً من انعزالات ما هو في ذاته . وفي هذا العالم من الممكن إحداث تسْمية وأن نقول : هذا الشيء ، ذلك الشيء ، وبهذا المعنى ، فإنه من حيث أن ما هو من أجل ذاته في انبثاقه للوجود يجعل وجود عالم من الحضرات معاً ، فإنه يظهر ايضاً « القبل » الخاص به بوصفه حاضراً مع أمور في ذاتها في العالم ، او ، إذا شئنا ، في حالة للعالم مضت . حتى إنه ، بمعنى ما ، ما هو من اجل – ذاته يظهر انه ولد **من** العالم لأن ما هو في ذاته الذي ولد منه هو في وسط العالم ، كحاضر معا ماضٍ بين حواضر معاً ماضية : فثم انبثاق في العالم وابتداءً من العالم لما هو من أجل ذاته لم يكن قبل وهو وُلد . ولكن بمعنى آخر ما هو – من أجل – ذاته الذي يجعل القبل يوجد بوجه عام ، وفي هذا القبل حواضر معاً متحدة في وحدة عالم ماضٍ بحيث يمكن تسمية الواحد او الآخر منهما بأن نقول : **هذا** الشيء . إنه ليس ثم **اولاً** زمان كلي يظهر فجأةً ما هو من أجل ذاته الذي ليس له بعد ماضٍ . ولكن ابتداءً من **الميلاد** ، بوصفه قانون الوجود الأصلي والقبلي لما هو من أجل ذاته ينكشف عالم مع زمان كلي يمكن ان نعيّن فيه لحظة لم يكن فيها ما هو من أجل ذاته موجوداً بعد ، ولحظة فيها يظهر . إن الميلاد هو انبثاق العلاقة المطلقة للمضيّ بوصفه الوجود المتخارج لما هو – من أجل – ذاته فيما هو في – ذاته . وبالميلاد يظهر ماضي العالم . وسنعود إلى هذه المسألة فيما بعد . ويكفينا هنا ان نسجل ان الشعور او ما هو – من

أجل — ذاته هو وجود ينبثق في الوجود وراء شيء لا يمكن تلافيه هو كذلك ، وان هذا الذي لا يمكن تلافيه ، من حيث انه وراء ما هو — من أجل — ذاته ، في وسط العالم ، هو الماضي . والماضي بوصفه الوجود الذي لا يمكن تلافيه (تداركه) وعلي ان اكونه دون أي إمكان لئلا أكونه ، لا يدخل في وحدة « الانعكاس — العاكس » الخاص بالتجربة الروحية Erlebnis : إنه خارجها . ولكنه مع ذلك ليس مثلما نشعر به ، بالمعنى الذي به ، مثلاً ، الكرسي المدرَك هو ما نشعر به في الإدراك . وفي حالة إدراك الكرسي ، يوجد موضوعة thèse ، أي إدراك وتوكيد للكرسي بوصفه ما هو في ذاته الذي الشعور ليس إياه . وما على الشعور ان يكونه على نحو وجود ما هو من أجل ذاته ، هو ان لا — يكون — كرسيا . لأن كونه — ليس — كرسياً هو ، كما سنرى ، على شكل شعور (بـ) ان — لا — يكون ، أي ظهور ما — لا — يكون ، بالنسبة الى شاهد ليس ثمّ من أجل الشهادة على هذا اللا—وجود . فالسلب إذن صريح ويؤلف الرابطة بين الموضوع المدرَك وما هو من اجل ذاته . وما هو من اجل ذاته ليس شيئاً آخر غير هذا اللاشيء الشفاف الذي هو سلب للشيء المدرَك . ولكن على الرغم من ان الماضي في الخارج ، فان الرابطة ليست هنا من نفس النمط ، لأن ما هو من اجل — ذاته يتبدى على انه الماضي . ومن هنا فانه لا يمكن ان يكون ثم موضوعة thèse للماضي ، لأننا لا نضع إلا ما لسنا نحن أياه . وهكذا فانه في إدراك الموضوع نجد ان ما هو من اجل ذاته يتخذ نفسه على انه ذاته بوصفه ليس الموضوع ، بدلاً من انه ، في الكشف عن الماضي ، ما هو من اجل ذاته يتخذ نفسه بوصفه الماضي ولا ينفصل عنه إلا بكونه بطبعه ما هو من اجل ذاته ، الذي لا يمكن ان يكون شيئاً . وهكذا لا توجد **موضوعة** للماضي ، ومع ذلك فان الماضي ليس محايثاً فيما هو من اجل ذاته . إنه يلاحق ما هو من اجل

ذاته في نفس اللحظة التي فيها ما هو من اجل ذاته يتخذ نفسه بوصفه ليس هذا الشيء الجزئي او ذاك . انه ليس موضوع **نظرة** ما هو من أجل ذاته . فهذه النظرة الشفافة تتوجه ، وراء الشيء ، صوب المستقبل . والماضي من حيث انه الشيء الذي المرء **هو** دون ان يصفه، ومن حيث انه ما يلاحِق دون ان يلاحَظ ، هو وراء ما هو من اجل ذاته ، خارج مجاله الإيضاعي thématique الذي هو امامه بوصفه ما ينيره . إن الماضي « موضوع ضد » ما هو من اجل ذاته ، مأخوذاً من حيث هو ما عليه ان يكونه ، دون ان يكون في الوسع توكيده ولا نفيه ولا إيضاعه thématisé ، ولا امتصاصه . وليس ذلك طبعاً لأن الماضي لا يمكن ان يكون موضوع موضوعة بالنسبة إليّ ، او انه لا يوضع مرات عديدة . ولكن لأنه حينئذ موضوع بحث صريح ، في هذه الحالة فان ما هو من اجل ذاته يؤكد نفسه بوصفه **ليس** ذلك الماضي الذي يضعه . إن الماضي ليس بعدُ في **الخلف** : إنه لا يكفّ عن ان يكون ماضياً ، ولكني أتوقف عن ان أكون كذلك : فعلى النحو الأوّلي كنتُ ماضيّ دون ان اعرفه (لكن ليس بدون ان يكون لديّ شعور عنه) ، وعلى النحو الثانويّ فاني اعرف ماضيّ لكني لست بعدُ إياه . وهنا قد يقال: كيف يتأتى ان يكون لديّ شعور بماضيّ إن لم يكن ذلك على النحو الموضوعي thétique ؟ ومع ذلك فان الماضي هناك ، دائماً ، إنه معنى الموضوع الذي أتأمله والذي رأيته من قبل ، والوجوه الأليفة التي تحيط بي ، إنه بداية هذه الحركة التي تستمر حالياً والتي لا استطيع ان اقول عنها إنها دائرية إن لم أكن انا نفسي في الماضي الشاهد على بدايتها . إنها الأصل والسلم لكل أفعالي ، إنها سُمك العالم المعطى دائماً والذي يمكن من ان اتوجه واجبر نفسي ، إنه نفسي من حيث أحيا كشخص (وثم أيضاً تركيب يأتي من الأنا) ، وبالجملة إنها الرابطة الممكنة المجانية بالعالم وبنفسي من حيث أحيانها دائماً كهجر délaissement شامل .

وعلماء النفس يسمون ذلك : المعرفة savoir . ولكن فضلاً عن انهم بهذا اللفظ نفسه يضيفون عليه طابع علم النفس ، فانهم ايضاً يسلبون انفسهم الوسيلة لتفسيره . لأن المعرفة في كل مكان وهي شرط لكل شيء ، حتى للذاكرة : وبالجملة فإن الذاكرة العقلية تفترض المعرفة ، وما هي المعرفة عندهم ، إذا شئنا ان نفهم من ذلك واقعة جاهزة ، إن لم تكن ذاكرة عقلية ؟ إن هذه المعرفة المرنة ، اللطيفة المدخل ، المتغيرة ، التي تؤلف نسيج كل أفكاري وتتألف من آلاف من الإشارات الحاوية ، ومن آلاف التسميات التي تسطع وراءنا ، بدون صورة ، ولا كلمات ، ولا موضوعة ، هي ماضيّ العيني من حيث انا كنته ، ومن حيث انه عمق — في — المؤخرة لا يمكن تلافيه لكل افكاري وكل مشاعري .

وما هو — من أجل — ذاته ، في بُعده الثاني للإعدام ، يدرك نفسه على أنه نقصٌ ما . إنه هو ذلك النقص ، وهو أيضاً **الناقص** لأن عليه أن يكون ما هو . ان يشرب ، وأن يكون شارباً : معنى هذا ألا ينتهي من الشرب أبداً ، وأن عليه أن يكون شارباً وراء الشارب الذي هو أنا . وحين « أفرغ من الشرب » ، أكون **قد شربتُ** : والمجموع ينزلق إلى الماضي . وانا شارب الآن فإني ذلك الشارب الذي عليّ أن اكونه وانا لست إياه ؛ وكل إشارة لنفسي تندّ عنّي في الماضي إذا كان لا بد لها ان تكون ثقيلة ومليئة ، وإذا كان عليها ان تملك كثافة ما هو في هوية . وإذا بلغتني في الماضي ، فذلك لأنها تمزق هي نفسها فيما ليس بعد ، وتشير إليّ كشمول غير تام ولا يمكن ان يتم . إن هذا الليس بعد تفرضه الحرية المعدِمة الخاصة بما هو من اجل ذاته . إنه ليس فقط لكون — على — مبعدة : إنه ذبول الوجود وهنا ما هو — من اجل — ذاته ، الذي كان سابقاً على نفسه في البُعْد الأول للإعدام ، هو وراء ذاته . امام وخلف ذاته : ولكنه ليس ابداً **ذاته** .

وهذا هو معنى الأمرين المتخارجين : ماضي ومستقبل ، ولهـذا السبب فإن القيمة في ذاتها هي بطبعها السكون في ذاته ، اللازمانية او السرمدية التي ينشدها الإنسان ، ليست لانهائية البقاء ، لانهائية هـذا العدد العابث وراء الذات الذي انا مسئول عنه : بل هي السكون في ذاته ، ولازمانية التطابق المطلق مع الذات .

واخيراً فإنه في البُعْد الثالث ، ما هو من اجل – ذاته المشتت في اللعبة المستمرة – للمنعكس – العاكس ، يندّ عن نفسه في وحدة فِرار واحـد . وهنـا الوجود في كـل مكـان وليس في مكـان : وحيثما شئنا إدراكه والإمساك به فإنه في مواجهتنا ، إنه فرّ . وهـذا الفرار المتواصل في داخل ما هو من اجل ذاته هو **الحضور** في الوجود.

الحاضر ، الماضي ، المستقبل **معاً** ، مشتّتاً وجوده في ثلاثة ابعاد ، وما هو من اجل ذاته من حيث انه يُعدِم نفسه هـو زماني . وليس لأي بُعد من هذه الأبعاد اولوية انطولوجية على الباقي ، ولا واحد منها يمكن ان يوجد دون الاثنين الآخرين . ومع ذلك فيجدر بنا ان نؤكد أهمية التخارج ex-stase الحاضر – **لا** كما فعـل هيدجر في توكيده التخارج المستقبل – لان ما هو – من اجل – ذاته هو ماضيه من حيث أنه كشف لذاته ، وبوصفه ما عليه ان يكون – من أجل – ذاته في تجاوز مُعدِم ، وبوصفه كشفاً لذاته هـو نقص ويلاحقه مستقبله ، أي يلاحقه ما هو لذاته هناك ، على مَبعدة . والحـاضر ليس انطولوجياً « سابقاً » على الماضي والمستقبل ، إنه مشروط بهما بقدر ما هو شرط لهما ، لكنه خواء اللاوجود الذي لا غنى عنه للشكل التأليفي الشامـل للزمانية .

وهكذا نجد أن الزمانية ليست زماناً كلياً يحتوي على كل الموجودات وخصوصاً الآنيات (الموجودات الإنسانية) . وليست كذلك قانوناً للنمو والتطور يفرض نفسه من الخارج على الوجود . وليست الوجود ، بـل

هي التركيب الداخلي للوجود الذي هو إعدام ذاته ، أعني حال الا جود الخاصة بالوجود — من أجل — ذاته . إن الوجود من أجل — ذاته هو الوجود الذي عليه أن يوجَد وجودَه على شكل متشتت diasporique للزمانية .

ب – ديناميكا الزمانية :

أما أن انبثاق ما هو من أجل ذاته يتم بالضرورة وفقاً للأبعاد الثلاثة للزمانية فإن هذا لا يفيدنا شيئاً فيما يتعلق بمشكلة **المدة** الخاصة بديناميكا الزمان . والمشكلة تبدو أولاً مزدوجة : لماذا يتحمل ما هو من أجل ذاته هذا التغير في وجوده الذي يجعله **يصير** ماضياً ؟ ولماذا ينبثق ما هو من أجل ذاته جديد من العدم كي يصير حاضراً لذلك الماضي ؟

طالما حجب هذه المشكلة تصورُ الوجود الانساني بوصفه **في — ذاته.**

وهذا هو عصب تفنيد كنت Kant لمثالية باركلي ، وهي حجة حبيبة لدى ليبنتس ، ومفادها أن التغير يتضمن بذاته الثبات . فإذا افترضنا حينئذ نوعاً من الثبات اللازماني يظل باقياً **خلال** الزمان ، فإن الزمانية ترتدُّ إلى ان تكون مجرد مقياس للتغير ونظام له . فبغير التغير لا زمانية ، لأن الزمان لا يمكن أن يكون له سيطرة على ما هو ثابت وما هو في حالة هويّة . أما إذا كان التغير ، كما هو الحال عند ليبنتس ، يتصوّر أنه التفسير المنطقي لعلاقة النتائج بالمقدمات ، أي كتنمية للصفات في موضوع ثابت ، هنالك لن يكون ثم زمانية فعلية .

ولكن هذا التصور يقوم على أخطاء عدة . . فاولاً إن بقاء عنصر ثابت **بجانب** ما يتغير لا يمكن ان يمكّن التغير من أن يتكون كذلك ، إلاّ في نظر شاهد سيكون هو نفسه وحدة لما يتغير وما يبقى . وبالجملة فإن **وحدة** التغير والثبات ضرورية لتكوين التغير بما هو كذلك . ولكن

لفظ الوحدة هذا ، الذي اساء استخدامه كل من ليبنتس وكنت ، لا يعني شيئاً كثيراً ها هنا . إنه يجب ان يكون وحـــدة **وجود** . ولكن الوحدة في الوجود هذه تقتضي أن يكون الثابت **هو** ما يتغير ؛ وبهـــذا فإنها متخارجة أولاً وتحيل الى ما هو من أجل ذاته من حيث أنه الوجود المتخارج بجوهره ؛ وفضلاً عن ذلك فإنه يحطم طابع ما هو في ذاتـــه في التبعات والتغير . ولا يقولن أحدٌ إن الثبات والتغير يؤخذان هنـــا كظواهر وليس لهما غير وجود **نسبي** : إن ما هو في ذاته لا يتعارض مع الظواهر ، مثل النومينه . إن الظاهرة في ذاتها — بحسب تعريفنا — حين تكون هي ما هي ، حتى لو كان ذلك في علاقة مع موضوع أو مع ظاهرة أخرى . ومن ناحية أخرى فإن ظهور العلاقة (الإضافـــة) بوصفها محدِّدة للظواهر الواحدة بالنسبة الى الاخرى ، تفترض ، سابقاً ، انبثاق وجود متخارج يمكن ان يكون غير نفسه كيما يؤسس ما هو هناك والرابطة .

واللجوء إلى الثبات من أجل تأسيس التغير أمرٌ لا فائدة منه . فمـــا يراد بيانه هو أن التغير المطلق ليس في الواقع تغيراً بالمعنى الصحيح ، لأنه لا يبقى شيء ليتغير — أو بالنسبة اليه يوجد تغير . ولكن في الواقع يكفي ان ما يتغير يكون على النحو الماضي حالته القديمة من اجـــل ان يصبح التغير نافلة ؛ وفي هذه الحالة فإن التغير يمكن أن يكون مطلقاً ، ويمكن أن يتعلق الامر بتحوُّل يبلغ الوجـــود بأسره : ولكنـــه سيصبـــح أيضاً تغيراً بالنسبة إلى حالة سابقة وسيكون في الماضي على حال مـــا « قد كان» . وهذه الرابطة مع الماضي تحل محل الضرورة الكاذبة للثبات ، وبهذا فإن مشكلة المُدّة durée يمكن ويجب ان توضع بمناسبة التغيرات المطلقة ، وليس ثم غيرها ، حتى « في العالم » . وحتى وصيد مـــا فإنها تكون غير موجودة فإذا مـــا تجاوزت هذه الوصيد انتشرت بشكل شامل ، كما بيّنت ذلك تجارب الجشطالطيين .

لكن إذا تعلق الأمر بالآنية ، فإن ما هو ضروري هو التغير المحض المطلق الذي يمكن مع ذلك أن يكون تغيراً دون شيء يتغير وهو المدّة نفسها . وحتى لو سلّمنا ، مثلاً ، بالحضور الحاوي تماماً لما هو من أجل ذاته في ماهو في ذاته ثابت ، بوصفه مجرد شعور بهذا الذي من أجل ذاته ، فإن وجود الشعور يتضمن الزمانية ، لأن عليها أن تكون ، بدون تغير ، هي ما هي ، على شكل « ما قد كان » . فلن يكون ثمّ سرمدية إذن بل ضرورة ثابتة بالنسبة الى مـــا هو من أجل ذاتـــه الحاضر للصيرورة ماضياً لحاضر جديد ، وهذا بفضل وجود الشعور . ولو قيل لنا إن هذا الاستئناف المستمر للحاضر الى الماضي بواسطة ماضي جديد يتضمن تغيراً باطناً لما هو من أجل ذاته ، فإننا نجيب عن ذلك قائلين إن الزمانية الخاصة بما هو من أجل ذاتـــه هي إذن الأساس في التغير ، وليس التغير هو الذي يؤسس الزمانية . فلا شيء إذن قادر ان يحجب عنا هذه المشاكل التي تبدو في البداية غير قابلة الحل : لمـــاذا يصير الحاضر ماضياً ؟ وما هذا الحاضر الجديد الذي ينبثق حينئذ ؟ ومن أين يأتي ولماذا يحدث ؟ ولنلاحظ — كما يدل على ذلك الغرض الذي افترضناه وهو فرض وجود شعور خالٍ — أن ما هو موضوع التساؤل ها هنا ليس هو الضرورة الخاصة بالثباتّ التي تفرض عليه أن يتدافع من آن الى آن مع بقائه مادياً ثباتاً : بل الضرورة التي على الوجود ، أيّاً كان ، أن يتحول كله مرة واحدة ، شكلاً ومضموناً ، وأن يعني في الماضي وفي الوقت نفسه أن يحدث من العدم صوب المستقبل .

ولكن هل ثمّ مشكلتان ؟ لنُجِدْ الفحص : إن الحاضر لا يمكن ان يمضي اللهم إلا إذا كان ذلك بأن يصبح **القبل** لمـــا هو من أجل ذاته الذي يتكون **كبعد** . فليس ثمّ غير ظاهرة واحدة : انبثاق حاضر جديد يجعل الحاضر الذي **كانه** ماضياً ، وتمضية (جعل الشيء ماضياً) حاجز يجرّ ظهور ما هو من أجل ذاته الذي من أجـــل هذا الحاضر يصبح

ماضياً . وظاهرة الصيرورة الزمانية تعديل كلّي ، لأن الماضي الذي لن يكون ماضياً لشيء لن يكون بعدُ ماضياً ، لأن الحاضر يجب بالضرورة ان يكون حاضراً لهذا الماضي . وهذا التحول لا يتناول فقط الحاضر المحض : إن الماضي المُسَبَّق والمستقبل كلاهما سيتأثران . وماضي الحاجز الذي يحمل تغير المُضي يصبح ماضي ماضٍ أو أكثر من ماضٍ . وفيما يتصل به فإن لاتجانس الحاضر والماضي يقضي عليه بنفس الضربة ، لأن ما يميز من الماضي بوصفه حاضراً قد صار ماضياً . وفي مجرى التحول يظل الحاضر حاضراً لذلك الماضي ، ولكنه يعيد حاضراً ماضياً لهذا الماضي . ومعنى هذا أولاً أنه مجانس لسلسلة الماضي التي تصاعد فيه حتى الميلاد ، وثانياً أنه ليس بعدُ ماضيه على شكل ان عليه ان يكون كذلك ، ولكن على شكل انه كان عليه ان يكونه . والارتباط بين الماضي وما هو أكثر — من — الماضي plus-que-parfait ارتباط على نحو ما هو في — ذاته ؛ ويبدو على أساس ما هو — من أجل — ذاته حاضر . وهو الذي يسند سلسلة الماضي وما هو أكثر من الماضي ملتحمةً في كتلة واحدة .

والمستقبل ، من ناحية أخرى ، وإن أصابه التحول ، لا يكفّ عن ان يكون مستقبلاً ، أعني ان يظل خارج ما هو من أجل ذاته ، في المقدمة ، وراء كل وجود ، لكنه يصير مستقبلاً لماضٍ أو مستقبلاً مسبقاً . ويمكن ان يقيم نوعين من العلاقات مع الحاضر الجديد ، وفقاً لكون الأمر يتعلق بالمستقبل المباشر أو المستقبل البعيد . وفي الحالة الأولى يتبدى الحاضر بوصفه ذلك المستقبل بالنسبة الى الماضي : « ما انتظرته ها هو » . انه حاضر ماضيه على نحو المستقبل المسبّق لهذا الماضي . لكن في نفس الوقت الذي هو فيه من أجل — ذاته بوصفه مستقبل هذا الماضي ، فإنه يتحقق بوصفه من أجل — ذاته ، وإذن بوصفه ليس ما وعد المستقبل بأن يكونه . إن ثمت ازدواجاً : فالحاضر يصبح مستقبلاً

مسبقاً للماضي في نفس الوقت الذي فيـــه ينكر انه **ذلك** المستقبـــل . والمستقبل الأولي لا يتحقق : إنه ليس بعد مستقبلاً بالنسبة الى الحاضر، دون أن يكفّ عن أن يكون مستقبلاً بالنسبة الى الماضي . انه يصير الحاضر معاً غير القابل للتحقيق الخاص بالحاضر ، ويحتفظ بمثالية شاملة . « أهذا إذن ما انتظرته ؟ » إنه يظل مستقبلاً حاضراً مثالياً مع الحاضر، بوصفه مستقبلاً غير متحقق للماضي الذي لهذا الحاضر .

وفي الحالة التي فيها يبتعد المستقبل ، يظل مستقبلاً بالنسبة الى الحاضر الجديد ؛ لكن إذا لم يؤسس الحاضر نفسه كنقص لهذا المستقبل ، فإنه يفقد طابع الإمكان الذي له . وفي هذه الحالة فإن المستقبل المسبّق يصبح ممكناً على سواء بالنسبة الى الحاضر الجديد : لا ممكنه **هو** . وبهذا المعنى فإنه لا يتمكن (يصبح ممكناً) بعدُ ، بل يتلقى (يقبل) الوجود — في — ذاته من حيث هو ممكن . فيصبح ممكناً مُعطى ، أي ممكناً في ذاته لما هو من أجل — ذاته قد صار في — ذاته . بالأمس كان ممكناً — ممكني أنا — ان أرحل يوم الاثنين القادم الى الريف . أما اليوم فإن هـــذا الممكن ليس بعدُ ممكني **أنا** ، بـــل يظل الموضوع المتموضـــع thématisé لتأملي من حيث هـــو ممكن مستقبل **كنته** . ولكـــن رابطته الوحيدة مع حاضري هو أن عليّ أن أكون على نحو « قد كنت » ذلك الحاضر الذي صار ماضياً ولم يكفّ ، وراء حاضري ، عن ان يكون الممكن . ولكن المستقبل والحاضر الماضي تجمد فيما هو — في ذاته على أساس حاضري . وهكذا فإن المستقبل ، خلال العملية الزمانية ، ينتقل الى ما هو في — ذاته دون أن يفقد أبداً طابع المستقبل . وطالما لم يُصبه الحاضر ، فإنه يصير فقط مستقبلاً **معطى** . وإذا أصيب يتصف بصفة **المثالية** ، ولكن هذه المثالية مثالية في ذاتها ، لأنها تتبدى كنقش **معطى** لماضٍ **معطى** ، لا كالناقص الذي على ما هو من أجل — ذاته الحاضر عليه أن يكونه على نحو **ما لا يكونه** . وحينما يتجاوز المستقبل ، فإنـــه

يظل أبداً ، على هامش سلسلة المواضي (جمع : ماضي) ، بوصفه مستقبلاً مسبّقاً : مستقبلاً مسبقاً لذلك الماضي الذي صار أكثر – من ماضٍ ، مستقبلاً مثالياً مُعطى بوصفه حاضراً مع حاضرٍ صار ماضياً .

بقي أن نفحص عن تحول ما هو من أجل ذاته الحاضر الى ماضٍ مع انبثاق مصاحبٍ لحاضر جديد . والخطأ سيكون في اعتقـــاد أن ثَمّ إلغاءً للحاضر المسبق مع انبثاق لحاضر في – ذاته يحتفظ بصورة الحاضر الذي اختفى . وبمعنى ما يخلق بنا ان نعكس الحدود من أجل ان نجد الحقيقة ، لأن تمضية (تحويله الى ماضٍ) الحاضر السابق هو انتقال الى ما هو – في ذاته ، بينما ظهور حاضر جديد هو إعدام لهذا الذي في – ذاته . إن الحاضر ليس في – ذاته جديداً ، إنه ما ليس هو ، وما هو وراء الوجود ؛ انه ما لا يمكن ان يقال عنه : « انه يكون » إلا في الماضي ؛ والماضي لم يُلغَ ، انه ما صار ما كان ، انه وجود الحاضر . وأخيراً فإننا قد أشرنا مراراً الى ان علاقـــة الحاضر بالماضي هي علاقة وجود ، وليست علاقة امتثال .

حتى ان الصفة الأولى التي تجذب انتباهنا هي عودة ما هو من أجل ذاته الى أن يدركه الوجود ، وكأنه ليست لديه بعدُ القوة على حمل عدمه هو . والشق العميق الذي على ما هو من أجل ذاته ان يكون إياه يمتلىء ، والعـــدم الذي يجب ان « يكون قـــد كان » يكفُّ عن ان يكونه ، لقد طُرد بالقدر الذي به الوجود – من أجل – ذاته المُمضى. (المصيّر ماضياً) يصبح صفة لما هو في – ذاته . فإذا كنت قـــد استشعرت مثل هذا الحزن ، في الماضي ، فليس ذلك من حيث أنني استشعرته ، فإن هذا الحزن ليس له بعدُ نفس المقدار من الوجود الذي يمكن ان يكون له مظهر يصبح شاهد نفسه ، إنه لأنه قـــد كان ، والوجود يأتيه كأنه ضرورة خارجية . إن الماضي قَدَرٌ معكوس : فما هو من أجل ذاته يمكنه أن يفعل ما يريد ، ولا يمكنه أن ينجو من

ضرورة ان يكون — بغير علاج — بالنسبة الى ما هو من أجل ذاتـه جديد ما شاء ان يكونـه . ومن هنا فإن الماضي هو من أجل — ذاته كفّ عن أن يكون حضوراً عالياً على ما هو في — ذاته . إنه هو نفسه في ذاته ، وقد سقط **في** وسط **العالم** . فما عليّ ان أكونه ، أنا أكونه بوصفي حضوراً في العالم أنا لست إياه ، ولكن ما **كنته** كنته في وسط العالم ، على نحو الاشياء ، بوصفي موجوداً بين العالم . ومع ذلك فإن هذا العالم ، الذي فيه على ما هو من أجل — ذاته ان يكونه ما كانه لا يمكن أن يكون ذلك الذي هو حاضرٌ فعلاً فيه .

وهكذا فإن ماضي ما هو من أجل — ذاته يتكون كحضور ماضٍ في حالة ماضية للعالم . وحتى لو لم يحدث للعالم أي تغير بينما أنتقل ما هو من أجل ذاتـه من الحاضر الى الماضي ، فإنه على الأقل قد أدرك بوصفه قد عانى نفس التغير الصوري ، الذي وصفناه منذ قليل ، في حضن الوجود — من أجل — ذاته ، وهذا التغير ليس الا انعكاساً للتغير الباطن الحقيقي للشعور . وبعبارة أخرى : إن ما هو من أجل — ذاته وهو يسقط في الماضي كحضور سابق للوجود وقـد صار في ذاتـه ، يصبح وجوداً « في — وسط — العالم » : والعالم **يحبس** في البُعد الماضي بوصفه ما في وسطه ما هو من أجل ذاته الماضي هو في ذاته يكون . ومثل السيرينة Sirène التي ينتهي جسمها الإنساني بذيل سمكة ، فإن ما هو من أجل — ذاته الخارج عن العالم ينتهي في آخره **بشيء في العالم** . إني غضوب ، سوداوي المزاج ، وعندي عقدة أوديب أو عقدة الشعور بالنقص ، دائماً ، ولكن في الماضي ، على شكل ما « قد كان » ، وسط العالم ، مثلما أني موظف ، أو بذراع واحـدة ، أو من طبقة للبروليتاريا . وفي الماضي يحصرني العالم وأضيع نفسي في الحتمية الكلية ، ولكني أتجاوز جذرياً ماضي الى المستقبل ، بالقدر الذي به « قد كنته » .

وما هو من أجل ذاته الذي عبّر عن كل عدمه ، ثم أمسك به ما

هو في ذاته وذاب في العالم : ذلك هو الماضي الذي عليّ ان أكونه ، وذلك هو وجه تحول ما هو من أجل ذاته . ولكن وجه التحول هذا يحدث في وحدة مع ظهور ما هو من أجل ذاته الذي يُقدم كحضور في العالم وعليه ان يكون الماضي الذي يعلو عليه . فما معنى هذا الانبثاق ؟ حذار ان نرى فيه ظهور موجود جديد . فكل شيء يجري كما لو كان الحاضر خرقاً مستمراً في الوجود ، سرعان ما يملأ ويولد من جديد ؛ وكما لو كان الحاضر فراراً مستمراً أمام الالتصاق في « ما هو — في — ذاته » الذي يهدده حتى الانتصار النهائي لما هو في — ذاته الذي يجره الى ماضي ليس بعدُ ماضياً لأي من — أجل — ذاته . والموت هو هذا الانتصار ، لأن الموت هو التوقف الجذري للزمانية بتمضية كل النظام ، أو إذا شئنا ، باستدراك ما هو في — ذاته للشمولية الإنسانية .

كيف نستطيع ان نفسر هذا الطابع الديناميكي للزمانية ؟ إذا كانت هذه — ونرجو ان نكون قد فسرنا ذلك — صفةً ممكنة تضاف الى وجود ما هو من أجل ذاته ، فيجب ان يكون من الممكن أن نبيّن ان ديناميكاها هي بنية جوهرية لما هو — من أجل — ذاته منظوراً اليه بوصفه الوجود الذي عليه أن يكون عدم نفسه . ويبدو أننا قد وجدنا أنفسنا عند نقطة الابتداء .

ولكن الحقيقة هي انه ليس ثم مشكلة . واذا كنا قد اعتقدنا أننا التقينا بمشكلة ، فذلك لأننا ، على الرغم من مجهوداتنا للتفكير فيما هو من — أجل ذاته بوصفه كذلك ، لم نستطع ان نمسك عن تحجيره فيما هو في — ذاته . فإننا إذا بدأنا مما هو في — ذاته فإن ظهور التغير يمكن ان يكوِّن مشكلة : فإذا كان ما هو في ذاته هو ما هو ، فكيف يمكن ألا يكون بعدُ ؟ أما إذا بدأنا — على العكس — من فهم مطابق لما هو من أجل ذاته ، فليس التغير بعدُ هو الذي يخلق بنا تفسيره : بل هو بالأحرى الثبات ، لو أمكن أن يوجد . وإذا نحن نظرنا في وصفنا

لنظام الزمان ، خارج كل ما يمكن ان يأتي اليه من مجراه ، **فإنه** يتضح بجلاء ان الزمانية المردودة الى نظامها تصير في الحال زمانية **في** – **ذاتها** . والصفة المتخارجة ekstatique للوجود الزماني لن تغير في ذلك شيئاً ، لأن هذه الصفة توجد في الماضي ، لا بوصفها تؤلف ما هو من أجل – ذاته كصفة تحملها ما هو في – ذاته . فإذا نظرنا في المستقبل من حيث انه مستقبل فقط لما هو من أجل ذاته ، وهو من أجل ذاته لماضٍ ما ، وإذا نظرنا ان التغير مشكلة جديدة بالنسبة الى وصف الزمانية بما هي كذلك ، فإننا نهب المستقبل ، متصوراً بوصفه ذلك المستقبل ، سكوناً آنياً ، فإننا نجعل مما هو من أجل – ذاته صفة متحجرة يمكن تعيينها ؛ والمجموع يصبح في النهاية شمولية **مصنوعة** ، والمستقبل والماضي يحصران ما هو من أجل – ذاته ويكونان له حدوداً معطاة . والمجموع ، بوصفه زمانية **تكون** ، يتحجر حول نواة جامدة هي الآن الحاضر لما هو من أجل – ذاته ، وستكون المشكلة حينئذ هي مشكلة تفسير كيف يمكن من هذا الآن ان ينبثق آن آخر بموكبه المؤلف من الماضي والمستقبل . لقد نجونا من النزعة الآنية instantanéisme بالقدر الذي به الآن سيكون الحقيقة الواقعة الوحيدة التي في – ذاتها المحصورة بعدم المستقبل وعدم الماضي ، ولكننا وقعنا في هذا ، باقرارنا ضمنياً بتوالٍ للكليات الزمانية التي كل منها سيتمركز حول آن . وبالجملة ، فإننا زودنا الآن بأبعادٍ متخارجة لكننا لم نقض عليه عن هذا الطريق ، ومعنى هذا أننا نجعل الكلية الزمانية محمولة بما لا زماني ، والزمان إذا كان ، يصبح حُلماً .

ولكن التغير ينتسب بالطبع الى ما هو من أجل ذاته من حيث ان هذا الذي من أجل ذاته هو تلقائية ، تلقائية يمكن ان يقال عنها : إنها كائنة ، أو بعبارة أبسط : هذه التلقائية ينبغي أن يكون في الوسع تحديدها بنفسها ، أي أنها ستكون الأساس ليس فقط في عدم وجودها ،

بل وأيضاً في وجودها ، وفي نفس الوقت نجد أن الوجود يأخذ بها من أجل تحجيرها في مُعطى . والتلقائية التي تضع نفسها بمثابة تلقائية مضطرة في نفس الوقت الى رفض ما تضعه ، وإلا فإن وجودهـا يصبح من الأمور المكتسبة acquit وبفضل صفة الاكتساب هذه تستمر في الوجود . وهذا الرفض نفسه هو مكسوب acquit يجب عليهـا ان ترفضه وإلا نشبت في امتداد جامد لوجوده . وقد يقال إن فكرة الامتداد والمكسوب هذه تفترض الزمانية مقدماً ، وهذا صحيح . ولكن ذلك لأن التلقائية تؤلف هي نفسها المكسوب بواسطة الرفض ، والرفض بالمكسوب ، لأنها لا يمكن ان تكون دون ان تتزمّن . وطبيعتها الخاصة هي ألا تستفيد من المكسوب الذي تؤلفه وهي تتحقق كتلقائيـة . ومن المستحيل ان نتصور على نحوٍ آخر : التلقائية ، اللهم إلا إذا وضعناهـا في آن ، وبهذا نحجرها فيما هو في — ذاته ، أي ان نفترض زماناً عالياً . وعبثاً يعترض على هذا فيقال إننا لا نستطيع ان نفكر في شيء إلا على شكل زماني ، وأن عرضنا يحتوي على مصادرة على المطلوب الأول ، لأننا نزمّن الوجود كيما نجعـل الزمان يخرج منه فيما بعد ؛ وعبثـاً نذكّر بالمواضع الموجودة في « نقد العقل المجرد » التي بيّن فيها كَنْت ان تلقائية لا زمانية لا يمكن تصورها ، ولكنها ليست متناقضة . بل يبدو لنا بالعكس ان التلقائية التي لا تهرب من نفسها ولا تهرب من هـذا الهروب نفسه ، ويمكن ان يقال عنها : إنها هذا ، ويمكن حجزها في تسمية ثابتة — ستكون تناقضاً وتساوي في النهاية ماهية جزئية موجبة ، وموضوعاً خالداً ليس أبداً محمولاً . وطابع التلقائية هذا هو الذي يكون عدم قابلية الإعادة حتى لقراراته ، لأنه حين يظهر فذلك من أجل ان ينكر نفسه ، وأن نظام « الأوضاع — الرفوض » (جمع : رفض) لا يمكن ان يُعكس ويقلب . والوضع نفسه ، في الواقـع ، سينتهي برفض دون أن يبلغ أبداً الملاء الإيجابي ، وإلا فإنه ينفد فيما هو في —

ذاته آنيّ وفقط من حيث هو **مرفوض** فإنه يمكن ان يكون في كلية إنجازه . والسلسة الواحدية « للمكسوبات — المرفوضات » لها أولويـــة أنطولوجية على **التغير** ، لأن التغير هو رابطة المضمونات المادية للسلسلة . وقد بيّنا ان عدم قابلية الإعادة للتزمّن ضرورية للشكل الحاوي والقبْلي للتلقائية .

وقد عرضنا رأينا مستخدمين فكرة التلقائية لأنها بدت لنا مألوفة أكثر عند قرائنا . ولكننا نستطيع الآن ان نستأنف البحث في هذه الأفكار من ناحية ما هو من أجل ذاته وباصطلاحاتنا نحن . إن ما هو من اجل ذاته الذي لا يستمر يظل من غير شك سلباً لما هو في ذاته العالي وإعداماً لوجوده الخاص على شكل « انعكاس — عاكس » . ولكن هذا الإعدام يصبح **معطى** ، أي انه يكتسب إمكان ما هو في ذاته ، وما هو من أجل ذاته يكفّ عن كونه أساس عدمه هو ؛ إنه لن يكون بعدُ شيئاً كأمر عليه ان يوجد ، ولكنه في الوحدة المُعدية للخروج ، انعكاس — عاكس ، **سيكون** . وهروب ما هو من أجل ذاته هو رفض للإمكان ، بنفس الفعل الذي يكوّنه بوصفه أساساً بعدمه . ولكن هذا الفرار يكوّن في حال الإمكان ما فُرّ منه : وما هو من أجل — ذاته المهروب منه ترك في مكانه . وهو لا يمكن ان يُعدم لأني أنا **موجود** ، ولكنه لا يمكن أيضاً ان يكون بعدُ أساساً لعدمه هو ، لأنه لا يمكن أن يكون كذلك إلا في الفرار : لقد **تمّ** . وما ينطبق على ما هو من أجل — ذاته بوصفه حضوراً في ... يلائم طبعاً أيضاً كلية التزمُّن . وهـــذه الكلية لا تتم أبداً ، إنها كلية ترفض نفسها وتهرب من ذاتها ، إنها انتزاع من الذات في وحدة انبثاق واحد ، وهي كلية لا يمكن الإمساك بها ، وفي اللحظة التي تجود بنفسها فيها تصير وراء هذا الجود بالذات .

وهكذا نجد ان زمان الشعور هو الآنية (الوجـــود الانساني) التي تتزمّن ككلية هي بالنسبة الى نفسها عدم تمام نفسها ، إنها العدم الذي

ينزلق في كلية كخميرة تبدد الكيلة . وهذه الكيلة totalité التي تعدو وراء نفسها وترفض نفسها في وقت واحد ، ولا تستطيع ان تجد في ذاتها أي حد لتجاوزها ، لأنها هي نفس تجاوزها ، وأنها تتجاوز نفسها الى نفسها ، — لا يمكن بأي حال أن توجد في حدود آن . وليس ثمّ أبداً آن يمكن ان نؤكد فيه أن ما هو من أجل — ذاته هو كائن ، وذلك لأن ما هو من أجل ذاته ليس كائناً أبداً . والزمانية ، على العكس من ذلك ، تتزمّن كلها بوصفها رفضاً للآن .

٣

الزمانية الأصلية والزمانية النفسية :
التأمل

إن ما هو من أجل — ذاته يبقى على شكل شعور لا — موضوعي (بـ) البقاء . ولكنني أستطيع أن « أشعر بالزمان الذي يجري » ، وأدرك نفسي كوحدة توالٍ . وفي هذه الحالة ، يكون عندي شعور بالبقاء . وهذا الشعور موضوعي thétique ويشبه كثيراً المعرفة ، وفي نفس الوقت فإن المدّة durée التي تتزمّن تحت نظري قريبة من موضوع المعرفة . فأية رابطة يمكن ان تنشأ بين الزمانية الأصلية وتلك الزمانية النفسية التي التقى بها لما أن أدرك نفسي « بسبيل البقاء » ؟ وهذه المشكلة تقودنا بدورها الى مشكلة أخرى ، لأن الشعور بالمدة (بالبقاء) هو شعور بشعور يبقى ؛ وتبعاً لذلك فإن وضع السؤال عن طبيعة وحقوق هذا الشعور الموضوعي بالمدة يعود الى وضع سؤال عن طبيعة وحقوق التأمل . او تتراءى الزمانية للتأمل على شكل مدة نفسية وكل عمليات

المدة النفسية تنتسب الى الشعور التأملي . فقبل ان نتساءل إذن كيف أن المدة النفسية يمكن أن تتكون كموضوع محايث للتأمل ، ينبغي علينا ان نحاول الاجابة عن هذا السؤال الأولي : كيف يكون التأمل ممكناً بالنسبة الى موجود لا يمكن ان يكون إلا في الماضي ؟ والتأمل يتراءى عند ديكارت وهسرل بمثابة نمط للعيان الممتاز لأنـه يدرك الشعور في فعل محايثة immanence حاضرة وآنية (أي يقع في الآن) فهل يحافظ على تعينه إذا كان الوجود الذي عليه أن يعرفه قد **مضى** بالنسبة اليه ؟ ولما كانت كل الانطولوجيا التي نقول بها يقوم أساسها في تجربة تأملية ، ألا يجازف بفقدان كل حقوقه ؟ ولكن هل الموجود الماضي هو الذي ينبغي أن يكون موضوعاً للشعورات التأملية ؟ والتأمل هو نفسه ، إذا كان من أجل ذاته ، فهل يجب عليه ان **يقتصر** على وجـود وتعيين آنيين ؟ إننا لا نستطيع الفصل في هذا إلا إذا عدنا على الظاهرة التأملية ابتغاء تحديد تركيبها .

إن التأمل هو ما هو من أجل ذاته الشاعر بنفسه . ولما كان ما هو من أجل ذاته هو بالفعل شعور غير موضوعي (بـ) الذات ، فمن المعتاد وصف التأمل بأنه شعور جديـد ، يظهر فجأة ، ويصوّب على الشعور التأملي ويعيش في تداخل معه . وفي هذا نتعرف فكرة « الفكرة » القديمة عند اسبينوزا .

ولكن فضلاً عن أنه من الصعب تفسير الانبثاق من عـدم الشعور التأملي ، فمن المستحيل تماماً ان نفسر وحدته المطلقة مع الشعور التأملي ، هذه الوحدة التي وحدها تجعل من الممكن تصور حقوق العيان التأمـلي ويقينه . ولا نستطيع أن نحدّد هنا وجود ما هو تأملي على أنـه « أن يكون مدركاً » لأن وجوده على نحو من شأنه أن يجعله في غير حاجة الى ان يكون مدركاً من أجل أن يوجد . وعلاقة الأولى مع التأمل لا يمكن ان تكون العلاقة الواحدية unitaire لامتثال مع شخص يفكر .

فإذا كان الموجود المعروف يجب أن تكون له نفس المكانة في الموجود مثل الموجود العارف ، فذلك أنه في نظر الواقعية الساذجة ينبغي وصف العلاقة بين هذين الموجودين . ولكننا سنلتقي حينئذ بالصعوبة الكبرى في الواقعية : كيف يتأتى لمجموعين منعزلين ومستقلين ومزودين بهذه الكفاية في الوجود التي يطلق عليها الألمـــان لفظ Sélbststan digkeit ، ان تكون لهما علاقات فيما بينهما ، وخصوصاً هذا النمط من العلاقـــات الباطنة التي نسميها المعرفة ؟ إذا تصورنا **أولاً** التأمـــل كشعور مستقل برأسه ، فلن نستطيع **أبداً** ضمّه الى الشعور التأملي . وسيكون دائمـــاً اثنين ، وإذا فرضنا المستحيل وأمكن الشعور التأمـــلي ان يكون شعوراً (بـ) بالشعور التأملي ، فإن ذلك لا يمكن ان يكون الا رابطة **خارجية** بين شعورين ، وقصارى ما نستطيعه هو ان نتصور أن التأمل ، معزولاً في ذاته ، يملك شبه صورة للشعور التأملي ، ونسقط حينئذ في المثالية ؛ والمعرفة التأملية ، وخصوصاً الكوجيتو يفقدان يقينهما ولا يحصـــلان في مقابل ذلك إلا على نوع من الاحتمال ، سيىء التحديد . فيجدر إذن أن يتحد التأمل برابطة **وجود** مع مـــا هو تأملي ، وأن **يكون** الشعور التأملي réflexive هو الشعور الانعكاسي réfléchie .

ولكن لا يمكن ، من ناحية أخرى ، ان يتعلق الأمر هنا بهوية كلية بين التأملي وبين الانعكاسي ، من شأنه ان يقضي بنفس الضربـــة على ظاهرة التأمل غير مُبقٍ إلا على الثنائية الشبحية « انعكاس — عاكس » . وهنا نلتقي ، مرة أخرى ، بذلك النمط من الوجود الذي يحدد ما هو من أجل — ذاته : فالتأمـــل يقتضي ، إذا كان ينبغي أن يكون بيّنة ضرورية ، أن يكون التأمـــلي réflexif هو الانعكاسى réfléchi . لكن بمقدار مـــا هو **معرفة** ، ينبغي ان يكون الانعـــكاسي **موضوعاً** للتأملي ، وهذا يتضمن فصلاً في الوجود . وهكذا يجب في نفس الوقت ان يكون التأملي انعكاسياً وليس انعكاسياً في آن واحد . وهـــذه البنية

الانطولوجية قد اكتشفناها في قلب ما هو من أجل ذاته . ولكنها لم يكن لها آنذاك نفس المعنى . لقد كانت تفترض في كلا الحدين : « المنعكس والعاكس » الخاصين بالثنائية المرتسمة نوعاً من عدم الاستقلال بالذات جذريّ ، أي نوعاً من العجز عن الوجود بشكل متصل : حتى ان الثنائية تظل دائماً زائلة وان كل حدّ ، في وضعه لنفسه محل الآخر ، **يصير** الآخر . لكن في حالة التأمل يتغير الأمر الى حد ما ، لأن « الانعكاس — العاكس » الانعكاسي يوجد بالنسبة الى انعكاس — عاكس تأملي ؛ وبعبارة أخرى إن الانعكاس هو **مظهر** بالنسبة الى التأملي دون أن يكفّ من أجل هذا عن ان يكون شاهداً (على) ذاته ، والتأملي **شاهد** على الانعكاس دون ان يكفّ من أجل هذا عن أن يكون بالنسبة الى نفسه مظهراً . بل إن الانعكاس ، حيث انه ينعكس في ذاته ، فإنه مظهر بالنسبة الى التأملي ، والتأملي لا يمكن ان يكون شاهداً إلا من حيث أنه شعور (بـ) الوجود ، أي بالقدر الدقيق الذي به هذا الشاهد هو انعكاس بالنسبة الى عاكس . فالانعكاسي والتأملي يميلان إذن كل منهما الى « الاستقلال بالذات » **واللاشيء** الذي يفصل بينهما يقسمها أعمق مما يفصل عدم ما هو من أجل — ذاته الانعكاس من العاكس . لكن ينبغي أن نقرر : ١ — أن التأمل بوصفه شاهداً لا يمكن ان يكون له وجوده كشاهد إلا في وبواسطة المظهر ، أعني أنه يصاب إصابة بالغة في وجوده بتأمليته ، ومن حيث هو كذلك فإنه لا يمكن أن يبلغ « الاستقلال بالذات » الذي يهدف اليه ، لأنه يستمد وجوده من وظيفته ، ويستمد وظيفته من الوجود من **أجل** — ذاته الانعكاسي ؛ ٢ — أن الانعكاسي يتغيّر تغيراً بالغاً بواسطة التأمل ، بمعنى أنه شعور (بـ) الذات كشعور انعكاسي بهذه الظاهرة العالية أو تلك . إنه يعرف نفسه متطلّعاً فيه ، وخير مقارنة له ، لاستخدام تشبيه محسوس ، هو برجل يكتب ، منحنياً على مكتبه ، وأثناء ما يكتب يعلم أن

إنساناً خلفه يلاحظه . إن ثمت إذن ، على نحو ما ، شعوراً (بـ) بذاته له **خارج** ، أو بالأحرى مجمل **خارج** ، أعني أنه يجعل من نفسه موضوعاً من أجل ... حتى أن معناه بوصفه انعكاسياً لا ينفصل عن التأملي : ويوجد هناك ، على مبعدة منه في الشعور الذي يعكسه . وبهذا المعنى فإنه لا يملك « الاستقلال بالذات » ولا التأملي نفسه . وهسرل يقول لنا إن الانعكاسي « يتراءى أنه قد كان هناك قبل التأمل » . لكن يجب ألا نخدع أنفسنا بذلك : فإن « الاستقلال بالذات الخاص بما هو لا انعكاسي من حيث هو لا انعكاسي ، بالنسبة الى كل تأمل ممكن ، لا يمر في ظاهرة التأمل ، لأن الظاهرة تفقد خاصية كونها لا انعكاسية . أما أن يصير الشعور انعكاسياً فهذا معناه أن يعاني تغيراً عميقاً في وجوده ويعقد « الاستقلال بالذات » الذي كان يملكه من حيث كان شبه شمول « منعكس — عاكس » . وأخيراً فإنه بالقدر الذي به عدمٌ يفصل الانعكاسي عن التأملي ، فإن هذا العدم الذي لا يستطيع أن يستمد وجوده من نفسه يجب أن « يكون قد كان » . ونقصد بهذا أن التركيب الواحدي للوجود هو الذي يمكن ان يكون عدم نفسه ، على شكل « ما عليه أن يوجد » . فلا التأملي ، ولا الانعكاسي لا يمكن أن يقرر هذا العدم الفاصل . ولكن التأمل وجود ، شأنه شأن ما هو من أجل ذاته اللا انعكاسي ، وليس إضافة الوجود ، **وجود عليه ان يكون عدم ذاته** ؛ انه ليس ظهور شعور جديد موجه صوب ما هو من أجل — ذاته ، بل هو تغير في داخل التركيب على ما هو من أجل ذاته ان يحققه في ذاته ، وبالجملة إنه ما هو من أجل — ذاته هو نفسه الذي يجعل نفسه يوجد على نحو تأملي — انعكاسي بدلاً من ان يكون فقط على نحو الانعكاس — العاكس ، ذلك النحو الجديد الذي يترك باقياً نحو الانعكاس — العاكس ، بوصفه تركيباً باطناً أولياً . فهذا الذي يتأمل في ذاتي ، ليس أي نظرة لا زمانية ، بل هو أنا ،

أنا الذي أبقى ، ناشباً في دائرة هوهويتي ، في خطر في العالم ، مع تاريخيتي . بيد أن هذه التاريخية وذلك الوجود في العالم وهـــذه الدائرة للهوهوية ، المن أجل — ذاتـــه الذي هو أنا يعيشهما على نحو الازدواج التأملي .

وهكذا رأينا ان التأملي مفصول عن الانعكاسي بعدم . وهكذا فإن ظاهرة التأمل هي إعدام لما هو من أجل — ذاته لا يأتيه من الخارج ، ولكن عليه أن **يكونه** . فمن أين يمكن أن يأتي هذا الإعدام الزائد ؟ وما هو الدافع له ؟

إن في انبثاق ما هو من أجل ذاتـــه بوصفه حضوراً في الوجود ، يوجد تشتت أصلي : فإن ما هو من أجل ذاته يضيع في الخـــارج ، عند ما هو في ذاته ، وفي التخارجات الزمانية الثلاثة . إنه خارج ذاته ، وفي أعماق ذاته هذا الوجود — من أجل — الذات متخارج ، لأن عليه أن يبحث عن وجوده خارجاً ، في العاكس إذا جعل من نفسه انعكاساً ، وفي الانعكاس إذا جعل من نفسه عاكساً . وانبثاق ما هو من أجل — ذاته يؤكد إخفاق ما هو في — ذاته الذي لم يستطع أن يكون أساسه . والتأمل يظل إمكاناً ثابتاً لما هو من أجـــل — ذاته كمحاولة لاستعادة الوجود . وبواسطة التأمل ، فإن ما هو من أجل — ذاته الذي يضيع خارج ذاته يحاول أن يستبطن في داخل وجوده ، انها محاولة ثانية من أجل أن يتأسس ، والأمر عنده أمر أن **يكون من أجل ذاته ما هو** . فإذا تكومت شبه الثنائيـــة : انعكاس — عاكس في شمول من أجـــل شاهد يكون هو الشمول نفسه ، فإنها تكون في نظره هي ما هي . أي أن الأمر ، بالجملة ، يتعلق بالتغلب على الوجود الذي يفرّ من نفسه من حيث أنه على نحو ما ليس — هو ، ويجري من حيث أنه جريان نفسه ، ويفرّ من بين أصابعه ، وأن يجعل منه **مُعطى** ، معطى هو في النهاية **ما هو** ؛ إن الأمر أمـــر أن نضم في وحدة نظرة ذلك الشمول

الناقص الذي ليس ناقصاً إلا لأنه بالنسبة الى نفسه هو نقصه ، وأمر الفرار من دائرة الاحالة المستمرة ، التي عليها أن تكون بالنسبة الى ذاتها إحالة ، ولأن الانسان قد فرّ من أحبولة هذه الإحالة ينبغي أن يجعل إحالة **منظورة** أي إحالة هي ما هي ، لكن في نفس الوقت ، لا بد لهذا الوجود الذي يمسك بنفسه ويؤسس كمُعطى ، أعني الذي يهب نفسه إمكان الوجود لانقاذه بتأسيسه ، لا بد له أن يكون ما يمسك به وما يؤسسه ، وما ينقذه من التشتت المتخارج . والدافع الى التأمل يتألف من محاولة مزدوجة وفي آن واحد للموضعة والاستبطان . أن يكون لنفسه مثل الموضوع – في – ذاته في الوحدة المطلقة للاستبطان : هذا هو ما على الوجود – التأمل أن يكونه .

وهذا المجهود المبذول لكي يكون بالنسبة الى نفسه أساس نفسه ، ليسترد فراره الى الباطن ، ولكي يكون ، أخيراً ، ذلك الفرار ، بدلاً من تزمينه كفرار يفرّ من نفسه – لا بد أن يفضي الى إخفاق ، وهذا الاخفاق هو التأمل بعينه . فالواقع هو أن هذا الوجود الذي يضيع ، هو هو ذاته ، التي عليها أن تستعيده ولا بد أن تكون هذه الاستعادة على نحو الوجود الخاص به ، أعني على نحو ما هو من أجل – ذاته ، إذن على نحو الفرار . إن ما هو من أجل ذاته ، بوصفه من أجل ذاته ، سيحاول أن يكون ما هو ، أو إذا شئنا ، سيكون المن أجل ذاته ما هو – من أجل – ذاته . وهكذا فإن التأمل أو محاولة استعادة ما هو من أجل ذاته بالعودة على الذات تفضي الى ظهور ما هو – من أجل – ذاته من أجل ما هو – من أجل – ذاته . والوجود الذي يريد التأسيس في الوجود ليس هو نفسه أساساً الا لعدمه هو . والمجموع يظل إذن ما هو – في – ذاته مُعدَماً . وفي نفس الوقت فإن عودة الوجود على ذاته لا يمكن إلا ان تُظهر العدم التأملي . لأن ضرورة تركيب ما هو – من أجل – ذاته تقتضي الا يمكن استعادته في وجوده الا بواسطة موجود

هو نفسه دون شكل ما هو من أجل – ذاتـــه . وهكذا فإن الوجود الذي يحدث الاستعادة لا بدّ أن يتألف على نحو ما هو من أجل – ذاته والوجود الذي يجب استعادته لا بد أن يوجد بوصفه من أجل – ذاته . وهذان الوجودان يجب ان يكونا وجوداً واحداً ؛ لكن من حيث أنه يستعيد نفسه، وهو يوجد بين ذاته وذاته، في وحدة الموجود، مسافة مطلقة. وظاهرة التأمل هذه هي إمكانية مستمرة لما هو من أجل – ذاته ، لأن الانشقاق التأملي هو بالقوة فيما هو من أجل – ذاته الانعكاسي : إذ يكفي أن يتراءى ما هو من أجل ذاتـــه العكسي ، أن يتراءى كشاهد للانعكاسي وأن ما هو من أجل ذاته انعكاس يتراءى له كانعكاس لهذا العاكس . وهكذا فإن التأمل كمجهود لاسترداد ما هو من أجل – ذاته بما هو من أجل – ذاته يكون هو على نحو ما ليس يكون – هـــذا التأمل هو مرحلة إعدام تتوسط بين وجود ما هو من أجـــل – ذاته الخاص البسيط ، والوجود **من اجل الغير** كفعل استرداد لمـــا هو من أجل ذاته بواسطة من أجل – ذاته ليس هو على نحو ما ليس يكون[١].

والتأمل ، بهذا الوصف ، هـــل يمكن أن يحدّ في حقوقه وفي مداه بهذه الواقعة وهى أن ما هو من أجل – ذاته يتزمّن ؟ إننا لا نعتقد ذلك .

ويخلق بنا أن نميّز نوعين من التأمل ، إذا أردنـــا إدراك الظاهرة التأملية في علاقاتها مع الزمانية : إن التأمل يمكن أن يكون خالصاً أو غير خالص . فالتأمل الخالص (الطاهر) ، وهو مجرد حضور ما هو من أجل – ذاته التأملي فيما هو من أجل ذاته الانعكاسي ، هو في آن

---

(١) هنا نجد « انشقاق المساوي لذاته » الذي جعله هيجل من خصائص الشعور . ولكن هذا الانشقاق ، بدلا من أن يفضي ، كما في « ظاهريات العقل » الى تكامل أعلى ، يزيد في تعميق هوة العدم التي تفصل الشعور بالذات . ان الشعور هيغلي ، ولكن هذا هو وهمه الاكبر .

واحد الشكل الأصلي للتأمل وشكله المثالي ؛ وهو الذي على أساسه يظهر التأمل غير الخالص (النجس) ، وهو أيضاً الذي لا **يُعْطى** أبداً أولاً ؛ وهو الذي ينبغي اكتسابه بنوع من التطهير (الكاثرسيس) . والتأمل غير الخالص أو المتواطىء ، الذي سنتحدث عنه فيما بعد ، يشمل التأمل الخالص ، لكنه يتجاوزه لأنه يمتد بدعاويه إلى أبعد .

ما هي مرشِّحات وحقوق التأمل الخالص في البنية ؟ ذلك أن التأملي هو الانعكاس . فإذا خرجنا من هذا ، فلن يكون لنا أي وسيلة إلى تبرير التأمل . ولكن التأملي هو الانعكاس في كل محايثة ، وإن كان على شكل « ما — ليس — يكون — في — ذاته » . وهذا ما يدل عليه كون الانعكاس ليس موضوعاً أبداً ، بل شبه موضوع بالنسبة إلى التأمل . والواقع أن الشعور الانعكاسي لا يتجلى بعدُ أنه بمثابة **خارج** عن التأمل ، أعني كوجود يمكن أن ننظر اليه من وجهة نظر معينة بالنسبة اليها يمكن ان نتراجع خطوات ، وأن نزيد أو ننقص المسافة التي تفصلها . وحتى يرى الشعور التأملي « من الخارج » ، ولكي يمكن التأمل أن يتوجه بالنسبة اليه ، لا بد ألا يكون التأملي هو الانعكاسي ، على نحو أن لا يكون ما ليس يكونه : فهذا الانشقاق لن يتحقق إلا في الوجود **من أجل الغير** . إن التأمل معرفة ، هذا أمر لا شك فيه ، إنه مزوّد بطابع إيضاعي positionnel ويؤكد الشعور الانعكاسي . ولكن كل ايجاب ، كما سنرى عما قليل ، مشروط بسلب ، فإيجاب هذا الشيء ، هو في نفس الوقت سلب أن أكون أنا هذا الشيء . أن يعرف هي أن **يجعل نفسه** غيراً . والتأملي لا يمكن أن يجعل نفسه غيراً تماماً إلا كانعكاس ، لأنه يكون — من أجل — أن يكون الانعكاس . وايجابه توقف في الطريق ، لأن سلبه لا يتحقق بتمامه . فهو لا ينفصل إذن تماماً عما هو انعكاس ، ولا يستطيع الإحاطة به « من وجهة نظر » . ومعرفة شمولية ، إنها عيان منقدح وبغير نتوء ، وليس له نقطة ابتداء ولا نقطة وصول . وكل شيء يُعْطى في وقت

واحد في نوع من القرب المطلق . وما نسميه عادةً باسم « يعرف » يفترض نتوءات ، وخططاً ، ونظاماً ، وترتيباً تصاعدياً . وحتى الماهيات الرياضية تنكشف لنا بنوع من التوجيه بالنسبة إلى حقائق أخرى ، ونتائج معلومة ؛ ولا تنكشف أبداً بكل خصائصها في وقت واحد . ولكن التأمل الذي يُسلِم الينا ما هو انعكاس لا كأمر معطى ، بل بوصفه الوجود الذي علينا أن نكونه ، في عدم تميّز بغير وجهة نظر ، هــو معرفة تطغى على نفسها ولا تفسير لهـــا . وفي نفس الوقت ، هذا التأمل لا يفاجيء نفسه أبـــداً ، ولا **يعلمنا** شيئاً ، إنه يضع فقط . وفي معرفة موضوع عالٍ يوجد **انكشاف** للموضوع ، والموضوع المنكشف يمكن أن يخدعنا أو أن يدهشنا . ولكن في الانكشاف التأملي ، يوجد وضعٌ لموجود كان من قبل انكشافاً في وجوده . والتأمـــل يقتصر على ايجاد هـــذا الانكشاف لنفسه ؛ والموجود المنكشف لا يتبدى بوصفه مُعطى ، بل مع طابع « ما قد انكشف » من قبل . والتأمل هو « تعرُّف » أولى من أن يكون معرفة . ويتضمن فهماً سابقاً على التأمل لما يريد استرداده بوصفه تبريراً أصلياً للاسترداد .

لكن إذا كان التأملي هو الانعكاسي ، وإذا كانت هذه الوحدة في الوجود تؤسس وتحدّد حقوق التأمل ، فيخلق بنا أن نضيف إلى ذلك أن الانعكاسي هو نفسه **هو** ماضيه ومستقبله . فـــلا شك إذن في أن الانعكاسي ، وإن طغت عليه دائماً شمولية الانعكاسي الذي يكون على حال ما ليس هو ، فإنـــه يمدّ حقوقه في الضرورية إلى تلك الشمولية نفسها التي هو هي . وهكذا فإن الغزو التأملي عند ديكارت ، الكوجيتو ، ينبغي **ألا** يقصر على الآن اللامتناهي الصغر . وهذا ما يمكن استنتاجه من كون **الفكر** فعلاً يُلزِم الماضي ويرسمه المستقبل مقدماً . يقول ديكارت : أنا **أشك** ، إذن أنا موجود . لكن مـــاذا عسى أن يبقى من الشك المنهجي ، إذا استطعنا قصره على الآن ؟ تعليق الحكم ، ربما . ولكن

تعليق الحكم ليس شكاً ، إنه ليس إلا تركيباً ضرورياً فيه . ولكي يكون ثمّ شك ، لا بد أن يبرر هذا التعليق عدمُ كفاية أسباب الايجاب أو السلب — وهـذا يحيل الى الماضي — وأن يحافظ عليه عن قصد حتى تدخل عناصر جديدة ، وهذا مشروع للمستقبل . والشك يبدو على أساس فهم سابق على الانطولوجيا **للمعرفة** وللمقتضيات المتعلقة بالحق . وهذا الفهم وهذه المقتضيات التي تعطى الشك كل معناه ، تلزم مجموع الآنية (الوجود الإنساني) ووجودها في العالم ، وهي تفترض وجود **موضوع** للمعرفة والشك ، أي للثبات العالي في الزمان الكلي ؛ إنه مسلك مرتبط مثل الشك ، مسلك يمثل أحـد أحوال الوجود — في العالم الخاص بالآنية (الوجود الإنساني) . واكتشاف أن المرء يشك ، هو بالفعل وجود سابق على الذات في المستقبل الذي يستر الغرض ، وتوقف ومعنى هذا الشك ، وراء الذات في الماضي الذي يستر التبريرات المكوِّنة للشك وأطواره ، خارج الذات في العالم كحضور في الموضوع الـذي يُشَكّ فيه . ونفس الملاحظات تنطبق على أية مشاهدة تأملية : أنـا أقرأ ، وأحلم ، وأدرك ، وأفعل . فإما أن تقودنـا إلى رفض البيّنة الضرورية للتأمل ، وهنالك فإن المعرفة الأصلية التي لديّ عن ذات تنهار في المحتمل ، ووجودي نفسه لن يكون إلا احتمالية ، لأن وجودي — في الآن ليس وجوداً ، وإما أن يكون من الواجب أن تمد حقوق التأمل إلى الشمولية الإنسانية ، أعني إلى الماضي ، وإلى المستقبل ، وإلى الموضوع. فإذا كنا قد رأينا رؤية سليمة ، فإن التأمل هو ما هو من أجل — ذاته الذي يبحث عن استعادة نفسه كشمول في نقص متواصل . إنه توكيد انكشاف الوجود الذي هو بالنسبة إلى نفسه انكشاف ذاته . وكما ان ما هو من أجل — ذاته يتزمّن ، فإنه ينشأ عن ذلك : ١ — أن التأمل ، كحال وجود لما هو هو من أجل — ذاته ، يجب أن يكون كالزمن وهو نفسه ماضيه ومستقبله ؛ ٢ — أنه يمدّ ، بطبعه ، حقوقه ويقينه

إلى الممكنات التي هي أنا وحتى الماضي الذي **كنته** . والتأملي لا يُدرك من جانب انعكاسي آني، ولكنه ليس هو نفسه حالة آنية instantanéité وليس معنى هذا أن التأملي يعرف مع مستقبله ، مستقبل التأملي ، ومع ماضيه ، ماضي الشعور الخاص بالمعرفة . بل بالعكس ، بالمستقبل والماضي يتميز التأملي والانعكاسي في وحدة وجودهما . ومستقبل التأملي هو جماع الامكانيات الخاصة التي على التأملي أن يكونها بوصفه تأملياً . ومن حيث هو كذلك ، فإنــه لا يستطيع أن يشمل شعوراً بالمستقبل الانعكاسي . ونفس الملاحظات تنطبق على الماضي التأملي ، وإن كان هذا يقوم ، في النهاية ، على أساس الماضي الخاص بما هو من أجل ذاتــه الأصلي . ولكن التأمل . إذا كان يستمد معناه من مستقبله وماضيه ، هو بالفعل، من حيث أنه حضور هارب في هروب – على طول هذه الهروب تخارجاً. وبعبارة أخرى فإن ما هو من أجل – ذاته الذي يوجد على نحو الازدواج التأملي ، من حيث أنه من أجل – ذاته ، يستمد معناه من إمكانياته ومن مستقبله ، وبهذا المعنى فإن التأمل ظاهرة تشتتيّة diasporique ؛ ولكنه ، من حيث هو حضور في الذات ، فإنه حضور حاضر في كل أبعاده المتخارجة . وهنا قد يقال : بقي عليكم أن تفسروا لماذا هذا التأمل ، المزعوم انه ضروري ، يمكن أن يرتكب كثيراً من الأخطاء التي يتعلق بهذا الماضي الذي تعطيه الحق في المعرفة ؟ والجواب أنه لا يرتكب أي خطأ بالقدر الذي به يدرك الماضي بوصفه ما يلاحق الحاضر على شكل غير موضوعي . وحين أقول : « أنا أقرأ ، أنا أشك ، أنا آمل ، الخ » ، كما بيّنا ، فإني أتجاوز عن بعيد حاضري إلى الماضي . ولا يمكن أن أخطيء في أية حالة من هذه الأحوال . وضرورية التأمل لا تدع مجالاً للشك ، بالقدر الذي به تدرك الماضي كما هو تمامــاً بالنسبة إلى الشعور التأملي الذي عليها أن تكونه . ولكن ، من ناحية اخرى ، إذا كنت أستطيع ارتكاب عدة أخطاء بتذكر ، على نحو تأملي ، لعواطفي

أو افكاري الماضية ، فذلك أنني على مستوى الذاكرة : وفي هـذه اللحظة ، فإني لست بعدُ ماضي ، ولكني أموضعه thématise . وحينئذ لن نكون أمام الفعل التأملي .

وهكذا نجد أن التأمل شعور بالأبعاد **الثلاثة** المتخارجة . إنـه شعور لاموضوعي non thétique (بـ) الجريان ، وشعور موضوعي thétique (بـ) المدة durée . وعنده أن ماضي وحاضر الانعكاسي يقومان بالوجود **كأشياء – خوارج** (جمع خارج) ، بمعنى انهما ليسا معتقلين في وحدة مـا هو من أجل ذاته ويستنفد وجودهما وعليهما أن يكونا كذلك ، بل أيضاً من أجل ما هو – من أجل – ذاته منفصل عنهما بعدم ، ومن أجل ما هو من أجل ذاته هو ، وإن يكن موجوداً معهما في وحدة موجود فليس عليه ان يكون وجودهما . وبواسطة التأمل ايضاً ينحو الجريان إلى ان **يكون** مثل خارج مرسوم في المحايثة . ولكن التأمل الخالص لا يكشف الزمانية إلا في عدم جوهريتها الأصلية ، وفي رفضها للوجود في – ذاته ، ويكشف الإمكانيات **من حيث هي امكانيات** ، متخففة بحرية ما هو من أجل ذاته ؛ ويكشف الحاضر بوصفه عالياً ، وإذا تجلى له الماضي بوصفه في – ذاته فذلك عـلى أساس الحضور . وأخيراً فإنه يكشف ما هو من أجل – ذاته في شموله المعرّى عن الشمول على نحو مـا عليه أن يكون ؛ وهو يكشف عنـه بوصفه الانعكاسي بالمعنى الأعلى ، والوجود ليس الذي أبداً إلا **كذات** ، والذي هو دائماً هذا **الذات** عـلى مبعدة من نفسه ، في المستقبل ، في الماضي ، في العالم . فالتأمل يدرك إذن الزمانية من حيث أنها تنكشف بوصفها حال وجود مفردة لا نظير لها خاصة بهوهوية ، أعني تاريخية historicité .

ولكن المـدة النفسانية التي نعرفها والتي نستخدمها كل يوم ، من حيث هي تواليات أشكال زمـانية منظمة ، هي في مضادة التاريخية historicité . إنهـا النسيج العيني للوحدات النفسية للجريان . فهذا

السرور مثلاً شكلٌ منظم يظهر بعد حزن ، ومن قبل كان ثمّ ذلك الامتهان الذي استشعرته بالأمس . وبين وحدات الجريان : صفات ، أحوال ، أفعال ، تنقد عادة علاقات القبل والبعد ، وهذه الوحدات هي التي يمكن أن تفيد في **التأريخ** . وهكذا نجـد أن الشعور التأملي للانسان — في العالم يجد نفسه ، في وجوده اليومي ، أمام موضوعات نفسية ، هي ما هي ، وتظهر على المجرى المستمر لزمانيتنا كرسوم ، ووحدات زخرفية على سجادة وتتوالى على شكل أشياء العالم في الزمان الكلي ، أي بأن يحل بعضها محل بعض دون أن تعقد بينها وبين أنفسها غير علاقات خارجية صرفة للتوالي . قد يتحدث الإنسان عن سرور عنده أو كان عنده ، ويقول إنه سروره ، وكأنه هو حامله وقد انسلخ عنه مثل الأحوال المتناهية عند اسبينوزا التي تتسلح على أساس الصفة . ويقال أيضاً : أنا **أستشعر** هذا السرور ، وكأنه جاء لينطبع كخاتم على نسيج تزمُّـني ، أو بعبارة أحسن ، وكأن حضور هذه العواطف ، وهـذه الأفكار وهذه الأحوال فيّ كان نوعاً من **الزيارة** . ولا نستطيع أن نقول عن هذه المدة المؤلفة من الجريان العيني لمنظمات مستقلة إنها وهم ، إنها مؤلفة من توالي **وقائع** نفسية ، **وقائع** شعور : وواقعيتها هي موضوع علم النفس ؛ وعملياً فإنه في مستوى الواقعة النفسية تتقرر العلاقات العينية بين الناس : المطالبات ، الغيرات ، الأحقاد ، الايحاآت ، الصراعات ، المكائد ، الخ . ومع ذلك فليس من المتصوَّر أن ما هو من أجل — ذاته اللاانعكاسي الذي يتأرخ في انبثاقه هو نفسه هـذه الصفات ، وهذه الأحوال ، وهـذه الأفعال . ووحدة وجوده تتداعى إلى كثرة من الموجودات الخارجة بعضها عن بعض ، والمشكلة الانطولوجية للزمانية تبدو من جديد ، وفي هذه المرة نحن نسلب أنفسنا وسائل حلها ، لأنه إذا أمكن ما هو من أجل ذاته أن يكون ماضي نفسه ، فإنه من غير المعقول أن أطالب سروري أن يكون الحزن الذي سبقه ، حتى لو كان

ذلك على نحو « ما ليس يكون » . وعلماء النفس يمثلون هذا الوجود المتخارج بشكل منحط ، حينما يؤكدون ان الوقائع النفسية نسبية بعضها إلى بعض ، وأن قصف الرعد الذي يسمع بعد صمت طويل يُدْرَك على أنه « قصف رعد — بعد صمت — طويل » . هذا حسن ، لكنهم أبوا على أنفسهم أن يفسروا هذه النسبة في التوالي برفع كل أساس انطولوجي عنه . والواقع أننا لو أدركنا ما هو من أجل — ذاته في تاريخيته ، فإن المدة النفسية تزول ، والأحوال والكيفيات والأفعال تزول مخليةً مكانها للموجود — من أجل — ذاته من حيث هو كذلك ، الذي ليس إلاّ مثل الفردية الوحيدة التي عملية التأريخ فيها غير منقسمة . فهذا الموجود — من أجل — ذاته هو الذي يجري ، ويدعو نفسه من أعماق المستقبل، ويثقل بالماضي الذي كانه، وهو الذي يؤرّخ هوهويته ، ونحن نعلم أنه، على النحو الأولي أو اللاإنعكاسي ، شعور بالعالم لا بالذات . وهكذا فإن الكيفيات ، والأحوال لا يمكن أن تكون كائنات في وجوده (بالمعنى الذي به وحـــدة الجريان : سرور ، تكون « محتوى » أو « واقعة » للشعور)،ولا يوجد منه غير تلوينات باطنة غير إيضاعية positionnelles ليست غير ذاته ، من حيث أنه من أجــل — ذاته ، لا يمكن أن تدرك خارجه .

وها نحن اولاء بحضرة نوعين من الزمانية : الزمانية الأصلية ، التي نحن نزمّنها ، والزمانية النفسية التي تظهر في وقت واحد بوصفها غير متفقة مع حال وجود وجودنا ، وبوصفها حقيقة بين ذواته ، موضوعاً للعلم ، وهدفاً للافعال الإنسانية (بالمعنى الذي به مثلا أعني كل شيء من أجــل « أن تحبني » آني « **ولاعطيها الحب** من أجــلي ») . وهذه الزمانية النفسية ، ومن الواضح أنها فرعية مشتقة dérivée ، لا يمكن أن تصدر مباشرة عن الزمانية الأصلية ؛ فان هذه لا تؤلف شيئاً غير نفسها . اما الزمانية النفسية فهي عاجزة عن التكوّن ، لأنها ليست

غير نظام لتوالي الوقائع . ومن ناحية أخرى ، فإن الزمانية النفسية لا يمكن ان تظهر لما هو من أجل — ذاته اللاإنعكاسي الذي هو حضور خالص متخارج عن العالم : إنها تنكشف للتأمل ، والتأمل هو الذي يجب عليه أن يكونها . لكن انى للتأمل ان يفعل ذلك ، إذا كان مجرد كشف بسيط للتاريخية التي هي هو ؟

وهنا ينبغي ان نميز بين التأمل الخالص والتأمل غير الخالص أو المكوِّن : لأن التأمل غير الخالص هو الذي يكوِّن توالي الوقائع النفسية أو اليسوخيةPsyché . وما نعطى أولاً في الحياة اليومية هو التأمل غير الخالص أو المكوِّن ، وإن كان يشتمل في داخله على التأمل الخالص بوصفه تركيبه الاصلي . ولكن هذا لا يمكن أن نبلغه إلا بتعديل يحدثه في نفسه على شكل تطهير (كاثرسيس) . وليس ها هنا موضع وصف مبررات هذا التطهير وتركيبه . وما يهمنا هو وصف التأمل غير الخالص من حيث أنه تركيب وكشف عن الزمانية النفسية .

وقد رأينا أن التأمل نمطٌ من الوجود فيه ما هو من أجل — ذاته هو من أجل أن يوجد لنفسه على نحو ما هو . والتأمل ليس إذن إنبثاقاً هوائياً في السرّية الخالصة للوجود ، ولكنه يحدث في منظور « من أجل » (غاية) . وقد رأينا هنا ان ما هو من أجل — ذاته هو الوجود الذي هو في وجود أساس « من أجل » . ومعنى التأمل هو إذن الوجود — من أجل . وخصوصاً فإن التأملي هو الانعكاس وهو يُعدِم ذاته ليستردها. وبهذا المعنى ، فإن التأملي ، من حيث ان عليه ان يكون الانعكاسي ، ينحو عما هو من أجل ذاته — الذي هو بوصفه تأملياً على شكل « ما عليه ان يكونه » . ولكن فقط من اجل ان يكون الانعكاسي الذي عليه ان يكونه فإنه يفرّ مما هو من اجل ذاته من اجل ان يجده ؛ وهكذا في كل مكان ، ومن أية ناحية تأثر ، فإن ما هو من اجل — ذاته مقضيّ عليه بأن يكون — من اجل — ذاته . وهذا فعلاً هو ما

يكشف عنه التأمل الخالص . ولكن التأمل غير الخالص الذي هو الحركة التأملية الأولى التلقائية (ولكن أليست أصيلة) هـــو من اجل الوجود الانعكاسي بوصفه في – ذاته . وتبريره هو في ذاته في حركة استبطان وحركة موضعه : وإدراك الانعكاسي بوصفه في – ذاته من اجــل ان يصير ذلك الذي في – ذاته الذي يُدرَك . والتأمل غير الخالص لا يدركه الانعكاسي بوصفه كذلك إلاّ في دائرة الهوهوية التي يكون فيها في علاقة مباشرة مع في – ذاته عليه ان يكونه . ومن ناحية اخرى فهذا الفي – ذاته الذي عليه ان يكونه هو الانعكاسي من حيث ان التأملي يحاول ان يدركه بوصفه في – ذاته . ومعنى هذا أنه توجد ثلاثة اشكال في التأمل غير الخالص : التأملي ، الانعكاسي ، وفي – ذاته على التأملي ان يكونه من حيث ان هذا الفي – ذاته سيكون الانعكاسي ، وليس شيئاً آخر غير **المن اجل** الخاص بالظاهرة التأملية . وهذا الفي – ذاته مرتسم مقدماً وراء الانعكاسي – من اجل – ذاته بواسطة تأمل يتحلل الانعكاسي ابتغاء استرداده وتأسيسه . إنه بمثابة اسقاط في ما هو في – ذاته للانعكاسي – من اجل – ذاته ، من حيث انه معنى ؛ ووجوده ليس وجوداً ، بل وجوداً كان être-été ، مثل العدم . إنه الانعكاسي من حيث انـــه موضوع خالص من اجل التأملي . ومنذ ان يتخذ التأمل وجهة نظر هو تأملي ، ومنذ ان يخرج من ذلك العيان المنقدح الذي لا نتوء فيه ، حيث الانعكاسي يبـــذل نفسه بغير وجهة نظر – يبذل نفسه للتأملي ، ومنذ ان يضع نفسه بوصفه ليس الانعكاسي وانه يحدد **ما هو** ، فإن التأمل يُظهر في – ذاته قابلاً لأن يتعين ، ويوصف ، خلف الانعكاسي . وهـــذا الذي في – ذاته العالي ، او الظل الممدود للانعكاسي في الوجود هو ما على التأمليّ ان يكونه من حيث انه ما الانعكاسي **هو** . ولا يختلطه ابداً **بقيمة** الانعكاسي ، التي تبذل نفسها للتأمل في العيان الشمولي غير المتفاضل – ولا مع **القيمة** التي تلاحق التأملي بوصفه غياباً غير موضوعي thétique

وبوصفه « من اجل » الشعور التأملي، من حيث هو شعور غير ايضاحي للذات. إنه الموضوع الضروري لكل تأمــل ؛ ويكفي ، كي ينبثق ، ان ينظر التأمــل في الانعكاسي بوصفه موضوعاً : إنه القرار الذي به التأمل يقرر ان ينظر الى الانعكاسي بوصفه موضوعاً ، ويُظهر ما هو في — ذاته على انه موضعة عالية لما هو انعكاسي. والفعل الذي به التأمل يقرر ان يتخذ من الانعكاسي موضوعاً هو في نفسه : ١ — وضع للتأملي بوصفه ليس هو الانعكاسي. ٢ — واتخاذ وجهة نظر بالنسبة الى الانعكاسي. والحق ان هاتين اللحظتين لا تؤلفان غير لحظة واحدة لان السلب العيني الذي يصير إليه التأملي بالنسبة الى الانعكاسي يتجلى في **وبواسطة** اتخاذ وجهة نظر. والفعل المموضع هو في امتداد الازدواج التأملي، لأن هذا الازدواج يتم بتعمق العدم الذي يفصل الانعكاس عن العاكس. والموضعة تسترد الحركة التأملية بوصفها ليست الانعكاسي من اجــل أن يظهر الانعكاسي موضوعاً للتأملي. بيد ان هذا التأمل سيء النية لأنه اذا بدا انه يقطع الرابطة التي تربط الانعكاسي بالتأملي، وإذا كان يبدو أنــه يقرر ان التأملي ليس الانعكاسي على نحو انه ليس ما ليس هو، بيــنما في الانبثاق التأملي الاصلي التأملي ليس الانعكاسي على نحو الا يكون ما هو ؛ فإنه من اجل استعادة توكيد الهوية والقول بأن هذا الذي في — ذاته « انا هو ». وبالجملة فإن التأمل سيء النية من حيث انه يتكون كانكشاف **للموضوع الذي أنا أكونه**. وثانياً هذا الاعدام الاكثر جذرية ليس حادثاً واقعياً وميتافيزيقياً : فالحــادث الحقيقي، والعملية الثالثة للإعدام ، هي **ما من اجل — الغير**. والتأمل غير الخالص مجهودٌ مخفق يقوم به ما هو من اجل ذاته كيما يكون **غيراً** مع بقائه **ذاتاً**. لكن هذا ظل وجود. لقد كان، والتأملي عليه أن يكون من اجل الا يكون. وهذا الظل للوجود ، المصاحب الضروري الثابت للتأمل غير الخالص ، هو ما يدرسه عالم النفس تحت اسم **الواقعة النفسية**. فالواقعة النفسية هي

إذن ظل الانعكاسي من حيث ان التأملي عليه ان يكون متخارجاً على نحو ما ليس يكون . وهكذا فإن التأمل حين يبذل نفسه ك « عيان لما هو من اجل — ذاته في ما هو في — ذاته » فإنه يكون غير خالص : وما ينكشف له ليس التاريخية الزمانية غير الجوهرية للانعكاسي ؛ بل هو — وراء هذا الانعكاسي — جوهرية اشكال الجريان المنظّمة . ووحدة هذه الكائنات الممكنة تسمى باسم « الحياة النفسية » او « اليسوخية » ، وهي في — ذاته ممكن وعالٍ ويقوم تحت زمانية ما هو من اجل — ذاته. والتأمل الخالص ليس ابداً غير شبه معرفة ؛ ولكن اليسوخية وحدها يمكن ان يكون عنها معرفة تأملية . وسيجد المرء ، طبعاً ، في كل موضوع نفسي ، خصائص الانعكاسي الواقعي ، ولكن بعد ان انحطت إلى قوته ما هو في — ذاته . وإن وصفاً موجزاً قبلياً لليسوخية لكفيل بأن يمكننا من تبين ذلك .

١ — نحن نقصد من اليسوخية انها الأنا : بأحواله وكيفياته وأفعاله . والأنا بشكليه النحويين (في الفرنسية Moi, je) يمثل **شخصنا** ، من حيث هو وحدة نفسية عالية transcendant . وقد وصفناه ، في موضع آخر . ونحن معه حيث اننا « انا » — اشخاص في الواقع وقانوناً ، فاعلون ومنفعلون ، مريدون ، وموضوعات ممكنة لحكم تقويمي او لمسئولية .

وصفات «الأنا» تمثل مجموع الممكنات، والكوامن ، والقوى التي تؤلف خلقنا وعاداتنا. إنها «صفة» ان يكون المرء سريع الغضب، مُجدّاً، غيوراً، طموحاً، شهوانياً ، الخ . لكن ينبغي الاقرار ايضاً بصفات من نوع آخر أصلها من تاريخنا ، ونسميها باسم « العادات » : فيمكن ان اكون شيخاً ، متعباً ، شديد المرارة و منتقصاً ، في تقدم ، ويمكن ان اتراءى لنفسي وكأني « اكتسبت الثقة بنفسي نتيجة نجاح » ، او بالعكس « اتخذت

شيئاً فشيئاً عادات واذواقاً ، وشهوانية جنسية مريضـة » (نتيجة مرض طويل) .

والأحوال ، في مقابل الصفات التي توجد « بالقوة » ، تتبدّى انها موجودة بالفعل . فالكراهية ، والمحبة ، والغيرة احوال . والمرض ، من حيث يدركه المريض على انه واقعة نفسية — فسيولوجية هو حال . وكذلك فان كثيراً من الخصائص التي تتعلق بالمظهر الخارجي لشخص ، يمكن ، طالما أنا احياها ، ان تصبح **احوالاً** : الغيـاب (بالنسبة إلى شخص معين) ، النفي ، العار ، الانتصار ، كلها احوال . وهكذا ما يميز الصفة عن الحال : فبعد غضبي بالأمس ، لا تزال قابليّتي للتهيج باقية كمجرد استعداد كامن للغضب . وبالعكس ، فبعد فعل بطرس ومـا شعرت به من ذحل ، لا تزال كراهيتي باقية كحقيقة **فعلية حاضرة** ، وإن كان فكري مشغولاً الآن بموضوع آخر . والصفة ، فضلاً عـن ذلك ، استعدادٌ للنفس فطري او مكتسب يسهم في وصف شخصي . اما الحال ، فعلى العكس من ذلك ، اكثر عرضية وإمكانية : إنها شيء يقع لي . ولكن توجد مع ذلك احوال متوسطة بين الأحوال والصفات : فمثلاً كراهية بوتسو دي بورجو لنابليون ، وان كانت وجدت بالفعل ومثلت رابطـة شعورية بين بوتسو ونابليون الأول ، فإنهـا دخلت في تكوين **شخصية** بوتسو .

أما **الأفعال** فيقصد بهـا كل نشاط تركيبي للشخصية ، أعني كل ترتيب لوسائل من أجل غايات ، لا من حيث ان ما هو من أجل — ذاته هو ممكناته الخاصة ، ولكن من حيث ان الفعل يمثل تركيباً نفسياً عالياً عليه ان يعيشه . فمثلاً تدريب الملاكم فعل لأنه يتجاوز ويسند مـا هو — من أجل — ذاته ، الـذي يتحقق في وبواسطة هذا التدريب . والأمر كذلك بالنسبة إلى الابحاث التي يقوم بهـا العالم ، والعمل الذي يؤديه الفنـان ، والحملة الانتخابية التي يخوضها الرجل السياسي . ففي

كل هذه الأحوال الفعل ، بوصفه وجوداً نفسياً ، يمثل وجوداً عالياً والوجه الموضوعي للعلاقة بين ما هو من أجل — ذاته والعالم .

٢ — و « النفسي » يتعلق فقط بنوع خاص من الأفعال العارفة : أفعال ما هو من أجل ذاته التأملي . ففي المستوى اللاإنعكاسي نجد ان ما هو من أجل ذاته هو ممكناته الخاصة على نحو غير موضوعي thétique ولما كانت ممكناته حضورات ممكنة في العالم وراء الحال الراهنة للعالم ، فإن ما ينكشف موضوعياً thétiquement لا إيضاعياً thématiquement من خلالها هو حال العالم المرتبط تركيبياً بالحال الراهنة . وتبعاً لذلك فإن التغيرات التي تجرني في العالم تتبدى موضوعيـاً في الأشياء الحاضرة كامكانيات موضوعية عليها ان تتحقق متخذة جسمنا كأداة لتحقيقها . وهكذا فإن الانسان في حال الغضب يشاهد على وجـه مخاطبه الصفة الموضوعية التي تستدعي لكمة . ومن هنا جاءت العبارة : « رأس جدير بالصفع » ، و « ذقن تجتذب الضربات » ، الخ ، الخ . وجسمنا يبدو هنا كوسيط في حالة الجذبة . وبه ينبغي تحقيق نوع من إمكانية الأشياء. (شراب — يجب — شربه ، نجدة — يجب — القيام — بها ؛ دابة — ضارة — يجب القضاء — عليها ، الخ) ، وينبثق التأمل في هذه الاثناء ليدرك العلاقة الانطولوجية بين ما هو من أجل — ذاته وبين ممكناته ، ولكن من حيث هي **موضوع** . وهكذا ينبثق **الفعل** ، بوصفه موضوعاً ممكناً للشعور التأملي . فمن المستحيل عليّ إذن ان يكون لـديّ شعور ببطرس وبصداقتي معه في نفس الوقت وعـلى نفس المستوى : فهذان الوجودان منفصلان دائماً بواسطة سُمْك ما هو من أجل — ذاته . وهذا الذي من أجل — ذاته هو نفسه حقيقة محجوبة : إنه موجود في حـالة الشعور غير الانعكاسي ، ولكن لا موضوعياً ، وهو ينمحي أمام موضوع العالم وممكناته . وفي حالة الانبثاق التأملي فإنه يتجاوز إلى الموضوع الممكن

الذي على ما هو تأملي ان يكونه . وفقط الشعور التأملي الخالص هو الذي يمكنه ان يكتشف ما هو من أجل – ذاته الانعكاسي في حقيقته . ونحن نسمي يسوخية المجموع المنظم لهذه الموجودات الممكنة العالية التي تؤلف موكباً مستمراً يصحب التأمل غير الخالص والتي هـي الموضوع الطبيعي للأبحاث النفسانية .

٣ – والموضوعات ، وإن كانت ممكنة ، فإنها ليست مجردات ، وليست مُستَهدَفةً في الخلاء بواسطة ما هو تأملي ، بـل هي تتراءى كأمر في – ذاته عيني على التأمليّ أن يكونه من وراء ما هو انعكاسي . ونحن سنطلق اللفظ «بيّنة» évidence على الحضور المباشر و« بشخصه» للكراهية ، والمنفى ، والشك المنهجي في ما هو من أجل – ذاته التأملي. أما أن هذا الحضور موجود فيكفي للاقتنـاع بذلك تذكر أحـوال تجربتنا الشخصية ، التي حاولنا فيها أن نتذكر حبّاً مات ، وجوّاً معيناً عقلياً عشناه في الماضي . ففي كل هذه الاحوال المختلفة كنا على شعور واضح بالتصويب في الخلاء عـلى هذه الموضوعات المختلفة واستطعنا أن نكوّن منها تصورات خاصّة ، وأن نصفها وصفاً أدبياً ، لكننا كنـا نعرف أنها لم تكن موجودة هناك . كذلك توجد فترات ذبول لحب حيّ ، إبّانها نعرف أننا نحب ولكننا لا نشعر بذلك أبداً . وهـذه « الفترات الذابلة للقلب » وصفها بروست Proust فأبدع الوصف . وفي مقابـل ذلك من الممكن ان ندرك الحب في عنفوانه وأن نتأمله . ولكن لا بـد من أجل هذا من حال وجود خاصة لما هو من أجل ذاته الانعكاسي : فمن خلال تعاطفي في اللحظة وقد صار انعكاس شعور تأمـلي أستطيع إدراك صداقتي لبطرس . وبالجملة ، فليس ثم وسيلة أخرى لاستحضار هذه الصفات ، أو الاحوال ، أو الافعال إلاّ بإدراكها من خلال شعور انعكاسي هي ظله الممدود والموضعة فيما هو في – ذاته .

ولكن هذا الإمكان لاستحضار حب يبرهن خيراً مما تبرهن كل الحجج – على علو ما هو نفسي. فحين اكتشف فجأة، وحين أشاهد حبيبتي، فإني إدرك في نفس الوقت انه أمام الشعور. واستطيع ان اتخذ وجهات نظر فيه، وأحكم عليه، ولا اكون ناشباً فيه مثل ما هو تأملي فيما هو انعكاسي. وبهذا فإني ادركه بوصفه ليس مما هو من أجل – ذاته. إنه اثقل جداً، واشد عتمة، واقوم قواماً من تلك الشفافية المطلقة. ولهذا فإن «البيّنة» التي بها ما هو نفسي يهب نفسه لعيان التأمل غير الخالص ليست ضرورية، بل ثم تفاوت في الواقع بين مستقبل ما هو من اجل ذاته الانعكاسي الذي يُقرَض باستمرار ويخفف بواسطة حريتي والمستقبل الكثيف المهدد لحبّي الذي يعطيه معنى **الحب**. فإذا لم ادرك في الموضوع النفسي مستقبله في الحب كأمر ثابت، فهل يكون هذا حباً بعد؟ أولا ينحدر إلى مستوى **النزوة**؟ والنزوة نفسها الا تلزم المستقبل بالقدر الذي به تتراءى انها عليها ان تظل نزوة ولا تتحول ابداً إلى حب؟ وهكذا فإن المستقبل المعدم دائماً والخاص بما هو من اجل – ذاته يمنع كل تعين في ذاته لما هو من اجل – ذاته بوصفه من اجل – ذاته يُحبّ او يكره؛ والظل الممدود لما هو من اجل – ذاته الانعكاسي يملك بالطبع مستقبلاً ينحدر إلى ما هو في – ذاته ويتحد وإياه محدداً معناه. ولكن المجموع النفسي، في تضايف مع الإعدام المستمر للمستقبلات الانعكاسية، المجموع النفسي المنظم منع مستقبله يظل فقط محتملاً. وينبغي الا نفهم من هذا صفةً خارجية تنشأ عن علاقة مع معرفتي ويمكن ان تتحول عند الحاجة إلى تعين، بل نفهم منه خاصة انطولوجية.

٤ – والموضوع النفسي، لما كان هو الظل الممدود لما هو من اجل – ذاته الانعكاسي، يملك على نحو منحدر خصائص الشعور. وهو يظهر خصوصاً كشمولية مكتملة ومحتملة هناك حيث ما هو من اجل

ذاته يوجد في الوحدة المتشتتة diasporique لشمولية معراة عن الشمول. ومعنى هذا ان ما هو نفسي يدرك من خلال الأبعاد الثلاثة المتخارجة للزمانية، يبدو مؤلفاً بواسطة مركب الماضي والحاضر والمستقبل. والحب، والمغامرة هي الوحدة المنظمة لهذه الأبعاد الثلاثة. ولا يكفي ان يقال إن للحب مستقبلاً، وكأن المستقبل خارج عن الموضوع الذي يميّزه ؛ بل المستقبل يؤلف جزءاً من الشكل المنظم لمجرى «الحب»، لأن وجوده في المستقبل هو الذي يهب الحب معناه بوصفه حباً. لكن نظراً إلى ان ما هو نفسي هو في – ذاته، فإن حاضره لا يمكن ان يكون هروبا، ولا مستقبله يمكن ان يكون إمكاناً خالصاً. إن في هذه الصور للجريان أولوية جوهرية للماضي، الذي هو ما كانه ما هو من اجل – ذاته والذي يفترض تحول ما هو من اجل – ذاته إلى في – ذاته. والتأملي يُسقط أمراً نفسياً مزوداً بالأبعاد الثلاثة الزمانية، لأنه يؤلف هذه الأبعاد الثلاثة فقط مع ما **كانه** ما هو انعكاسي. إن المستقبل قائم ثم : والا فكيف يكون حبي حباً ؟ لكنه ليس **معطى** بعُد : إنه « الآن » maintenant الذي لم ينكشف بعد. فهو يفقد إذن طابع **الامكان – الذي – علي – ان – اكونه** : حبي، وسروري ليس عليهما ان يكونا مستقبلهما، إنهما هذا المستقبل في السوية الساجية للالتصاق، كما ان هذا القلم الابنوس قلم، وهناك هو والحاضر هو الآخر يدرَك في صيغته الفعلية **لكونه – هناك**. بيد إن هذا الوجود – هناك يتكون بكونه قد **كان هناك**. والحاضر قد تألف فعلاً وتسلح من رأسه حتى أخمص قدميه، إنه « آن » تأتي به اللحظة وتحمله كأنه حُلة جاهزة ؛ إنه ورقة تخرج من اللعب ثم تدخل فيه. وانتقال « آن » من المستقبل إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى الماضي لا يجعله يعاني أي تغيير، لانه سواء أكان مستقبلاً او لم يكن، فإنه قد مضى فعلاً. وهذا ما يدل عليه التجاء علماء النفس بسذاجة إلى اللاشعور لتمييز « الآنات » maintenant

الثلاثة لما هو نفسي : فيسمى **حاضراً** الآن الحاضر في الشعور . وما انتقل إلى المستقبل لها نفس الخصائص ، لكنها تنتظر في حشايا اللاشعور ، وإذا اخذت في هذا الوسط غير المتميز ، فمن المستحيل ان نميّز فيها الماضي من المستقبل : والذكرى التي تبقى في اللاشعور هي « آن » ماضٍ ، وفي نفس الوقت ، من حيث انها تنتظر ان تستثار ، هي « آن » مستقبل . وهكذا نجد ان الشكل النفسي ليس «عليه ان يكون» ، بل هو قد تم صنعه ؛ إنه كله بتمامه ، الماضي والحاضر والمستقبل ، على نحو « ما قد كان » . ولا يتعلق الأمر بعد ، بالنسبة إلى «الآنات» التي تؤلفه ، إلا بأن يتلقى كل منها تعميد الشعور ، قبل ان يعود إلى الماضي .

وينتج عن هذا انه يوجد في الشكل النفسي نوعان من الوجود متناقضان ، لأنه قد تكون من قبل ويظهر في الوحدة المتماسكة للكائن العضوي ، وفي نفس الوقت ، لا يمكن ان يوجد الا بتوالي «لآنات» ، تنحو كل منها نحو الانعزال في ما هو في ذاته . فهذه الفرحة مثلاً تنتقل من آن إلى آخر لأن مستقبلها يوجد فعلاً كانتهاء حدّي ومعنى **معطى** لنموها ، لا بوصفها ما عليها ان تكونه ، ولكن « ما قد كانته » من قبل في المستقبل .

والواقع ان التماسك الوثيق لما هو نفسي ليس شيئاً آخر غير وحدة وجود ما هو من أجل ذاته مشخصّاً فيما هو في ذاته . إن الكراهية ليست لها أجزاء : وليست مجموعة من المسالك والمشاعر ، بل تتراءى من خلال المسالك والمشاعر كوحدة زمانية بغير اجزاء لظهوراتها . ولكن وحدة وجود ما هو من اجل ذاته تُفسَّر بالطابع المتخارج لوجوده: إن عليه ان يكون في تلقائية كاملة ما سيكونه . وما هو نفسي ، على العكس من ذلك ، « قد كان » . ومعنى هذا انه عاجز عن ان يحدد نفسه بذاته في الوجود . ويسنده في مواجهة التأملي نوعٌ من القصور

الذاتي ، وكثيراً ما الح علماء النفس في توكيد طابعه « المرضي » . وبهذا المعنى امكن ديكارت ان يتحدث عن « وجدانات النفس » ؛ وهذا القصور الذاتي inertie هو الذي يجعل – على الرغم من ان ما هو نفسي ليس في نفس مستوى موجودات العالم – يجعل من الممكن إدراكه في علاقة مع هذه الموجودات . والحب يعطى كأمر « مستثار » من جانب الموضوع المحبوب . وتبعاً لذلك فإن التماسك الكلي للشكل النفسي يصبح غير معقول لأنه ليس **عليه ان يكون** هذا التماسك ، إذ هو ليس تركيبه الخاص ، لأن وحدته طابعها طابع ما هو معطى . وبالقدر الذي به كراهيته ما هي توالٍ معطى لآنات جاهزة وفي حالة قصور ذاتي ، فإننا نجد فيها جرثومة قابلية القسمة إلى غير نهاية . ومع ذلك فإن قابلية القسمة هذه تحجب وتنكر من حيث ان ما هو نفسي هو موضعة للوحدة الانطولوجية لما هو من اجل – ذاته . ومن هنا نشأ نوعٌ من التماسك **السحري** بين « الآنات » المتوالية للكراهية ، لا تتراءى **كأجزاء** إلا من اجل ان تنكر فيما بعد خارجيتها . وهذا الاشتراك ambiguité هو الذي يلقي الضوء على نظرية برجسون في الشعور الذي يستمر durée والذي هو « تعدد تداخل » . وما يصيبه برجسون هنا هو ما هو نفسي ، لا الشعور متصوراً بوصفه ما هو من اجل – ذاته . إذ ما معنى « الداخل » في الواقع ؟ إنه لا يعني الامتناع المبدئي لكل قابلية للانقسام . والواقع انه من اجل ان يكون ثم تداخل ، لا بد ان يكون ثم اجزاء يتداخل بعضها في بعض . بيد ان هذه الأجزاء التي ، من حيث المبدأ ، ينبغي ان تسقط في عزلتها ، يموج بعضها في بعض بتماسك سحري غير مفسّر ، وهذا الامتزاج الكلي يتحدى التحليل . وهذه الأولوية التي لما هو نفسي لم يفكر برجسون أبداً في تأسيسها على بنية مطلقة كما هو من اجل – ذاته : إنما هو يشاهدها كأمر معطى (قائم) ، إنها مجرد « عيان » يكشف له ان ما هو نفسي هو كثرة

مستبطنة . وما يؤكد طابع القصور الذاتي ، والمعطى القابل هو انه يوجد دون ان يكون **من اجل** شعور ، موضوعي thétique او غير موضوعي . إنه بغير ان يكون شعوراً (بـ) وجود ، لأن الإنسان في الموقف الطبيعي يخطئه تماماً ولا بد من اللجوء إلى العيان لإدراكه . وهكذا يمكن شيئاً في العالم ان يوجد دون ان يُرى وان ينكشف بعد لأي ، حين نكون قد صنعنا الآلات اللازمة للكشف عنه . وخصائص المدة النفسية هي عند برجسون واقعة ممكنة للتجربة : إنها كذلك لأننا نلقاها كذلك ، هذا كل ما في الأمر . وهكذا نجد ان الزمانية النفسية معطى في حالة قصور ذاتي ، قريب الشبه من المدة البرجسونية ، يعاني تماسكها الباطني دون ان يصنعه ، ويتزمن دائماً دون ان يزمن نفسه ، وفيه التداخل الواقعي، اللامعقول السحري للعناصر التي لا تتحد بواسطة علاقة متخارجة للوجود، لا يمكن ان يقارن إلا بالفعل السحري للتسلّط على مبعدة ، ويخفي كثرة من « الآنات » القائمة فعلاً . وهذه الخصائص لا تنشأ عن غلط علماء النفس ، ولا عن نقص في المعرفة ، بل هي تؤلف جوهر الزمانية النفسية ، التي هي أقنوم الزمانية الأصلية . والوحدة المطلقة لما هو نفسي هو اسقاط الوحدة الانطولوجية والمتخارجة لما هو من اجل ـ ذاته . ولكن لما كان هذا الاسقاط يتم فيما هو في ـ ذاته الذي هو ما هو في القرب بدون مسافة من الهوية ، فإن الوحدة المتخارجة تتجزأ إلى ما لا نهاية له من « الآنات » التي هي ما هي ، ومن اجل هذا هي تميل إلى الانعزال في هويتها ـ في ـ ذاتها . وهكذا فإن الزمانية النفسية ، وهي تشارك في وقت واحد فيما هو في ـ ذاته وفيما هو من اجل ـ ذاته تستر تناقضاً لا يُتغلب عليه . وهذا امر ينبغي الا يدهشنا : فإن الزمانية، وقد احدثها التأمل غير الخالص ، فمن الطبيعي ان تكون « قد كانت » ما ليست إياه ، والا تكون ما قد كانته .

وهذا امرٌ يزداد وضوحاً إذا فحصنا عن العلاقة القائمة بين الاشكال

النفسية بعضها مع بعض في حضن الزمـــان النفسي . ولنقرر اولاً ان التداخل هو الذي يحكم رابطة العواطف ، مثلاً ، في داخل شكل نفسي معقد . فكلّ منا يعرف تلك العواطف من « الصداقة » الممزوجة بالحسد والتعاسة ، وتلك الالوان من الكراهية الـتي يشيع فيها مع ذلك نوع من الاحترام ، وتلك المرافقات الغرامية ، التي طالمـا وصفها اصحاب القصص . ومن المؤكد ايضاً اننا ندرك صداقة ممزوجة بالحسد على نحو فنجان من القهوة عليه رغوة من اللبن . صحيح ان هذا تشبيه غليظ ، ومع ذلك فمن المؤكد ان الصداقة الغرامية لا تتراءى مجرد تنويع لجنس الصداقة ، مثلما ان المثلث المتساوي الساقين نـوع من جنس المثلث . بل الصداقة تتراءى كلها وقد نفذ فيها الحب كله ، ومـع ذلك فهي ليست الحب ، ولا « تجعل نفسها » هي الحب : وإلا لفقدت استقلالها بالصداقة . ولكن يتكون موضوع في حالة حضور ذاتي وفي ¯ ذاتـه لا تكاد اللغة تعبّر عنه ، فيه الحب في ¯ ذاته والمستقبل ينتشر سحرياً خلال الصداقة كلهـا ، مثلما تنتشر الساق خلال كل البحر في الـ ouyxuas الرواقي .

ولكن العمليات النفسية تتضمن ايضاً الفعل عـلى مبعدة من جانب الاشكال السابقة في الاشكال اللاحقة . ولا نستطيع ان نتصور هذا الفعل على مبعدة كما نتصور العليّة البسيطة التي نجدها ، مثلاً ، في الميكانيكا الكلاسيكية ، والتي تفترض الوجود في حالة حضور ذاتي لمتحرك معقل في الآن ؛ ولا ايضاً على نحو العلّية الفزيائية ، كما تصورها استيورت مِلْ Mill ، وتتحدد بالتوالي المستمر غير المشروط كحالتين كل منهما ، في وجودها الخاص ، تستبعد الأخرى . ومن حيث ان ما هو نفسي هو موضعة لما هو من اجل ¯ ذاته ، فإنه يملك تلقائية منحطة ، تُدرك كصفة باطنة ومعطاة لشكلها ، ولا يمكن فصلها عن قوتها الإحكامية . فلا يمكن اذن ان تتراءى **كنائج** عن شكل سابق . ومن ناحية اخرى

فإن هذه التلقائية لا يمكن ان تحدد نفسها في الوجود ، لأنها لا تدرك إلا كتحديد بين تحديدات اخرى لموجود معطى . وينتج عن هـــذا ان الشكل السابق عليه ان يولّد على مبعدةٍ شكلاً من نفس الطبيعة ينتظم تلقائياً كشكل جريان . وليس ثَم هنا وجود عليـه ان يكون مستقبل نفسه وماضيه ، بل فقط تواليات لأشكال ماضية ، وحاضره ، ومستقبلة ، لكنها توجد كلها على نحو « ما قد كان » ، ويؤثر بعضها في بعض. وهذا التأثير سيظهر إما بالنفوذ او بالتبرير . وفي الحـــالة الاولى يدرك التأملي موضوعين نفسيين كانا مُعطيين اولاً منفصلين — على انهما موضوع واحد. وينشأ عن ذلك إما موضوع نفسي جديد كل خاصية من خصائصه ستكون تركيباً من الخاصيتين الأخريين ، أو موضوع غير معقـــول في نفسه يتراءى في نفس الوقت انه الواحـــد كله والآخر كله ، دون ان يكون ثمّ تغير في الواحد او في الآخر . وفي التبرير — على العكس من ذلك — يظل الموضوعان كلٌ منهما في مكانه . ولكن الموضوع النفسي، لما كان شكلاً منظماً وكثرة تداخـــل ، لا يمكن ان يؤثر إلا بكُلّه ودفعة واحدة في موضوع آخر بكلّه ايضاً . وينشأ عن ذلك فعل كُلّي وعلى مبعدة بتأثير سحري للواحد في الآخر . فمثلاً ! إهانتي بالامس هي الدافع على مزاجي هذا الصباح ؟ الخ . اما ان هذا الفعل على مبعدة سحري ولا معقول ، فهذا مـــا يثبته — خيراً من كل تحليل — الجهود الضائعة التي بذلها علماء النفس ذوو النزعة العقلية من اجل ردّه — مع البقاء في المستوى النفسي — الى علية معقولة بواسطة تحليل عقلي . وهكذا نجد بروست Proust يسعى دائماً إلى ان يجد — بواسطة التحليل العقلي في التوالي الزمني للأحوال النفسية — روابط علّية عقلية بين هذه الاحوال. ولكنه في ختام هذه التحليلات لا يستطيع ان يقدم إلينا غير نتائج من القبيل التالي :

« وحالمـا استطاع سِوان ان يتمثل اوديت بغـــير فزع ، واستجلى

الطيبة في بسمتها ، ولم تُضفْ **الرغبة في انتزاعها من كل شخص آخر الى حبه بواسطة الغيرة** ، فإن هذا **الحب عاد فأصبح** لذة في الاحاسيس التي يثيرها شخص اوديت ، وفي المتعة التي كان يستشعرها وهو يعجب بنظرة من نظرتها ، او ارتسامة من بسماتها ، او نفثة من تنغيم صوتهـا وكأنما ذلك منظر يتملّى به ؛ او ظاهرة يريد ان يسائلها سرّها . وهذه المتعة المتميزة عن كل ما عداها انتهت بأن **خلقت فيه حاجة اليها** ، لا يستطيع غيرها إشباعها بحضرتها او رسائلها ... وهكذا **فبواسطة كيمياء دائه** ، بعد ان **صنع من حبّها غيرةً** بدأ **يصنع حناناً** من الشفقة عـلى اوديت[1] . »

وهـذا النص يتعلق بمـا هو نفسي . وفيه نرى عواطف متفرّدة ومفصولة بالطبع ، يؤثر بعضها في بعض . ولكن بروستProust يسعى إلى ايضاح افعالها وتصنيفها ، راجياً ان يجعل الاختيارات التي على سوان ان يمرّ بها — اموراً معقولة . ولا يقتصر على وصف المشاهدات الـتي امكنه هو ان يقوم بها (الانتقال بواسطة « التذبذب » مـن الغيرة الكارهة إلى الحب الحنون) ، بل يريد ايضاً تفسير هذه المشاهدات .

فما هي نتائج هذا التحليل؟ هل رفعنا ما في النفسي من عدم معقولية؟ من السهل ان نشاهد ان هذا الرد — الاعتباطي نوعـاً ما — للصور النفسية الكبرى إلى عناصر أبسط ، يبرز ، عـلى العكس ، اللامعقولية السحرية للعلاقات القـائمة بين الموضوعات النفسية . كيف « تضيف » الغيرة إلى الحب « الرغبة في انتزاعها من كل شخص آخر » ؟ وكيف يتأتى لهذه الرغبة ، إذا ما اضيفت إلى الحب (دائماً صورة رغوة اللبن « مضافة » إلى القهوة) ، ان تمنعـه من ان يعود **فيصبح** « لذة في

(١) « من ناحية سوان » ، ط ٣٧ ، جـ٢ ، ص ٨٢ . ونحن الذين وضعنا الحروف السميكة .

الأحاسيس التي يثيرها شخص اوديت » ؟ وكيف تخلق المتعة حاجةً ؟ والحب كيف يصنع تلك الغيرة التي، في مقابل ذلك، تضيف اليه الرغبة في انتزاع اوديت من كل شخص آخر ؟ وكيف يذهب ، وقد تخلص من هذه الرغبة ، إلى صنع الحنان من جديد ؟ إن بروست يحاول هنا ان يؤلف « كيمياء » رمزية ، ولكن الصور الكيميائية التي يستخدمها قادرة فقط على ان تحجب دوافع وافعالا لامعقولة . ويراد بنا ان نقتاد إلى تفسير ميكانيكي لما هو نفسي ، ليس معقولا اكثر ولكنه يشوه طبيعته تماماً . ومع ذلك فإنه يراد لنا إن نتبين بين الاحوال علاقات غريبة تكاد ان تكون بين انسانية (خلق ، صنع ، أضاف) تدعو إلى افتراض ان هذه الموضوعات النفسية عوامل حية . وفي الأوصاف التي قدمها بروست يحدد التحليل العقلي في كل لحظة حدوده : ولا يستطيع ان يقوم بتحليلاته وتصنيفاته الا على السطح وعلى اساس من اللامعقولية التامة . وينبغي ان نتخلى عن رد لا معقولية العلية النفسية : فهذه العلية هي انحطاط إلى مستوى السحر، في ما هو — بذاته هو ما هو في مكانه، لما هو من أجل — ذاته متخارج هو وجوده على مبعدة من ذاته . والفعل السحري على مبعدة وبتأثير هو النتيجة الضرورية لهذا التراخي في روابط الوجود . وعالم النفس ينبغي عليه ان يصف هذه الروابط اللامعقولة وان يتخذ منها معطى اولياً للعالم النفسي .

وهكذا نرى ان الشعور التأملي يتألف كشعور بالمدّة ، وبهذا فإن المدة النفسية تظهر للشعور . وهذه الزمانية النفسية كإسقاط فيما هو في — ذاته للزمانية الاصلية هي وجود ممكن جريانه الشبحي لا يتوقف عن الزمنية المتخارجة لما هو من اجل — ذاته ، من حيث ان هذا يدركه التأمل . ولكنها تختفي تماماً إذا ظل ما هو من اجل — ذاته على المستوى الانعكاسي او إذا تطهر التأمل غير الخالص . والزمانية النفسية شبيهة في هذا بالزمانية الاصلية حتى إنها تظهر على انها حال وجود الاشياء عينية لا

على انها إطار او قاعدة مقررة من قبل. والزمان النفسي ليس إلا الخدمة المربوطة المؤلفة من موضوعات زمانية . لكن الفارق الجوهري بينه وبين الزمانية الاصلية هو في ان الزمان النفسي **يكون** ، بينما الزمانية الاصلية تتزمن . وهو بما هو كذلك لا يمكن ان يتألف إلا مع الماضي ، والمستقبل لا يمكن ان يكون غير ماض سيأتي بعد الماضي الحاضر ، أعني ان الشكل الفارغ قبل – بعد يتشخص وينظم العلاقات بين موضوعات ماضية هي الاخرى . وفي نفس الوقت فان هذه المدة النفسية التي لا يمكن ان تكون بذاتها يجب دائماً ان **تكون قد كانت** . وهذه الزمانية، المترجحة أبداً بين كثرة التلاصق والاحكام المطلق لما هو من اجل – ذاته المتخارج – تتألف من آنات قد كانت ، وتظل في المكان المخصص لها ، لكنها يؤثر بعضها في بعض على مبعدة في شمولها ؛ وهذا ما يجعلها شبيهة بالمدة السحرية في البرجسونية . فإذا ما اتخذ المرء مكانه في مستوى التأمل غير الخالص ، اعني في مستوى التأمل الذي يسعى إلى تحديد الوجود الذي هو انا ، فإنه يظهر عالم جديد ، يملأ هذه الزمانية. وهذا العالم ، الذي هو حضور ممكن ، وموضوع محتمل لقصدي التأملي، هو العالم النفسي او اليسوخية . وبمعنى ما فإن وجوده مثالي خالص ؛ وبمعنى آخر ، هو يكون ، لانه قد كان ، إذ هو ينكشف للأنا حين اريد ان **ارى نفسي** ؛ ولما كان من الممكن ان يكون ما ابتداء منه ما هو من اجل ذاته يعيّن نفسه في الوجود بأن يكون ما عليه ان يكون (إني لن اذهب إلى فلان او فلان « بسبب » ما اشعر به من نفور منه ، واقرر هذا الفعل او ذاك على اساس كراهيتي او حبي ، وارفض التحدث في السياسة لاني اعلم ان مزاجي سريع الغضب ، ولا اريد المخاطرة بالتهيج، هذا العالم الشبح يوجد بوصفه **موقفاً حقيقياً** لما هو من اجل – ذاته.) ومع هذا العالم العالي الذي يسكن في الصيرورة اللامتناهية للسوية المضادة للتاريخية ، يتكون كوحدة ممكنة لان يكون الزمانية المسماة

بـ « الباطنة » او « الكيفية » التي هي الموضعة فيما هو في ¯ ذاتـه للزمانية الاصلية . وفي هذا نشاهد صورة مجملة اولية لـ « خارج » : فما هو من اجل ¯ ذاته يمنح خارجاً في نظره : ولكن هذا الخـارج ممكن فحسب ، وسنرى ، فيما بعد ، الوجـود ¯ مـن اجل ¯ الغير يحقق الصورة الاجمالية لهذا « الخارج » .

الفصل الثالث

العلوّ

للوصول إلى وصف كامل قدر المستطاع لما هو من أجل — ذاته ، اخترنا خيطاً هادياً لنا فحص المسالك السلبية . ذلك اننا رأينا أن الامكان المستمر للا—وجود ، خارجاً عنا وفي داخلنا ، هو شرط للأسئلة التي نستطيع وصفها والاجابات التي نجيب بها. ولكن غرضنا الاول لم يمكن فقط الكشف عن التراكيب السلبية لما هو من أجل — ذاته . وفي المقدمة ، التقينا بمشكلة ، وهذه المشكلة هي التي نود حلّها ؛ وهي : ما هي العلاقة الأصلية القائمة بين الآنية (الوجود الانساني) وبين وجود الظواهر أو الوجود — في — ذاته ؟ وفي المقدمة كان علينا أن نرفض الحلّ الواقعي والحلّ المثالي . فقد تراءى لنا أن الوجود العالي لا يمكن أبداً أن يؤثر في الشعور ، وأن الشعور لا يمكنه أن « يشيّد » العالي بواسطة موضعة عناصر مستعارة من الذاتية subjectivité . وبعد ذلك فهمنا أن العلاقة الاصيلة بالوجود لا يمكن ان تكون العلاقة الخارجية التي

توحّد بين جوهرين منعزلين منذ البداية . وعلاقة مناطق الوجود انبثاقٌ أوّلي ، هكذا قلنا ، وتؤلف جزءاً من تركيب هذه الكائنات نفسه ».
والعيني - انكشف لنا على أنه الشمول التركيبي الذي لا يستطيع الشعور ولا الظاهرة أن يكون غير فواصله . ولكن إذا كان الشعور منظوراً إليه في عزلته هو ، بمعنى ما ، تجريدٌ ، وإذا كانت الظواهر – بل وظاهرة الوجود – هي الاخرى مجرّدة ، من حيث أنها لا يمكن أن توجد لظواهر دون أن **تظهر** لشعور ، فإن وجود الظواهر ، بوصفه ما هو – في ذاته الذي هو ما هو ، لا يمكن أن ينظر إليه على أنه تجريد . إذ لا يحتاج في وجوده إلاّ لنفسه ، ولا يحيل إلاّ إلى نفسه . ومن ناحية أخرى فإن وصفنا لما هو من أجل – ذاته أظهره لنا ، بالعكس ، على أنه أبعد ما يكون عن الجوهر وما هو في – ذاته ؛ وقد رأينا أنه كان إعدام ذاته ، وأنه لم يمكن أن يكون إلاّ في الوحدة الانطولوجية لتخارجاته . فإذا كانت إذن علاقة ما هو من أجل – ذاته إلى ما هو في ذاته ينبغي ان يُكون أصلاً مكوّنةً للوجود نفسه الذي يضع نفسه في علاقة ، فينبغي ألا نفهم أنه يمكن أن يكون مكوّناً لما هو في – ذاته ، وإنما لما هو من أجل – ذاته . ففي ما هو من أجل ذاته وحده ينبغي أن نبحث عن مفتاح هذه العلاقة مع الوجود التي نسميها ، مثلاً ، المعرفة . وما هو من أجل – ذاته مسؤول في وجوده عن علاقته مع ما هو في – ذاته ، أو إذا شئنا ، يحدث أصلاً على أساس علاقة مع ما هو في – ذاته . وهذا ما استشعرناه حين حددنا الشعور بأنه « وجود من أجله ، في وجوده ، ثم تساؤل عن وجوده من حيث أن هذا الوجود يتضمن وجوداً غير ذاته » . لكن منذ أن صنعنا هذا التعريف ، اكتسبنا معارف جديدة . وعلى وجه التخصيص أدركنا المعنى العميق لما هو من أجل – ذاته أساساً لعدمه هو . أوَلم يئن الأوان ، الآن ، لاستخدام هذه المعارف من أجل تحديد وتفسير هذه العلاقة

المتخارجة لما هو من أجل – ذاته مع ما هو في – ذاته التي على أساسها يمكن ان يظهر بوجه عام **المعرفة والعمل** ؟ ألسنا في وضع يسمح لنا بالجواب عن سؤالنا الأول ؟ والشعور ، من أجل ان يكون شعوراً غير موضوعي thétique (بـ) الذات ، يجب ان يكون شعوراً موضوعياً (بـ) شيء ما ، انه ما هو من أجل – ذاته كحال في الوجود أصلي للشعور غير الموضوعي (بـ) الذات . ألم نصل بهذا الى وصف ما هو من أجل – ذاته في علاقاته نفسها مع ما هو في – ذاته ، من حيث ان هذه تدخل في تركيب وجوده ؟ ألا نستطيع منذ الآن ان نجد جواباً عن أسئلة من النوع التالي : لما كان ما هو في – ذاته هو ما هو ، فكيف وبماذا ما هو من أجل – ذاته عليه ان يكون في وجوده معرفة بما هو في – ذاته ؟ وما هي المعرفة بوجه عام ؟

١

المعرفة نمطاً للعلاقة بين ما هو من أجل – ذاته وما هو في – ذاته

لا معرفة الا عيانية intuitive . والاستنباط والقول ، ويسميان تسمية غير دقيقة باسم المعارف connaissances ، ليسا غير أداتين تؤديان الى العيان intuition . وحينما نبلغ العيان ، فإن الوسائل المستخدمة للوصول اليه تمحى أمامه ؛ وفي الأحوال التي لا يمكن فيها بلوغ العيان ، فإن البرهنة raisonnement والقول discours يظلاّن كلوحات مشيرة تشير إلى عيان خارج المتناول ؛ واذا ما بلغ ولكن لا يكون حالة حاضرة

لشعوري، فإن المبادىء التي استخدمها تظل نتائج لعمليات سبق اجراؤها، ومثل ما سماه ديكارت باسم « ذكريات الأفكار » . واذا تساءلنا ما هو العيان ، وجدنا هسرل يجيب ، على اتفاق مع معظم الفلاسفة ، قائلاً ان العيان هو حضور « الشيء » sache بشخصه في الشعور . فالمعرفة اذن من نمط الوجود الذي وصفناه في الفصل السابق تحت اسم « الحضور لـ (في) ... » . ولكننا قررنا ان ما هو في — ذاته لا يمكنه أبداً من تلقاء نفسه ان يكون **حضوراً** . والوجود — الحاضر ضربٌ من الوجود المتخارج لما هو من أجل — ذاته . فنحن مُلْزَمون اذن بقلب الحدود في التعريف الذي وصفناه : العيان هو حضور الشعور في الشيء . وعلينا اذن ان نعود الآن الى طبيعة ومعنى هذا الحضور لما هو من أجل — ذاته .

لقد قررنا ، في مقدمتنا ، ونحن نستخدم التصور غير الموضَّح وهو « الشعور » ، الضرورة التي يلتزم بها الشعور في أن يكون شعوراً بـ شيء ما . فالشعور يتميز في نظره بما هو شعور به ، وبه يمكن أن يكون شعوراً (بـ) **الذات** ؛ والشعور الذي لا يكون شعوراً **بـ** شيء ما لن يكون شعوراً (بـ) شيء . ولكننا الآن أوضحنا المعنى الانطولوجي للشعور أو ما هو من أجل — ذاته. فنستطيع إذن ان نضع المشكلة بعبارات أكثر تحديداً وأن نتساءل : ماذا عسى أن يكون معنى هذه الضرورة بالنسبة إلى الشعور بالكون — شعوراً بـ شيء ما ، إذا نظرنا فيه في المستوى الانطولوجي ، أعني من وجهة نظر الموجود — من — أجل — ذاته ؟ ونحن نعلم ان ما هو من أجل — ذاته أساسٌ لعدمه هو على شكل ثنائية شبح : انعكاس — عاكس . والعاكس ليس إلاّ من أجل عكس الانعكاس ، والانعكاس ليس إنعكاساً إلا من حيث أنه يحيل إلى عاكس . وهكذا فإن الحدين المرسومين للثنائية يشيران الواحد إلى الآخر ، وكل منهما يُنْشِب وجوده في وجود الآخر . لكن إذا كان العاكس

ليس شيئاً آخر غير عاكس لهذا الانعكاس ، وإذا كان الانعكـــاس لا يمكن أن يتميّز الاّ بكونـــه « وجوداً — من أجل أن ينعكس في هذا العاكس » ، فإن حدّي شبه الثنائية ، واضعين العدمين الواحد الى جوار الآخر ، ينعدمان معـــاً . ولا بد للعاكس أن يعكس شيئاً ، حتى لا يتداعى المجموع في اللا شيء . لكن اذا كان الانعكاس ، من ناحية أخرى ، **شيئاً ما** ، مستقلاً عن وجـــوده — من — أجل — أن — ينعكس ، فلا بـد أن يوصف لا من حيث هو انعكاس ؛ ولكن من حيث أنه في — ذاته . وسيكون هذا بمثابة ايلاج للعتمة في نظام «الانعكاس —العاكس » وخصوصاً سيكمل هذا الانشقاق المرتسم . ان في ما هـو من أجل — ذاته الانعكاس **هو أيضاً** العاكس . لكن اذا كان الانعكاس موصوفاً بوصف ، فإنه ينفصل عن العاكس ومظهره ينفصل عن حقيقته؛ والكوجيتو يصبح مستحيلاً . والانعكاس لا يمكـن أن يكون في وقت واحد « شيئاً من شأنه أن يعكس » ولا شيء الاّ اذا نُعِت بشيء آخر غيره ، أو اذا شئنا ، ان انعكس من حيث هو علاقة بخارج ليس هو إياه . وما يحدّد الانعكاس للعاكس هو دائماً **ما هو حضور فيه** . وحتى الفرصة ، إذا ادركت في مستوى اللاانعكاسي ، ليست شيئاً آخر غير الحضرة « المنعكسة » لعالم باسم مفتوح ، مـــليء بالآمال السعيدة . لكن العبارات القليلة الماضية تجعلنا ندرك مقدماً أن « ليس يكون » هو تركيب جوهري للحضور . والحضور يشمل سلباً جذرياً كحضور فيما ليس هو . إذ يكون حاضراً في نفسي مـــا ليس هو نفسي . ويلاحظ من ناحية أخرى أن « ليس يكون » هـــذه متضمّنة قبلياً بواسطة نظرية المعرفة بأسرها . ومن المستحيل أن نبني فكرة الموضوع إذا لم يكن لدينا أصلاً علاقة سلبية تشير إلى الموضوع بوصفه **ما ليس** الشعور . وهذا ما تعبر عنه تعبيراً جيـــداً العبارة : « لا — أنا » التي كانت بدعاً لفترة من الزمان ، دون أن يكون في الوسع أن نكتشف ، عنـــد أولئك الذين

يستخدمونها ، أقل اهتمام بتأسيس هذا « اللا » الذي كان يـدل أصلاً على العالم الخارجي . والواقـع أنه لا رابطة الامتثالات ، ولا ضرورة بعض المجاميع الذاتية ، ولا عدم قابلية الإعادة الزمـاني ، ولا اللجوء إلى اللامتناهي — قادرة على تكوُّن الموضوع بما هو كذلك ، لو لم يكن هذا السلب معطى **أولاً** ولو لم يكن الأساس القَبْلي لكل تجربة . والشيء هو — قبل كل مقارنة ، وقبـل كل بناء — ما هو حاضر في الشعور بوصفه **ليس من** الشعور . والعلاقة الأصلية للحضور ، بوصفهـا أساس المعرفة ، سلبية . ولكن لما كان السلب يأتي إلى العالم بواسطة مـا هو من أجل — ذاته وأن الشيء هو ما هو ، في السوية المطلقـة للهوية ، فلا يمكن أن يكون الشيء هو الذي يضع نفسه بوصفه ليس مـا هو من أجل — ذاته . والسلب ينشأ مما هو من أجل — ذاتـه هو نفسه . وينبغي ألا نتصور هذا السلب على نحو حكم يُحمَل على الشيء نفسـه وينكر عليه ان يكون هو ما هو من أجل — ذاتـه : وهذا النمط من السلب لا يمكن تصوره إلاّ إذا كان ما هو من أجل — ذاته قد كان جوهراً جاهزاً عتيداً ، وحتى في هذه الحالة فإنه لا يمكن أن ينبعث إلاّ عن ثالث يضع من الخارج علاقة سلبية بين موجودين . ولكن بالسلب الأصلي يتكوّن ما هو من أجل — ذاته بوصفه **ليس** هو الشيء . حتى أن التعريف الذي قدمناه منذ قليل ، تعريف الشعور ، يمكن أن يصاغ على النحو التالي ، من وجهـة نظر ما هو من أجل ذاته : « ما من أجل ذاته موجود له وجوده في تساؤل داخل وجوده من حيث أن هذا الوجود هو جوهرياً ضرب من عدم الوجود لموجود يضعه في نفس الوقت بوصفه آخر غيره » . والمعرفة تظهر إذن كضرب من الوجود . والمعرفة ليست علاقة متقرّرة بعد لأي بين موجودين ، ولا نشاطاً لأحـد هذين الموجودين ، ولا صفة أو خاصية أو فضيلة . إنها هي وجود مـا هو من أجل ذاته هو نفسه من حيث انه حضورٌ في ... أعني من حيث

أن عليه ان يكون وجوده بأن يجعل نفسه ليس يكون نوعاً من الوجود الذي هو حاضرٌ فيه . ومعنى هذا ان ما هو من أجل — ذاته لا يمكن أن يكون إلاّ على نحو انعكاس يجعل نفسه ينعكس بوصفه ليس نوعاً من الوجود . و « الشيء ما » الذي يجب أن ينعت المعكوس ، حتى لا ينهار الزوج « انعكاس — عاكس » في العدم ، هو سلبُ محض . والمعكوس يوصف **خارجاً** لدى نوع من الوجود بوصفه **ليس** ذلك الوجود؛ وهذا ما يسمى : أن يكون شعوراً بـ شيء ما .

ولكن ينبغي ان نحدد ماذا نقصد بهذا السلب الأصلي . يخلق بنا ان نميّز نمطين من السلب : السلب الخارجي والسلب الباطن . والأول يظهر كرابطةٍ خارجيةٍ متقررة بين موجودين بواسطة شاهد . وحين أقول مثلاً : « الفنجان ليس هو المحبرة » ، فمن البيّن ان أساس هذا السلب ليس في المنضدة ، ولا في المحبرة . فكل منهما هو ما هو ، هذا كل ما في الأمر . والسلب هو بمثابة رابطة مقولية ومثالية أضعها بينهما دون تغييرهما في شيء ، ودون اغنائهما ولا افقارهما من أية صفة : انهما لا يُمَسَّان أي مساس من جانب هذا التركيب السلبي . ولما كان لا يفيد في اغنائهما ولا في تكوينهما ، فإنه يظل خارجياً فحسب . ولكننا نستطيع من قبل ان ندرك معنى السلب الآخر ، اذا نظرنا في جُمَل مثل « أنا لست غنياً » أو « أنا لست جميلاً » . هذه الجمل اذا نطق بها مع نوع من الحزن ، فإنها لا تعني فقط ان المرء يرفض صفة ما ، ولكن ان الرفض نفسه يأتي ليؤثر في التركيب الباطن للوجود الايجابي الذي رُفض له . وحين أقول : « أنا لست جميلاً » ، لا اقتصر على ان أنكر على ذاتي ، مأخوذاً ككلّ عينيّ ، نوعاً من الفضيلة هي من أجل هذا تنتقل الى العدم تاركة الشمول الايجابي لوجودي سليماً (مثلما أقول : « الإناء ليس أبيض ، بل رمادي » — « المحبرة ليست على المنضدة ، بل على المدخنة ») : فإني أقصد بذلك ان « ليس جميلاً »

فضيلةٌ سلبية لوجودي ، تميّزني من الباطن ، ومن حيث هي سلب فإنها صفة فعلية لذاتي ألا أكون جميلاً ، وهذه الصفة السلبية تفسّر حزني ، مثلاً ، كما تفسّر اخفاقاتي في دنيا المجتمع . ونحن نعني بالسلب الباطن علاقة بين موجودين بحيث ان ما يَسْلُب عن الآخر ، يصف الآخر بمجرد غيابه منه ، في قلب الماهية . هنالك يصبح السلب رابطة وجود جوهرية ، لأن أحد الموجودين على الأقل الذي يتعلق بهما السلب هو بحيث يحيل الى الآخر ، ويحمله في قلبه كغياب . ومن الواضح مع ذلك ان هذا النمط من السلب لا يمكن ان ينطبق على الوجود – في – ذاته . بل ينتسب بطبيعته الى ما هو من – أجل – ذاته . وما هو من أجل ذاته وحده يمكن ان يتحدد في وجوده بواسطة وجود ليس هو اياه . واذا أمكن السلب الباطن ان يظهر في العالم – مثلما نقول عن لؤلؤة انها مزيّفة ، وعن ثمرة انها ليست ناضجة ، وعن بيضة انها ليست طازجة ، الخ – فإنه يأتي الى العالم عن طريق ما هو من أجل – ذاته ، شأنه شأن كل سلب بوجه عام . فإذا كان من شأن ما هو من أجل ذاته فقط ان يعرف ، فذلك لأنه من شأنه فقط ان يظهر نفسه بوصفه ليس ما يعرفه . ولما كان هنا المظهر والمعرفة ليسا غير أمر واحد – لأن ما هو من أجل – ذاته له وجود مظهره – فينبغي ان نتصور ان ما هو من أجل – ذاته يشمل في وجوده وجود الموضوع الذي ليس هو اياه من حيث انه في تساؤل داخل وجوده بوصفه ليس **ذلك** الموجود .

وينبغي ان نتخلى هنا عن وهم يمكن ان يصاغ هكذا : من أجل ان يكوّن نفسه بوصفه **ليس** مثل ذلك الموجود ، لا بد بادىء ذي بدء ان تكون ثم – على نحو ما – معرفة بهذا الموجود ، لأني لا أستطيع الحكم على الفوارق التي بيني وبين موجود لا أعرف عنه شيئاً . ومن المؤكد انه في وجودنا التجريبي لا نستطيع ان نعرف فيمَ نختلف عن ياباني أو انجليزي ، عن عامل أو حاكم قبل ان يكون لنا فكرة عن

هذه الكائنات المختلفة . ولكن هذه الفروق التجريبية لا يمكن ان تصلح أساساً ها هنا ، لأننا نأخذ في دراسة علاقة انطولوجيـة ينبغي ان تجعل كل تجربة ممكنة ، وتهدف الى تقرير كيف يمكن أي موضوع بوجـه عام ان يوجد بالنسبة الى الشعور . فلا يمكن اذن ان يكون لديّ تجربة عن الموضوع كموضوع ليس هو اياي ، قبـل ان اكوّنه وضوعاً . لكن ما يجعل كل تجربة ممكنة هو انبثاق قَبْلي للموضوع عن الذات ، أو ، ما دام الانبثاق هو الواقعة الأصلية لما هو من أجل ذاته ، انبثاق أصلي لما هو من أجل – ذاتـه كحضور في الموضوع الـذي ليس هو اياه . فيخلق بنا اذن ان نقلب الحدود في الصيغـة السابقة : العلاقـة الأساسية التي بها ما هو من أجل – ذاته عليه ان يكون بوصفه ليس ذلك الكائن الخاص الذي هو حاضر فيه – هي الأساس في كل معرفة لهذا الكائن . لكن يجدر بنا ان ندقق في وصف هذه العلاقة الأولى اذا شئنا ان نجعلها مفهومة .

وما يبقى صحيحاً في صيغة الوهم العقلي النزعة الذي دفعناه في الفقرة السابقة ، هو انني لا استطيع ان أحدّد نفسي بأن لا أكون موضوعـاً مقطوعاً أصلاً عن كل علاقة مع ذاتي . ولا أستطيع ان انكر أنني مثل ذلك الموجود ، وعلى مبعدة من ذلك الموجود . وإذا تصورت موجوداً مغلقاً تماماً على ذاته ، فإن هذا الموجود في نفسه سيكون هو ما هو ، ومن هنا لن يوجد فيه مكان للسلب ولا للمعرفة . إنه ابتداءً من الوجود الذي ليس هو إياه يمكن الوجود أن يعلن عن نفسه بأنه مـا ليس هو إياه . ومعنى هذا ، في حالة السلب الباطن ، أنه هناك في وعلى الموجود الذي ليس هو إياه يظهر ما هو من أجل ذاته بوصفه ليس ما ليس هو . وبهذا المعنى فإن السلب الباطن علاقة انطولوجية عينية . وليس الأمر هنا أمر واحد من تلك السلوب التجريبية التي فيهـا تتميز الصفات المسلوبة اولاً بغيابها أو حتى بعدم – وجودها . في السلب الباطن يتحطم ما هو

من اجل – ذاته على ما يسلبه . والصفات المسلوبة هي أكثر الأشياء حضوراً في ما هو من اجل – ذاته ، ومنها يستمد قوته السالبة ويجددها باستمرار . وبهذا المعنى فلا بد من النظر إليها كعامل مكوّن لوجوده ، لأنه لا بد ان يكون هناك خارج نفسه عليها ، إنه لا بد له ان يكون هي ابتغاء ان ينكر انه هي . وبالجملة فإن الحد – الأصل للسلب الباطن هو ما هو في – ذاته ، الشيء الذي هناك ، وخارجه لا يوجد شيء ، اللهم إلاّ خلاء ، وعدم لا يتميز من الشيء إلا بسلب خالص هذا الشيء يزوّده بالمحتوى . والصعوبة التي تلقاها المادية في اشتقاق المعرفة من الموضوع ، تنشأ من كون المادية تريد ان تنتج جوهراً ابتداء من جوهر آخر . ولكن هذه الصعوبة لا يمكن ان تقف في سبيلنا ، لأننا نؤكد انه لا شيء خارج ما هو في – ذاته ، اللهم إلاّ انعكاس لهذا اللا شيء الذي هو نفسه مستقطب ومحدّد بواسطة ما هو في – ذاته من حيث انه هو نفسه عدم هذا الذي في ذاته ، اللاشيء المتفردّ الذي ليس شيئاً إلاّ لأنه ليس ما هو في – ذاته . وهكذا فانه في هذه العلاقة المتخارجة المكوّنة للسلب الباطن وللمعرفة ، ما هو في – ذاته بشخصه هو القطب العيني في ملائه ، وما هو من اجل – ذاته ليس شيئاً آخر غير الخلاء الذي ينفصل فيه ما هو في – ذاته ويبرز . وما هو من أجل – ذاته خارجُ ذاته في ما هو في – ذاته ، لأنه يتحدد بما هو ليس إياه ، والرابطة الأولى لما هو في – ذاته بما هو من اجل – ذاته هي إذن رابطة وجود . ولكن هذه الرابطة ليست نقصاً ، ولا غياباً . ففي حالة الغياب فإني اتحدّد بوجود لست انا إياه ، وليس يكون ، أو ليس يكون هناك : اعني ان ما يحدّدني هو بمثابة خواء في وسط ما ادعوه باسم : ملائي التجريبي . وبالعكس في المعرفة ، مأخوذة كرابطة وجود انطولوجية ، الوجود الذي انا لست إياه يمثل الملاء المطلق لما هو في – ذاته . وانا ، بالعكس ، العدم ، والغياب الذي يتحدّد

في الوجود ابتداءً من هذا الملاء . ومعنى هذا انه في ذلك النمط من الوجود الذي يسمّى المعرفة ، **الموجود** الوحيد الذي يمكن الالتقاء به والذي هو **هناك** دائماً ، هو ما هو **معروف** . والعارف ليس يكون ، إنه لا يمكن إدراكه . إنه ليس غير ما يجعل ان ثمّ **موجوداً هناك** لما هو معروف ، وحضوراً — لأن ما هو معروف ليس بنفسه حاضراً ولا غائباً ، انه فقط . ولكن هذا الحضور لما هو معروف هو حضورٌ في **لا شيء** ، لان العارف انعكاس خالص لما ليس يكون ، فهذا الحضور يظهر اذن ، خلال الشفافية التامّة للعارف المعروف ، حضوراً **مطلقاً** . والتمثيل النفساني والتجريبي لهذه العلاقة الاصلية يتجلى في احوال الانجذاب fascination . ففي هذه الاحوال ، التي تمثل الواقعة المباشرة للمعرفة ، العارف ليس شيئاً غير السلب الخالص ، ولا يوجد ولا يُستردُّ في اي مكان ، إنه ليس **يكون** ؛ والوصف الوحيد الذي يحتمله هو انه **ليس** مثل هذا الموضوع الجاذب fascinant . وفي الانجذاب ليس ثمّ غير موضوع هائل في عالم قَفْر . ومع ذلك فإن العيان المنجذب ليس ابداً امتزاجاً مع الموضوع . لان الشرط من اجل ان يكون ثم انجذاب هو ان يبرز الموضوع ببروز مطلق على اساس من الخلاء ، أعني انني كون سلباً مباشراً للموضوع ولا شيء غير ذلك . وهذا السلب الخالص هو الذي نلقاه عند اساس العيانات التي يقول بها القائلون بوحدة الوجود وقد وصفها روسو Rousseau احياناً بأنها مثل احداث نفسية عينية في تاريخ حياته . وهو يصرح انه كان حينئذ « يمتزج ويذوب » في الكون ، وان العالم وحده يصبح حاضراً فجأة ، كحضور مطلق وشمول غير مشروط . ومن المؤكد اننا نستطيع ان نفهم هذا الحضور الشامل القفر للعالم ، ووجوده الخالص هناك ، ونقرر انه في هذه اللحظة الممتازة لم يكن ثمّ غير العالم . ولكن هذا ليس معناه ، كما يريد روسو منا أن نعتقد ، ان ثم امتزاجاً للشعور مع العالم . إن هذا الامتزاج يعني تجمد

ما هو من اجل — ذاته في ما هو — في ذاته ، وبهذا يزول العالم وما هو في — ذاته بوصفهما حضوراً . ومن الحق انه ليس ثمّ غير العالم ، في قصد القائلين بوحدة الوجود ، اللهم إلا ما يجعل ما هو في — ذاته حاضراً كعالم ، اعني سلباً خالصاً هو شعور غير موضوعي (بـ) الذات كسلب . ولأن المعرفة ليست غياباً بل هي حضور ، فليس ثمّ شيء يفصل العارف عن المعروف . وكثيراً ما عُرِّف العيان بأنه حضور مباشر للمعروف في العارف ، لكن من النادر ان يفكر في مقتضيات فكرة **المباشر** . والمباشرة هي الخلو من كل وسيط : وهذا أمرٌ بيِّنٌ بنفسه ، والا فإن الوسيط وحده سيكون معروفاً ، لا المتوسط له . لكن اذا لم نستطع وضع أي وسيط ،فيجب ان نرفض في وقت واحد الاتصال والانفصال كنمط لحضور العارف في المعروف . اننا لن نقرّ بأن ثمّ اتصالاً بين العارف والمعروف ، لأن ذلك يفترض حداً اوسط يكون في نفس الوقت عارفاً ومعروفاً ، وهذا يقضي على الاستقلال الذاتي للعارف في مواجهة المعروف بإنشاب وجود العارف في وجود المعروف . وتركيب الموضوع يختفي حينئذ ، لأن الموضوع يقتضي أن يُسلَب مطلقاً من جانب ما هو من أجل — ذاته من حيث انه وجود لما هو من أجل — ذاته . ولكننا لا نستطيع أيضاً ان نعدّ العلاقة الأصلية بين ما هو من أجل ذاته وبين ما هو في — ذاته علاقة **انفصال** . صحيح ان الفصل بين عنصرين منفصلين خلاء ، أي **لا** شيء ، لكنه لا شيء **متحقق** ، أي في — **ذاته** . وهذا اللاشيء المتجوهر هو بما هو كذلك سُمْكٌ غير موصِّل ، انه يحطم مباشر الحضور ، لأنه صار **شيئاً** من حيث انه لا شيء . وحضور ما هو من اجل — ذاته فيما هو في — ذاته لما كان لا يمكن التعبير عنه بألفاظ الاتصال ولا بألفاظ الانفصال ، هذا الحضور هو **هوية مسلوبة** محضة . ولإدراكها على نحو أحسن ، نستخدم مقارنة : حينما يكون منحنيان متماسّين فانهما يمثلان نمطاً من الحضور بغير

وسائط . ولكن العين لا تبصر غير خط واحد على طول تماسّهما . وحتى لو حجبنا المنحنيين وسمح فقط برؤية الطول ا ب حيث هما متماسّان ، فسيكون من المستحيل التمييز بينهما . ذلك ان ما يفصلهما هو **لا شيء** : فليس ثم اتصال ولا انفصال ، بل هُوية محضة . ولنرفع فجأة الحجاب عن الشكلين ، هنالك ندركهما من جديد على أنهما خطّا على طولهما كله : وهذا لا ينشأ عن فصل سريع في الواقع ، يتحقق فجأة بينهما ، ولكن عن كون الحركتين اللتين بهما **نجرّ** المنحنيين لإدراكهما تشملان كل منهما سلباً كفعل مكوِّن . وهكذا فان ما يفصل المنحنيين في نفس الموضع الذي يتماسّان فيه ليس **بشيء** ، ولا حتى مسافة : ان هو الا سلبية خالصة تكون مقابلاً للتركيب المكوِّن . وهذه الصورة ترينا بشكل أوضح علاقة المباشرة التي توحّد أصلاً بين العارف والمعروف . ويحدث في العادة أن سلباً يحمل على « شيء ما » يوجد قبل السلب ويؤلف مادته: فإذا قلت مثلاً ان المحبرة ليست المنضدة،فان المنضدة والمحبرة موضوعان مشيّدان من قبل الوجود بالذات يجعل منهما سنداً للحكم السالب . لكن في حالة العلاقة « عارف — معروف » ، ليس ثم شيء في جانب العارف يمكن أن يكون سنداً للسلب : **وليس ثم** أي فارق ، ولا اي مبدأ للتمييز من أجل ان يفصل **في** — **ذاته** بين العارف والمعروف . لكن في عدم التميُّز الكامل للوجود ، ليس ثم غير سلب ليس يكون ، وعليه ان يكون ، ولا يضع نفسه كسلب . حتى ان المعرفة ، في النهاية ، والعارف نفسه ليسا بشيء غير واقعة أن « ثم » وجوداً ، وان الموجود في ذاته يتراءى ويبرز على أساس هذا العدم . وبهذا المعنى يمكن أن نطلق على المعرفة انها : العزلة المحضة لما هو معروف . ومعنى هذا ان الظاهرة الأصلية للمعرفة لا **تضيف** شيئاً الى الوجود ولا تخلق شيئاً . وبها لا يُثرى الوجود ، لأن المعرفة سلبية خالصة . انها تجعل فقط **أن ثم** وجوداً . ولكن هذه الواقعة وهي ان ثم وجوداً ليس تعييناً باطناً للوجود

– الذي هو ما هو – بل للسلبية . وبهذا المعنى فان كل انكشاف للطابع الايجابي للوجود هو المقابل للتعيّن الانطولوجي لما هو من أجل – ذاته في وجوده بوصفه سلباً محضاً . فمثلاً – كما سنرى فيما بعد – انكشاف مكانة الوجود هو أمر واحد مع الإدراك غير الايضاعي لما هو من أجل – ذاته بنفسه بوصفه **غير ممتد**. والطابع غير الممتد لما هو من أجل – ذاته ليس قوة مستسرة ايجابية للروحانية تحتجب وراء تسمية سالبة : بل هو علاقة متخارجة بطبعها ، لأنه بواسطة وفي امتداد ما هو في – ذاته العالي يعلن ما هو من أجل – ذاته عن نفسه ويحقق عـدم امتداده . وما هو من أجل – ذاته لا يمكن ان يكون غير ممتد أولاً ليدخل من بعد في علاقة مع ممتد ، لأنه على أيّ نحو اعتبرناه ، فإن تصور مـا ليس بممتد لا يمكن أن يكون له معنى في ذاته ، انه ليس غير سلب للامتداد . ولو استطعنا ، عن طريق افتراض المستحيل ، أن نقضي على امتداد التعيّنات المنكشفة الخاصة بما هو في – ذاته ، فان ما هو من أجل ذاته لن يظل **بمعزل عن المكان** aspatial ، ولن يكون ممتداً ولا غير ممتد، ويصبح من المستحيل تحديد خصائصه على نحو ما بالنسبة الى الامتداد . وبهـذا المعنى ، فإن الامتداد تعيُّن عالٍ على ما هو من أجل – ذاته أن يدركه بالقدر الدقيق الذي به ينكر ذاته كأمر ممتد . ولهذا فـإن الحـدّ الذي يظهر لنا أنه يحدد على خير وجه هذه العلاقة الباطنة بين المعرفة والوجود هو كلمة « يحقق » ،التي استعملناها منذ قليل، بمعناها المزدوج الانطولوجي والغنّوصي gnostique .اني أحقق مشروعاً من حيث اني أعطيه الوجود، ولكني **أحقق** أيضاً موقفي من حيث كوني اعيشه ، وأجعله موجوداً مع وجودي، و « اتحقق » من فداحة كارثة ، وصعوبة مغامرة . وان يعرف هو ان « يحقق » بالمعنيين اللذين لهذا اللفظ . هو ان يجعل بحيث يكـون ثم وجود وعليه ان يكون السلب المنعكس لهذا الوجود : **الحقيقي هو التحقيق** le réel est réalisation . ونحن نطلق كلمة « علو » على ذلك السلب

الباطن المحقِّق الذي يكشف عما هو في — ذاته بتعيين ما هو من أجل — ذاته في وجوده .

٢

التحديد (التعيين) بوصفه سلباً

في أي وجودٍ ما هو من اجل — ذاته حضورٌ ؟ فلنلاحظ في التو ان السؤال أسيءَ وضعه : فالوجود هو ما هو ، ولا يمكن ان يملك في نفسه تحديد (تعيين) « هذا » الذي يجيب عن السؤال « من هو » ؟ وبالجملة فإن السؤال لا معنى له الاّ اذا وضع في عالم . وبالتالي فإن ما هو من اجل — ذاته لا يمكن ان يكون حاضراً في **هذا** بدلاً من **ذاك**، لأن حضوره هو ما يجعل ان ثم « هذا » اولى من « ذاك » . ولكن الامثلة التي سقناها دلّتنا مع ذلك على من اجل — ذاته ينكر عينياً انه **مثل** هذا الموجود المفرد (الجزئي) . ولكن هذا لاننا كنا نضيف علاقة المعرفة مهتمين قبل كل شيء بأن نبرز طابع السلبية فيها . وبهذا المعنى ، فإن هذه السلبية ، لانها انكشفت على ضوء امثلة ، كانت في المرتبة الثانية . والسلبية كعلو اصلي لا يتحدد ابتداءً من **هذا** ، ولكنها تجعل **هذا** يوجد . والحضور الاصلي لما هو من اجل — ذاته هو **حضورٌ** في الوجود . فهل نقول حينئذ انه حضور في **كل** الوجود؟ ولكننا سنتردى حينئذ في خطئنا السالف . لان الشمول totalité لا يمكن ان يأتي الى الوجود الا بواسطة مـا هو من اجـــل ذاته . ذلك ان الشمول يفترض علاقة باطنة للوجود بين حدود شبه كثرة ، كما ان الكـثرة تفترض ،

كيما تكون هذه الكثرة ، علاقة باطنة شمولية تحمل شمل عناصرها؛ وبهذا المعنى فإن الاضافة نفسها فعل تأليفي . والشمول لا يمكن ان يأتي الى الموجودات الاّ بواسطة موجود عليه ان يكون في حضرتها هو شمولها . وهذه هي حال ما هو من اجل — ذاته ، شمول معرّى من الشمول يتزمّن في عدم اكتمال متواصل. انه ما هو من اجل — ذاته في حضوره في الوجود هو الذي يجعل ان ثمّ **كل الوجود** . ولنفهم من هذا ان **هذا** الوجود لا يمكن ان يسمى **هذا** الاّ على اساس حضور **لكل** الوجود . وليس معنى هذا ان موجوداً **ما** في حاجة الى **كل** الوجود كي يوجد ، ولكن ان ما هو من اجل — ذاته يتحقق كحضور محقق في هذا الوجود على اساس اصلي لحضور محقّق في **الكل** . ولكن في المقابل نجد ان الشمول ، لما كان علاقة باطنة انطولوجيــة « للهذات » (جمع : هذا) ، فإنه لا يمكن ان ينكشف الاّ في وبواسطة « **الهذات** » (جمع : هذا) ، الجزئية . ومعنى هذا ان ما هو من اجل — ذاته يتحقق حضوراً محققاً في كل الوجود ، من حيث انه حضورٌ محقّق في « الهذات » — وفي « الهذات » الجزئية من حيث هي حضور محقّق في كـــل الوجود . وبعبارة اخرى ، فإن الحضور في **العالم** لما هو من اجل — ذاته لا يمكن ان يتحقق الاّ بحضوره في واحد او في عدة اشياء جزئية ، وبالمثل فإن حضوره في شيء جزئي لا يمكن ان يتحقق الاّ على اساس حضورٍ في العالم . والادراك لا يتجلى الاّ على اساس انطولوجي للحضور في العالَم، والعالم ينكشف عينياً كأساس لكل إدراك جزئي . بقي ان نفسر كيف ان انبثاق ما هو من اجل — ذاته في الوجود يمكن ان يجعـــل ان ثمّ **كلاً وهذات** .

وحضور ما هو من اجل — ذاته في الوجود **بوصفه شمولاً** ينشأ عن كون ما هو من أجل — ذاته عليه ان يوجد ، على نحو ان يكون ما ليس هو اياه ، ذاك يكون ما هو هو ، وشموله بوصفه شمولاً معرّى

عن الشمول. ومن حيث انه يصبح وجوداً في وحدة انبثاق واحد بوصفه كل ما ليس الوجود ، فإن الوجود يقوم أمامه بوصفه **كل** ما ليس ما هو من أجل ذاته . والسلب الأصلي ، في الواقع هو سلب جذري. وما هو من أجل ذاته ، الذي يقف أمام الوجود كأنه شموله هو ، لما كان هو كل السلب بأنه سلب الكل . وهكذا كان الشمول التـــام أو العالم ينكشف بوصفه مكوِّناً لوجود الشمول الناقص الذي بـه وجود الشمول ينبثق في الوجود . وبالعالم يعلن الوجود من أجل — ذاته عن نفسه لنفسه بوصفـــه شمولاً مُعَـرّى عن الشمول ، ومعنى هذا أن مـــا هو من أجل — ذاته ، بانبثاقه ، يكون انكشافـاً للوجود بوصفه شمولاً ، من حيث ان ما هو من أجل — ذاته عليه ان يكون شمول نفسه على النحو المعرّى من الشمول . وهكذا فإن معنى ما هو من أجل — ذاته خارجٌ في الوجود ، ولكن بواسطة ما هو من أجل — ذاته يظهر معنى الوجود. وهذا التشميل (جعله شاملاً) totalisation للوجود لا يضيف شيئاً إلى الوجود ، انه ليس الا الطريقة التي بها ينكشف الوجود بوصفه ليس ما هو من أجل — ذاته ، والطريقة التي بها يكون **ثمّ** وجود ، وهو يظهر **خارج ما هو من اجل ذاته** ، ناجياً من كل اصابة ، بوصفه ما يعين ما هو من أجل — ذاته في وجوده. ولكن انكشاف الوجود كشمول ليس اصابة للوجود ، كما ان عدّ فنجانين على المنضدة لا يصيب كل فنجان في وجوده أو في طبيعته . وليس هذا مع ذلك مجرد تغيير ذاتي لما هو من أجل ذاته لأنه به على العكس ، كل ذاتية تكون ممكنـــة . لكن إذا كان ما هو من أجل — ذاته يجب ان يكون العدم الذي به «ثمّ» وجود ، فإنه لا يمكن ان يكون ثم وجود أصيلاً الاّ بوصفه شمولاً . وهكذا اذن فإن المعرفة هي **العالم** ؛ وللتحدث بلغة هيدجر نقول : العالم، وخارجه ، **لا شيء** . ولكن هذا « اللاشيء » ليس أصلاً ما عنه تنبثق الآنية . ان هذا « اللاشيء » هو الآنية نفسهـــا ، كأنه السلب الجذري

الذي به ينكشف العالم . والواقع ان مجرّد إدراك العالم كشمول يُظهِر **من جانب العالم** عدماً يسند هذا الشمول ويحيط به . بل ان هذا العدم نفسه هو الذي يعيّن الشمول بوصفه كذلك من حيث انه اللاشيء المطلق المتروك خارج الشمول : ومن أجل هذا فإن التشميل لا يضيف شيئاً إلى الوجود لأن التشميل totalisation هو فقط نتيجة ظهور العدم كحدّ للوجود . ولكن هذا العدم **ليس** بشيء ، اللهم الا الآنية وهي تدرك نفسها كمستبعدة عن الوجود ودائماً من وراء الوجود ، وعلى صلة بالعدم . ويستوي ان يقال : الآنية هي ما به الوجود ينكشف كشمول ، أو ان يقال : الآنية هي ما يجعل انه « ليس ثم » شيء خارج الوجود. وهذا اللاشيء بوصفه امكانية ان يكون ثم ما وراء العالم ، من حيث انه (١) هذه الإمكانية تكشف عن الوجود كعالم ؛ (٢) ان الآنية عليها ان تكون هذه الإمكانية — كل هذا يؤلف ، مع الحضور الأصلي في الوجود ، دائرة الهوية .

لكن الآنية لا تصنع من نفسها شمولاً ناقصاً للسلوب الا من حيث انها تتجاوز سلباً عينياً عليها ان تكونه كحضور فعلي في الوجود . ولو كانت شعوراً محضاً (بـ) كونها سلباً تلفيقياً غير متفاضل ، فإنها لن تستطيع ان تعيّن نفسها وبالتالي لن تستطيع ان تكون شمولاً عينياً وإن يكن معرّى من تعيّناته . انها ليست شمولاً الا من حيث انها بمنجاة ، بواسطة سلوبها الأخرى ، عن السلب العيني التي هي هو حاضراً : ووجودها لا يمكن ان يكون شمولها الا بالقدر الذي به هي تجاوزٌ ، نحو الكل الذي عليها ان تكونه ، تجاوز للبنية الجزئية التي هي هي . والا فإن وجودها سيكون ما هو ببساطة ، ولا يمكن أبداً ان يُعَدّ شمولاً أو لا شمولاً . فالمعنى الذي به اذن التركيب السلبي الجزئي يجب ان يظهر على أساس سلوب غير متفاضلة هي انا — وهو يؤلف جزءاً منها — فإني اجعل ما هو من أجل ‾ ذاته يعلن عن نوع من الحقيقة

العينية عليّ إلا أكونها . والوجود الذي لست أنا إياه حالياً ، من حيث أنه يظهر على أساس من شمول الوجود ، هو **الهذا** . الهذا هو ما لست أنا إياه حالياً ، من حيث أن عليّ ألا أكون شيئاً من الوجود ؛ إنه ما ينكشف على أساس غير متفاضل للوجود ، ليعلن لي السلب العيني الذي عليّ أن أكونه على الأساس المشمِّل totalisateur لسلوبي . وهذه العلاقة الأصيلة بين الكل و « الهذا » هي الأصل في العلاقة التي أوضحتها نظرية الجشتالت بين الشكل والموضوع . إن « الهذا » يظهر دائماً على أساس ، أعني على الشمول غير المتفاضل للوجود من حيث أن ما هو من أجل — ذاته هو سلب له جذري وتلفيقي syncrétique . ولكنه يمكنه دائماً أن يذوب في ذلك الشمول غير المتفاضل حينما ينبثق هذا آخر. ولكن ظهور الهذا أو ظهور الشكل على الأساس، كما كان مضايفاً لظهور سلبي أنا العيني على الأساس التلفيقي لسلب جذري ، يتضمن أن أكون وألا أكون في وقت واحد ذلك السلب الشمولي ، أو إذا فصّلنا ، أن أكونه على نحو ما « ليسَ يكون » ، وألا أكونه على نحو الوجود . وهكذا فقط يظهر السلب الحاضر على أساس من السلب الجذري الذي هو هو . وإلا لقطع عنه تماماً ، أو ذاب فيه . وظهور **الهذا** على **الكل** مضايفٌ لنحوٍ ما يكون عليه ما هو من أجل — ذاته في كونه سلباً لذاته . إن ثم **هذا** لأني لستُ بعدُ سلوبي المستقبلة ولأني لست بعدُ سلوبي الماضية . وانكشاف **الهذا** يفترض أن « توضع النبرة » على نوع من السلب مع تقهقر سلوب أخرى في الاختفاء التلفيقي للأساس ، اعنى ألا يمكن ما هو من أجل — ذاته أن يوجد إلا كسلب يتكون على تراجع شامل للسابية الجذرية . وما هو من أجل — ذاته **ليس** العالم ، والمكانية ، والنبات والمادة ، وبالجملة ما هو — بذاته بوجه عام ، بل طريقة في أن — لا — يكونها هي أن يكون عليه ألا يكون هذه المنضدة ، وهذه الكوبة ، وهذه الحجرة على الأساس الشامل للسلبية . **فالهذا** يفترض إذن سلباً للسلب — ولكنه سلب

عليه أن يكون السلب الجذري الذي ينكره ، ولا يكفّ عن الارتباط به بخيط أنطولوجي ويظل مستعداً للذوبان فيه بانبثاق هذا آخر . وبهذا المعنى فإن « **الهذا** » ينكشف كهذا بواسطة « التراجع الى أساس العالم » لسائر الهذات ، وتعيّنه – الذي هو الأساس في كل التعينات ، هو سلب . ولنفهم جيداً من هنا أن هذا السلب – إذا نظر اليه من ناحية الهذا – مثالي كله . إنه لا يضيف شيئاً الى الوجود ولا ينتزع منه شيئاً . والوجود منظوراً اليه على أنه « الهذا » هو ما هو ولا يكفّ عن ان يكونه . انه لا يصير ، ومن حيث هو كذلك فانه لا يمكن ان يكون خارج ذاته في الكل كتركيب **للكل** ، ولا أن يكون خارج ذاته في الكل من أجل أن يسلب من ذاته هويته مع الكل . والسلب لا يمكن ان يأتي الى **الهذا** إلا عن طريق موجود عليه ان يكون في واحدٍ حضوراً في الكل للوجود ، وفي الهذا ، أي عن طريق موجود متخارجٍ . ولما كان يدع الهذا سليماً من حيث هو موجود في ذاته ، ولا يحدث تأليفاً حقيقياً بين كل الهذات في شمول ، فإن السلب المكوّن **للهذا** هو سلبٌ من نمط **خارجي** ، والعلاقة بين الهذا والظل علاقة تخارج . وهكذا نرى ظهور التعيُّن (التحدُّد) كسلب خارجي مضايف للسلب الباطن ، الجذري المتخارج الذي هو أنا . وهذا ما يفسر الطابع المشترك **للعالم** الذي ينكشف في وقت واحد أنه شمول تأليفي ومجموع بالجمع المجرد لكل الهذات . والعالم من حيث كونه شمولاً ينكشف بوصفه ما عليه ما هو من أجل ذاته أن يكون جذرياً عدم نفسه ، فإنه يتبدى أنه شبيه بتلفيق بغير متفاضلات . ولكن من حيث ان هذا الإعدام الجذري هو دائماً وراء إعدام عيني حاضر فإن العالم يبدو دائماً مستعداً للانفتاح كصندوق لإظهار هذا أو عدة هذات **كانت هناك** ، في حضن عدم التفاضل للأساس ، ما هي **الآن** كشكل متفاضل . وهكذا فباقترابنا تدريجياً من منظر أعطي لنا على هيئة كتل هائلة ، فإننا نرى جهود موضوعات تتبدّى كأنها كانت هناك على هيئة عناصر لمجموعة منفصلة

من الهاذات ، وهكذا فإن في تجارب نظرية الجشتالت ، الأساس المتصل ، حينما يدرك على انه شكل ، يتبـــدد إلى كثرة من العناصر المنفصلة . وهكذا العالم ، بوصفه مضايفـــاً لشمول مُعرى عن الشمول ، يظهر كشمولٍ زائل ، بمعنى أنه ليس أبداً تأليفاً فعلياً بل تحديد مثالي بواسطة اللاشيء لمجموع من الهذات . وهكـــذا فإن **المتصل** كصفة صوريـــة للأساس ، يُظهر المنفصل كنمط للعلاقة الخارجية بين **الهذا** والشمول . وهـذا الزوال المستمر للشمول في مجموع ، وللمتصل في المنفصل — هو ما نسميه **المكان** . والمكان لا يمكن ان يكون **وجوداً** . انه علامة متحركة بين موجودات ليس بينها أية علاقة . انه الاستقلال الشامل للهذات ، من حيث أنه ينكشف لموجود يكون حضوراً في « كل » ما هو بذاته كاستقلالٍ للواحدة بإزاء الأخرى ، إنه الطريقة الوحيدة التي يكشف عنها الموجوداتً التي لا علاقة بينها ، للوجود الذي بواسطته تأتي العلاقة الى العالم ، أعني التخارج الخالص . ولمـــا كان هذا التخارج لا يمكن ان ينتسب الى الواحد أو الآخر من الهذات موضوع النظر ، وانه من حيث هو سلبية محلية محض تحطّم ذاته ، فإنه لا يمكن ان يكون من ذاته ، ولا « يكون قد كان » . إن الوجود المحدث للمكان هو ما هو من أجل — ذاته من حيث انه حاضر في الكل وفي الهذا ؛ إن المكان ليس هو العالم ، بل هو عدم استقرار العالم مُدركاً بوصفه شمولاً ، من حيث انه لا يمكنه ان يتحلّل الى كثرة خارجية . والمكان ليس هو الأساس ولا الشكل ، بل مثالية الأساس من حيث انه يستطيع دائماً ان يتحلل الى أشكال ، انه ليس المتصل ولا المنفصل ، بل الانتقال المستمر من المتصل الى المنفصل . ووجود المكان هو الدليل على ان ما هو من أجل — ذاته من حيث انه يعمل أن **ثم** وجوداً لا يضيف شيئاً الى الوجود ، انه مثالية التأليف synthèse . وبهذا المعنى فإنه في وقت واحد شمولٌ ، بالقدر الذي به يستمد أصله من العالم ، وهو لا شيء من حيث أنـــه

يفضي الى تكاثر الهذات . انه لا يمكّن من ان يُدرك بواسطة العيان العيني ، لأنه ليس يكون بل هو متمكّن استمراراً واتصالاً . ويتوقف على الزمانية ويظهر في الزمانية من حيث انه لا يستطيع ان يأتي الى العالم إلا بواسطة موجود ضَرْبُ وجوده هو التزمين ، لأنه الطريقة التي بها هذا الموجود يضيع تخارجياً ابتغاء ان يحقق الوجود . والخاصية المكانية للهذا لا تنضاف تأليفياً الى الهذا ، ولكنها فقط مكانه ، أعني علاقة الخارجية مع الأساس من حيث ان هذه العلاقة يمكن ان تنهار الى كثرة من العلاقات الخارجية مع **هذات** أخرى حين يتحلل الأساس نفسه الى كثرة من الأشكال . وبهذا المعنى فإنه من العبث ان نتصور المكان شكلاً مفروضاً بواسطة التركيب القَبْلي لحساستنا بالظواهر : إن المكان لا يمكن ان يكون شكلاً لأنه ليس بشيء ؛ بل هو ، على العكس ، العلامة على انه لا شيء ، اللهم إلا السلب — وأيضاً بوصفه نمطاً للعلاقة الخارجية التي تدع ما توحّده سليماً — لا يمكن ان يأتي الى ما هو في — ذاته بواسطة ما هو من أجل — ذاته . اما ما هو من أجل — ذاته ، فإنه إن لم يكن المكان ، فلأنه يدرك نفسه على انه ليس الوجود — في — ذاته من حيث ان ما هو في — ذاته ينكشف له على نحو الخارجية التي تُسمّى الامتداد . ومن حيث انه ينكر عن نفسه الخارجية بإدراكه لذاته على انها متخارجة فإنه يمكّن المكان . لأن ما هو من أجل ذاته ليس علاقته مع ما هو في — ذاته كأساس لكل العلاقات هي السلب الباطن ، وهو ، على العكس ، ما به ما هو في — ذاته يأتي الى الخارجية السوّية بالنسبة الى موجودات أخرى توجد في عالم . وحينما تتشخص خارجية السوّية كجوهر قائم في وبذاته — وهو أمر لا يمكن ان يحدث إلا في مرحلة دنيا للمعرفة — فإنه يصبح موضوعاً لنمط من الدراسات خاصّ تحت اسم الهندسة ، ويصبح تنويعاً خالصاً للنظرية المجردة في الكثرات .

بقي ان نحدّد أي نمط من الوجود يملكه السلب الخارجي من حيث انه يأتي الى العالم بواسطة ما هو من أجل – ذاته . نحن نعلم أنه لا ينتسب الى **الهذا** : فهذه الجريدة لا تنكر على نفسها انها المنضدة الموضوعة عليها ، وإلا لكانت تخارجياً خارج **الذات** في المنضدة التي تنكرها وعلاقاتها معها ستكون سلباً باطناً؛ وتكفُّ بذلك عن ان تكون في – ذاتها لتصبح من أجل – ذاتها . والعلاقة المحدِّدة (المعيِّنة) للهذا لا تمكن إذن ان تنتسب الى الهذا ولا الى **الذاك** ؛ إنها تحيط بهما دون ان تمسّهما ، ودون ان تهبهما أدنى طابع جديد ؛ إنها تدعهما وشأنهما . وبهذا المعنى لا ينبغي ان نقول جملة اسبنيوزا المشهورة ، « كل تحديد سلب » omnis déterminatis est négative ، التي قال عنها **هيجل** إن ثراءها لا ينفد ؛ وأن نقرر بالأحرى أن كل تحديد لا ينتسب الى الوجود الذي عليه ان يكون تحديداته الخاصة هو سلب مثالي . ولا يُتصوَّر أن يكون الأمر بخلاف ذلك . وحتى لو اعتبرنا الأشياء ، على نحو ما يفعل أصحاب النزعة النفسانية التجريبية – النقدية ، بوصفها مضامين ذاتية خالصة ، فلا يمكن ان نتصور ان الذات تحقق سلوباً تأليفية ، باطنة بين هذه المضامين اللهم إلا ان **تكونها** في محايثة متخارجة جذرية تنتزع كل أمل في الانتقال الى الموضوعية . وبالأحرى فإننا لا نستطيع أن نتصور ان ما هو من أجل – ذاته يحدث سلوباً **تأليفيه** تشوّهه بين عاليات ليس هو إياها . وبهذا المعنى فإن السلب الخارجي المكوِّن للهذا لا يمكن ان يظهر انه **موضوعي** objectif للشيء ، **إذا** فهمنا من الموضوعي objectif ما ينتسب بطبعه الى ما هو في – ذاته أو ما يكوّن ، على نحو أو آخر ، الموضوع **حقيقةً** كما هو . لكن ينبغي ألا نستنتج من هذا ان السلب الخارجي له وجود ذاتي بوصفه ضرباً خالصاً من وجود ما هو من أجل – ذاته . وهذا النمط من الوجود الخاص بما هو من أجل – ذاته سلب باطنٌ خالص ، والوجود

فيه لسلب خارجي سيكون مؤيداً لوجوده نفسه . فهو لا يمكن إذن ، تبعاً لهذا ، أن يكون طريقة لترتيب الظواهر وتصنيفها من حيث أنها ليست غير أشباح phantasmes ذاتية ، ولا يمكن ايضاً ان نجعل من الوجود ذاتاً subjectiviser من حيث ان انكشافه مكوِّنٌ لما هو من أجل — ذاته . وخارجيته نفسها تقتضي إذن ان يظل « في اضواء » **خارجاً** عما هو من أجل — ذاته وعما هو في — ذاته . ومن ناحية أخرى ، لأنه خارجيته ، فإنه لا يمكن أن يكون بذاته ، إنه يرفض كل السواند ، إنه « غير مستقل بذاته » بطبعه ، ومع ذلك فإنه لا يمكن ان يرجع الى أي جوهر . إنه **لا شيء** . إنه لأن المحبرة ليست المنضدة – ولا الغليون ولا الزجاجة ، الخ – فإننا نستطيع ان ندركها على انها محبرة . ومع ذلك فإذا قلت : إن المحبرة ليست المنضدة ، فإني **لا أفكر في شيء** . وهكذا نرى ان التحديد (التعيين) هو **لا شيء** لا ينتسب بوصفه تركيباً باطناً ، الى الشيء ولا الى الشعور ، ولكن وجوده هو **أن يكون – مستدعى** من جانب ما هو من أجل ذاته خلال نظام من السلوب الباطنة – التي فيها ينكشف ما هو في ذاته في عدم اكتراثه لكل ما ليس إياه . ومن حيث ان ما هو من أجل — ذاته يعلن عن نفسه بواسطة ما هو في ذاته ما ليس هو ، على نحو السلب الباطن ، فإن سوِّية ما هو في — ذاته من حيث هي سوِّيةٌ على ما هو من أجل — ذاته لا يكونها – تنكشف في العالم كتحديد (تعيُّن) .

٣

الكيف والكم ، المكمنة ١ ، الأداتية

الكيف ليس شيئاً آخر غير وجود الهذا حين ينظر اليه خارج كل علاقة خارجية مع العالم أو مع هذات أخرى . وكثيراً ما نُظر اليه على أنه مجرد تعين ذاتي ، ووجوده – كيفاً كان يخلط حينئذ بينه وبين ذاتية ما هو نفسي . والمشكلة قد ظهرت حينئذ مشكلة تفسير تكوين القطب – الموضوع ، متصوَّراً بوصفه الوحدة العالية للصفات . وقد بيّنا أن هذه المشكلة ليس لها حل . إن الكيف لا يتموضع إذا كان ذاتياً . وإذا فرضنا أننا أسقطنا وحدة القطب – الموضوع وراء الكيفيات ، فإن كل كيفية قصاراها أن تتراءى مباشرة كأثر ذاتي لفعل الأشياء علينا . ولكن صُفرة الليمون ليست ضرباً ذاتياً لإدراك الليمون : إنها هي الليمون . وليس من الصحيح أيضاً أن الموضوع – من يظهر كشكل خاوٍ يحتوي في نفس الوقت على كيفيات متفاوتة . والواقع ان الليمون ممتد خلال كل كيفياته ، وكل واحدة من كيفياته ممتدّة خلال كل واحدة من سائرها . إن حمضية الليمون هي الصفراء ، وصفرة الليمون هي الحامضة ؛ ونحن نأكل لون الكعكة وطعمُ هذه الكعكة هو الأداة التى تكشف عن شكلها ولونها لما نسميه باسم العيان الغذائي ؛ وبالمثل ، إذا غمست اصبعي في قدح مُربّى ، فإن البرودة اللزجة لهذا المربّى تكشف لأصابعي عن طعمها السكري . والسيولة ، والفتور ، واللون المزرقّ ، والتحرك التموجي لماء حوض سباحة تُعطى مرة واحدة خلال بعضها البعض ، وهذا التدخل التام هو الذي يسمى **الهذا** . وهذا ما بينته تجارب

---

(١) « المكمنة potentialité أي الوجود بالقوة في مقابل الوجود بالفعل » .

المصوِّرين ، وخصوصاً سيزان Cézanne : وليس من الصحيح ، كما يعتقد هُسرل ، ان الضرورة التأليفية توحّد ، بدون شرط ، بين اللون والشكل ؛ ولكن الشكل هو اللون والنور ؛ وإذا نوّعَ المصوِّر في واحد من هذه العوامل فإن سائرها يتغير أيضاً ويتنوع ، لا لأنها ستكون مرتبطةً بقانون ما ، ولكن لأنها في حقيقتها ليست غير موجود واحد أحد . وبهذا المعنى فإن كل كيفية للوجود هي كل الوجود ؛ إنها حضور إمكانها المطلق ؛ إنها عدم قابلية الرد لسويِّها ؛ وإدراك الكيفية لا يضيف شيئاً الى الوجود اللهم إلا هذه الواقعة وهي أن **ثم وجوداً مثل هذا** . وبهذا المعنى فإن الكيفية ليست وجهاً خارجياً للوجود ، لأن الوجود ، وليس له أي « داخل » ، لا يمكن ان يكون له أي « خارج » . فلكي يكون ثم كيف يجب ان يكون ثمّ وجود بالنسبة الى عدم هو بطبيعته ليس الوجود . ومع ذلك فإن الوجود ليس **في ذاته** كيفية ؛ وان لم يكن أكثر ولا أقل . ولكن الكيفية ، هي الوجود كله وهو ينكشف في حدود « ثم » il y a . وليس **خارج** الوجود ، بل كل الوجود من حيث انه لا يمكن ان يكون ثم وجود من أجل الوجود ، ولكن فقط من أجل ما يجعل نفسه ليس يكون إياه . وعلاقة ما هو من أجل — ذاته بالكيفية علاقة أنطولوجية . وعيان الكيفية ليس أبداً التأمل السلبي لمعطى والروح ليست أمراً في — ذاته يظل هو ما هو في هذا التأمل ، أي انه يظل على نحو السويّة بالنسبة الى **الهذا** المتأمل . ولكن ما هو من أجل ذاته يعلن عما ليس يكونه بواسطة الكيفية . وإدراك الأحمر لوناً لهذه الكراسة هو ان يعكس المرء نفسه كسلب باطن لتلك الكيفية . أعني ان إدراك الكيفية ليس « امتلاء » Erfullung كما يشاء هسرل ، بل أعطاء شكل لخلاء بوصفه خلاء محدّداً بهذه الكيفية . وبهذا المعنى فإن الكيفية حضور باستمرار خارج المتناول . وأوصاف المعرفة كثيراً ما تكون غذائية . ولا يزال ثم كثير من العقلية

السابقة على المنطق في فلسفة العلم ، ولم نتخلص بعدُ من هذا الوهم الأولى (الذي علينا أن نفسره فيما بعد) الذي يقول أن يعرف المرء هي أن يأكل ، أي ان يهضم الموضوع المعروف ، وان يمتلىء بــه (الامتلاء Erfullung) ويتمثله . ونستطيـــع ان نفسر الظاهرة الأصلية للإدراك بتوكيد هذه الواقعة وهي أن الكيفية تقوم في علاقة معنا هي علاقـــة القُرب المطلق — إنه « هناك » ، إنه يلاحقنا — دون ان يبذل نفسه لنا أو يرفض ، لكن ينبغي ان نضيف ان هذا القرب يتضمن مسافة . إنه مـــا هو مباشرة خارج المتناول ، وهـــذا يدل — من حيث التعريف — على أنفسنا كأننا خلاء . وتأمله لا يمكن الا ان يزيد عطشنا للوجود ، كما ان منظر الطعام البعيد عن متناول أيدينا يزيد من جوعنا الشبيه بجوع طنطالوس . والكيفية إشارة الى ما لسنا نحن إياه ولضرب الوجود الذي حُرمنا منه . وإدراك الأبيض شعورٌ باستحالة مبدأ كون ما هو من أجل — ذاته يوجد كلَون ، أي بما هو هو . وبهذا المعنى فإن الوجود لا يتميز فقط من كيفياته ، بل أيضاً كل إدراك للكيفية إدراك **للهذا** ، والكيفية أيّاً مـــا كانت تنكشف لنا كوجود . فالرائحة التي أشمها فجأةً ، والعينان مفتوحتان ، قبل أن أحيلها الى شيء عطر ، هي وجودٌ — عطر وليست انطباعاً ذاتياً ؛ والنور الذي يبهر عينيّ ، في الصباح ، من خلال جفنيّ المطبقين ، هو وجود — نور . وهـذا أمر يتجلى إذا ما فكرنا ولو قليـــلا في ان الكيفية تكون . فهي من حيث هي وجود هو ما هو ، يمكن ان تظهر للذاتية ؛ لكنها لا تستطيع ان تندرج في نسيج هذه الذاتية التي هي ما ليست هي ، وليست هي ما هي . والقول بأن الكيفية هي وجود — كيفية ، وليس أبداً منحها سنداً سرّياً شبيهاً بالجوهر ، بل هو فقط ملاحظة ان ضرب وجودها يختلف جذرياً عن ضرب وجود ما هو من أجل ذاتــه . ووجود البياض أو الحموضة لا يمكن ان يُدرك على انه متخارج . فإذا تساءلنا الآن كيف يتأتى ان يكون للهذا كيفيات ، فإننا نجيب قائلين : في الواقـــع **الهذا**

يتحدّد بوصفه شمولاً على أساس العالم ويتراءى كوحدة غير متفاضلة . إنه ما هو من أجل — ذاته الذي يمكن ان يُنكر من وجهات نظر متعددة في مواجهة **الهذا** ويكشف عن الكيفية بوصفها **هذا** جديداً على أساس الشيء . ويناظر كل فعل سالب بواسطته تُكوِّن حرية مـا هو من أجل — ذاتــه تلقائياً وجودَه — انكشافٌ شامــل للوجود « بواسطة جانبيته » . وهذه الجانبية Profil ليست شيئاً غير علاقة الشيء بما هو من أجل — ذاته محققاً بواسطة ما هو من أجل — ذاته هو نفسه . إنه التعيُّن (التحدد) المطلق للسلبية : لأنه لا يكفي ان لا يكون مـا هو من أجل — ذاتــه بواسطة السلب الأصلي هو الوجود ، ولا ألا يكون **ذلك** الوجود ، بل لا بد أيضاً — حتى يكون تعيُّنه (تحدده) كعدم وجود مليئاً ، أن يتحقق بوصفه نوعاً لا يستعاض عنه من عدم كونـه **هذا** الوجود ، وهذا التحدد المطلق الذي هو تحــدد الكيفية كجانبية للهذا ينتسب الى حرية ما هو من أجل — ذاته ؛ انــه **ليس يكون** ، إنه مثل أمر « عليه ان يكون » ، وهذا مــا يستطيع كل إنسان ان يجعله حاضراً وهو يعتبر كيف ان انكشاف كيفية الشيء يظهر دائمــاً كمجانية واقع مدركة **من خلال** حرّية ؛ ولا أستطيع أن أجعل ان لا يكون هذا اللحاء (غشاء الشجرة) أخضر ، ولكني أنا الذي أجعل أن أدركه على انه أخضر — خشن أو خشونة — خضراء . بيــد ان العلاقة شكل — أساس ، هنا ، تختلف عن علاقة **الهذا** بالعالم . لأنه بدلاً من ان يظهر الشكل على أساس غير متفاضل ، فإن الأساس ينفذ فيــه نفوذاً تاماً ، إنه يحتفظ فيه كأنــه كثافته غــير المتفاضلة . إني إذا أدركت اللحاء أخضر ، فإن « لمعانه — خشونته » ينكشف كأساس باطن غــير متفاضل وملاء بوجود **الأخضر** . وليس ها هنا أي تجريــد ، بالمعنى الذي به التجريدُ يفصل ما هو متحد ، لأن الوجود يظهر دائماً بكامله في جانبيته . ولكن تحقق الوجود شرطٌ في التجريد ، لأن التجريد ليس

إدراك كيفيته « في الهواء» ، بل كيفية ¯ هي ¯ هذه فيها عدم التفاضل للاساس الباطن ينحو نحـــو الاتزان المطلق . والأخضر المجرّد لا يفقد كثافته في الوجود – وإلا لن يكون شيئاً غير ضربٍ موضوعي لما هو من أجل ¯ ذاته ، – ولكن اللمعان ، والشكل ، والخشونة ، الخ .. التي تتراءى من خلاله تتأسس في الاتزان المعدم للكتلية massivité المحضة البسيطة . والتجريد مع ذلك ظاهرة حضور في الوجود ، لأن الوجود المجرّد يحافظ على علوه . لكن هذا التجريد لا يمكن ان يتحقق الا كحضور في الوجود من وراء الوجود : انه تجاوز . وهـــذا الحضور للوجود لا يمكن ان يتحقق إلا في مستوى الإمكان ، ومن حيث ان ما هو من أجل ¯ ذاته عليه أن يكون ممكناته الذاتية . ان المجرد ينكشف بوصفه المعنى الذي على الكيفية ان تكونه من حيث انها حاضرة معاً في حضور ما هو من أجل ¯ ذاته قادم . وهكذا نجد أن الأخضر المجرد هو المعنى القادم لهذا العيني من حيث أنه ينكشف لي أنا بجانبيته « أخضر مضيء – خشن » . إنه الإمكان الخاص لهذه الجانبية من حيث أنـــه ينكشف من خلال الممكنات التي هي أنا ؛ أعني من حيث أنه **قد كان.** لكن هذا يحيلنا إلى الاداتية والزمانية اللتين للعالم : وسنعود إلى هـــذه المسألة . ويكفينا أن نقول ، الآن ، إن المجرّد يلاحق العينيّ كإمكانية متحجرة فيما هو في ¯ ذاته الذي على العيني أن يكونه . وأياً ما كان إدراكنا ، بوصفه تماساً أصلياً مع الوجود ، فإن المجرد هو دائماً **هناك** ولكنه **قادم** ، وفي المستقبل ، ومع مستقبلي أدركه : إنه مضايف للإمكان الخاص بسلبي الحاضر العينيّ من حيث أنه إمكان لا يكون بعدُ غـــير هذا السلب . والمجرد هو يعني الهذا من حيث أنه ينكشف في المستقبل من خلال إمكاني ان احجرّ في ذاته السلب الذي عليّ أن أكونه . وإذا ذكّرنا امرؤ بالشكوك (الأيوريات) الكلاسيكية الخاصة بالتجريد ، فإننا نجيب قائلين إنهـــا تنشأ عن فرض تميّز تركيب الهذا من فعل

التجريد . ومن المحقق أنه إذا كان **الهذا** لا يتحمل مجرداته هو ، فليس ثمّ أي إمكانٍ في سحبها فيما بعد . لكن في تكوين الهذا بوصفه هذا يتم التجريد بوصفه انكشاف الجانبية لمستقبلي . إن ما هو من أجل — ذاته « مجرِّد » abstracteur لا لأنه يستطيع أن يحقق عملية نفسانية هي التجريد ، ولكن لأنه ينبثق كحضورٍ في الوجود مع مستقبل ، أعني أمر وراء الوجود . إن الوجود في — ذاته ليس عينياً ولا مجرداً ، ولا حاضراً ولا مستقبلاً : إنه هو ما هو . ومع ذلك فإن التجريد لا يُغني الوجود ، إنه ليس غير انكشاف عدمِ وجود من وراء الوجود . **ولكننا نتحدى** صياغة الاعتراضات الكلاسيكية على التجريد دون أن نشتقها ضمنياً من اعتبار الوجود بوصفه نوعاً من **الهذا** .

والعلاقة الأصلية بين **الهذات** بعضها وبعض لا يمكن أن تكون تبادل الفعل ، ولا العلّية ، ولا حتى الانبثاق على نفس أساس العالم . فإننا إذا افترضنا ما هو من أجل — ذاته حاضراً في **هذا** ، فإن سائر الهذات توجد في نفس الوقت « في العالم » ، لكن من حيث هو غير متفاضل : إنها تكوّن الأساس الذي عليه الهذا المتأمَّل يبرز . ولكي تتقرر علاقة ما بين هذا وهذا آخر ، لا بد أن ينكشف الهذا الثاني منبثقاً من أساس العالم بمناسبة سلب صريح على ما هو من أجل — ذاته أن يكونه . لكن يَخْلُق في نفس الوقت أن يجعل كل هذا على مبعدة من الآخر بوصفه ليس يكون هو الآخر ، بسلب من نمط خارجيّ صرف . وهكذا فإن العلاقة الأصلية بين **هذا وهذا** سلبٌ خارجي . **وذاك** يظهر أنـــه ليس **هذا** . وهذا السلب الخارجي ينكشف لما هو من أجل — ذاته بوصفه عالياً ، إنـــه في الخارج ، إنه في — ذاته . فكيف ينبغي علينا أن نفهمه ؟

إن ظهور **الهذا — ذاك** لا يمكن أن يحدث أولاً إلا بوصفه شمولاً . والعلاقة الأولى هي هنا وحدة شمول قابل للتفكيك . وما هو من أجل — ذاته يتعيَّن جملة

واحدة ألا يكون « هذا – ذاك » على أساس العالم . « والهذا – ذاك» هو غرفتي كلها من حيث أني موجود حاضر فيها . وهذا السلب العيني لن يختفي حين تتفكك الكتلة العينية إلى هذا وذاك . بل بالعكس ، إنه شرط التفكك نفسُه . ولكن على أساس الحضور هذا وبواسطة أساس الحضور هذا فإن الوجود يُظهر خارجية سويّته : إنها تنكشف لي من حيث أن السلب الذي هو أنا هو وحدة – كثرة أولى من أن يكون شمولاً غير متفاضل . وانبثاقي السلبيّ في الوجود يتجزّأ إلى سلوب مستقلة ليس بينها أية رابطة غير كونها سلوباً عليّ أن أكونها ، أي تستمد وحدتها الباطنة مني أنا ، لا من الوجود . إني حاضر أمام هذه المنضدة ، وهذه الكراسي ، وبهذا الوصف أكوّن نفسي تأليفياً كسلب متعدد الدلالات ، ولكن هذا السلب الباطني الخالص ، من حيث أنه سلب للوجود **تتخالله** مناطق عدمٌ؛ ويعدم نفسه من حيث هو سلب ، إنه سلب معرّى عن الشمول . ومن خلال هذه الخاصة بالعدم الذي عليّ أن أكونها بوصفي عدماً سلبياً ، تتجلى سوية الوجود . ولكن عليّ أن أحقق هذه السوية بعدم السلب هذا الذي عليّ أن أكونه ، لا من حيث أني حاضرٌ أصلاً في هذا ، ولكن من حيث أني حاضرٌ ايضاً في ذاك. ففي وبواسطة حضوري أمام المنضدة أحقّق سوية الكرسي – الذي عليّ الآن ألا أكونه ، كغياب سُلم ، وتوقف وتثبّي نحو ما – لا – يكون، وقطع للدائرة . **وذاك** يظهر إلى جانب **هذا** ، في حضن انكشاف شامل بوصفه ما لا أستطيع الإفادة منه أبداً من أجل تحديدي في ألا أكون هذا . وهكذا فإن الخلل يأتي من الوجود ، ولكن **لا يوجد** خللٌ ولا انفصال إلا بالحضور في كل وجود ما هو من أجل – ذاته . وسلب وحدة السلوب من حيث انها كشف لسوية الوجود وانها تدرك سوية الهذا على الذاك ، والذاك على الهذا – هو كشف العلاقة الأصلية للهذات كسلب خارجي . والهذا ليس الذاك . وهذا السلب الخارجي في

وحدة شمول قابل للتفكك يعبّر عنه بكلمة « و » (حرف العطف). « هذا ليس ذاك » يكتب : « هذا وذاك » . والسلب الخارجي له طابع مزدوج : أن يكون — في — ذاته ، وأن يكون مثالية خالصة . إنه في — ذاته ، من حيث أنه لا ينتسب أبداً إلى ما هو من أجل — ذاته ، بل إنه من خلال البطون المطلق لسلبه الخاص (لأنه في العيان الجمالي ادرك موضوعاً متخيلاً) يكتشف ما هو من أجل — ذاته سوية الوجود كخارجيته . ولا يتعلق الأمر بسلب على الموجود أن يكونه : فإنه لا ينتسب إلى أي هذا موضوع النظر ؛ إنه فقط : إنه هو ما هو. ولكن في نفس الوقت ليس طابعاً **للهذا** ، وليس أبداً احد كيفياته . بل هو مستقل تماماً عن الهذات ، لأنه ليس للواحد ولا للآخر . لأن سوية الوجود **ليست** شيئاً ، ولا نستطيع التفكير فيها ولا إدراكها . وهي تعني فقط أن الاعدام أو تنويعات **الذات لا** يمكن أبداً ان تلزم **الهذا** ؛ وبهذا المعنى فإنه فقط **عدم** في — ذاته يفصل الهذات ، وهذا العدم هو الطريقة الوحيدة التي عليها الشعور يمكن أن يحقق تماسك الهوية التي تميز الوجود . وهذا العدم المثالي وفي ذاته هو **الكم** . فالكم خارجية خالصة، ولا يتوقف أبداً على الحدود المجموعة ، وليس إلا توكيد استقلالها . وأن يعدّ معناه أن يضع تمييزاً مثالياً في داخل شمول قابل للتفكك ، ومعطى بالفعل . والعدد الناتج عن الجمع لا ينتسب إلى أي واحد من الهذات المعدودة ، ولا إلى الشمول القابل للتفكك من حيث أنه ينكشف بوصفه شمولاً . فهؤلاء الرجال الثلاثة الذين يتحدثون أمامي ، لا أعدّهم من حيث أنا أدركهم أولاً كـ « مجموعة تتحدث » ؛ وكوني أعدّهم **ثلاثة** يدع الوحدة العينية للمجموعة سليمة . وليس صفة عينية للمجموعة أن تكون « مجموعة من ثلاثة » . ولكنها ايضاً ليست صفة لأعضائها . فلا يمكن أن يقال عن أي واحد منهم إنه ثلاثة ، بل ولا انه **الثالث** — لأن صفة الثالث ليست غير انعكاس لحرية ما هو من أجل — ذاته الذي

يُعدّ ، فكل منهم يمكن ان يكون الثالث ، ولا أحد منهم هو الثالث. فعلاقة الكمية هي إذن علاقة في — ذاتها ، ولكنها سلبية ، للخارجية. ولأن الكم لا ينتسب إلى الأشياء ولا إلى الشمولات ، فانه ينعزل وينفصل على سطح العالم كانعكاس عدم على الوجود. وبوصفه علاقة خارجية بين الهذات فانه هو نفسه خارجي عن الذات ، وخارجي أيضاً عن نفسه. إن الكم هو السوية غير المدركة للوجود — التي لا يمكن أن تظهر إلا إذا كان ثم وجود ، والتي ، وإن كانت تنتسب إلى الوجود ، فإنها لا يمكن أن تأتي اليه إلا مما هو من أجل — ذاته ؛ من حيث ان هذه السوية لا يمكن أن تنكشف إلا بالتخرج extériorisation الى غير نهاية لعلاقة الخارجية التي ينبغي أن تكون خارجية عن الوجود وعن نفسها. وهكذا نجد ان المكان والكم ليسا غير نمط واحد أحد من السلب. ومن حيث ان **هذا وذاك** ينكشفان من حيث أنه ليس لهما علاقة معي أنا الذي هو علاقتي انا ، فإن المكان والكم يأتيان إلى العالم ، لأن الواحد والآخر هما علاقة الأشياء التي لا علاقة بينها ، او اذا شئنا ، عدم علاقة مدرك كعلاقة بواسطة الوجود الذي هو علاقة نفسه. ومن هذا عينه يمكن ان نشاهد ان ما يسمى عند هسرل « المقولات » (اوحدة — اكثرة — علاقة الكل بالجزء ، أكثر واقل ، حول ، الى جانب ، نتيجة لي ، أول ، ثان ، الخ ، واحد ، اثنان ، ثلاثة ، الخ ، في وخارج كذا ، الخ ، الخ) ليست غير التقاءات مثالية بين الأشياء ، تدركها سليمة تماماً ، دون ان تغنيها ولا ان تفقرها بشيء ؛ تدل فقط على الكثرة اللامتناهية للطرق التي بها حرية ما هو من اجل — ذاته يمكن ان تحقق سوية الوجود.

وقد تناولنا مشكلة العلاقة الأصلية بين ما هو من اجل — ذاته والوجود وكأن ما هو من اجل — ذاته كان مجرد شعور آنيّ كما ينكشف للكوجيتو الديكارتي. والحق اننا التقينا من قبل بنجاة ما هو

من اجل ذاته — من ذاته ، من حيث انه شرط ضروري لظهور الهذات والمجردات . ولكن الطابع المتخارج ek-statique لما هو من اجل ذاته لم يكن بعدُ إلا ضمنياً . وإذا كنا قد التزمنا بهذا المسلك ابتغاء وضوح العرض ، فينبغي الا نستنتج من هذا ان الوجود ينكشف لموجود سيكون اولاً حضوراً من اجـــل ان يتكون بعد لأي مستقبلاً . ولكن الوجود — في — ذاته ينكشف لموجود ينبثق كأمر آت لنفسه . ومعنى هـــذا ان السلب الذي يكونه ما هو من اجل — ذاته في حضرة الوجود له بُعْد متخارج للمستقبل : فمن حيث انني لست من انا (علاقة متخارجة عن إمكانياتي الخاصة) فإن عليّ الا اكون الوجود — في — ذاته كتحقيق كاشف للهذا . ومعنى هذا انني حضورٌ في الهـــذا داخل نقص شمولٍ معرّى عن الشمول . فماذا ينشأ عن ذلك بالنسبة إلى كشف الهذا ؟

من حيث انني دائماً وراء مَنْ انا ، ومقبل على نفسي ، فإن الهذا الذي انا حاضرٌ فيه يظهر لي شيئاً اتجاوزه الى نفسي . والمدرك هـــو اصلاً المتجاوز ، إنه شبيه بموصل في دائرة تيار الهوهوية ، ويظهر في حدود هذه الدائرة . وبالقدر الذي به اجعل نفسي سلباً للهذا ، فاني اهرب من هذا السلب الى سلب مكمل انصهاره مـــع الأول ينبغي ان يُظْهر ما هو في — ذاته الذي هو انا ، وهذا السلب الممكن على ارتباط في الوجود بالأول ، انه ليس امراً اياً كان ، بـــل هو السلب المتمّم لحضوري في الشيء . لكن لما كان ما هو من اجل — ذاته يتكون ، من حيث هو حضور ، كشعور غير إيضاعي (بـ) الذات ، فإنه يعلن عن نفسه خارج نفسه بواسطة الوجود ، بما ليس هو إياه ، وهو يستردّ وجوده في الخارج على نحو « الانعكاس — العاكس » ، والسلب المتمم الذي يكونه بوصفه إمكانه الخاص هو إذن سلبٌ — حضور ، اعني ان ما هو من اجل — ذاته عليه ان يكونه كشعور لا — موضوعي non-thétique (بـ) لذاته وكشعور موضوعي thétique بالوجود —

وراء — الوجود . والوجود — وراء — الوجود يرتبط بالهذا الحاضر ، لا بعلاقة ما للخارجية ، ولكن بعلاقة محددة للتمام تقوم في تضايف دقيق مع علاقة ما هو من اجل — ذاته ومستقبله . واولاً ، الهذا ينكشف في سلب وجودٍ يجعل نفسه ليس يكون هذا ، لا بوصفه مجرد حضور، ولكن كسلب سيأتي إلى نفسه ، هو إمكانه الخاص وراء حاضره ، وهذ الامكان الذي يلاحق الحضور الخالص كمعناه خارج كل متناول وبوصفه ما يعوزه كي يكون **في ذاته** — هو اولاً بمثابة إسقاط projection للسلب الحاضر من حيث هو التزام . وكل سلب لا يكون له وراء ذاته ، في المستقبل ، كإمكان يأتي اليه ويفرّ اليه ، معنى الالتزام يفقد كل معناه بوصفه سلباً . وما ينكره ما هو من اجل — ذاته ، ينكره « مع بعد المستقبل » ، سواء تعلق الأمر بسلب خارجي: هذا ليس ذاك ، هذا الكرسي ليس منضدة — او بسلب باطن يتعلق بذاته . والقول بأن « هذا ليس ذاك » ، هو وضع خارجية الهذا بالنسبة إلى الذاك ، إما الآن وللمستقبل — وإما في الآن الدقيق ؛ ولكن السلب حينئذ يكون له طابع موقت يكوّن المستقبل كخارجية خالصة بالنسبة الى التعين الحاضر « هذا وذاك » . وفي كلتا الحالتين ، يأتي المعنى إلى السلب ابتداءً من المستقبل ، وكل سلبٍ متخارجٌ . ومن حيث أن ما هو من أجل — ذاته ينكر نفسه في المستقبل ، فإن هذا الذي يجعل من نفسه سلباً له ينكشف بوصفه مقبلاً على نفسه من المستقبل. وإمكان أن الشعور هو لا موضوعياً non thétiquement كشعور (بـ) القدرة على ألا يكون هذا ينكشف كمكمنة potentialité للهذا أن يكون ما هو . وأول مكمنة للموضوع ، مثل مضايف الالتزام ، والتركيب الانطولوجي للسلب ، هو **الثبات** permanence الذي يأتي اليه دائماً من أعماق المستقبل . وانكشاف المنضدة كمنضدة يقتضي ثباتاً للمنضدة يأتيها من المستقبل وليس **معطى** شاهداً فقط ، بل مكمنة . وهذا الثبات لا

يأتي المنضمدة من مستقبل موضوع في اللامتناهي الزماني : فإن الزمان اللامتناهي لا يوجد بعدُ ؛ والمنضمدة لا تنكشف من حيث أن لها إمكان أن تكون منضمدة إلى غير نهاية . والزمان الذي هو موضوع هذا البحث ليس متناهياً ولا لامتناهياً : بل فقط المكمنة تُظهِر بعْدَ المستقبل .

ولكن المعنى المقبل للسلب هو ان يكون ما يعوز سلب ما هو من أجل — ذاته ليصبح سلباً في ذاته . وبهذا المعنى ، فإن **السلب** ، في المستقبل ، تحديدٌ للسلب الحاضر . وفي المستقبل ينكشف المعنى الدقيق لما عليّ ألا أكونه كمضايف للسلب الدقيق الذي عليّ ان أكونه . والسلب المتعدد الأشكال للهذا ، حيث الأخضر يتكون من شمول « خشونة — ضوء » ، لا يتخذ معناه إلا إذا كان عليه أن يكون سلباً للاخضر ، أي لوجود — أخضر أساسه ينحو نحو توازن السوية . وبالجملة فان المعنى — الغائب لسلبي المتعدد الأشكال هو سلب محكم لأخضر أصفى خضرة على أساس غير متفاضل (غير متنوع) وهكذا فإن الاخضر الخالص يأتي إلى « الأخضر — خشونة — ضوء » من أعماق المستقبل بوصفه معناه . وهنا ندرك معنى ما سميناه باسم « التجريد » . والموجود لا يملك ماهيته ككيفية حاضرة . إنه سلب للماهية : فالأخضر ليس أبداً أخضر . ولكن الماهية تصدر عن أعماق المستقبل الى الوجود ، بوصفها معنى ليس معطى أبداً ، ويلاحقه ابداً . وهذا هو المضايف الصرف للمثالية الخالصة لسلبي . وبهذا المعنى لا توجد أبداً عملية تجريد ، إذا فهمنا من ذلك فعلاً نفسانياً توكيدياً للاختيار يتم بفعل مكوّن . وبدلاً من تجريد بعض الكيفيات ابتداءً من الأشياء ، فانه يجب ان ننظر في أن التجريد ، بوصفه فعل وجود أصلياً لما هو من أجل — ذاته هو ضروري كيما يكون ثمّ بوجه عام أشياء وعالم . والمجرد تركيب للعالم ضروري لانبثاق العيني ، والعيني لا يكون عينياً إلا من حيث أنه يذهب نحو المجرّد ؛ ويعلن عنه بواسطة المجرد بما هو عليه : فما هو من

أجل ذاته كاشف — مجرَّد في وجوده . ومن هنا نرى أنه من وجهة النظر هذه الثبات والمجرَّدُ هما امرٌ واحد . فإذا كان للمنضدة ، بما هي منضدة ، مكمنة ثبات ، فذلك بمقدار ما عليها أن تكون منضدة. والثبات إمكان محض من اجل الهذا كي يكون مطابقاً لماهيته .

وقد رأينا في الجزء الثاني من هذا الكتاب ، أن الممكن الذي هو انا والحاضر الذي أفرّ منه كانت بينهما علاقة ما ينقص مع ما ينقصه . والالتحام المثالي بين ما ينقص وما ينقصه . فالنقص ، بوصفه شمولاً لا يقبل التحقيق ، يلاحق ما هو من أجل — ذاته ويكوّنه في وجوده نفسه بوصفه عدم وجود . إنه — كما قلنا — ما هو — في — ذاته — من أجل — ذاته او القيمة . ولكن هذه القيمة ليست ، على المستوى اللاإنعكاسي ، مدركة موضوعياً thétiquement بواسطة ما هو من اجل ذاته ، إنها فقط شرط للوجود . فإن كانت استنباطاتنا صحيحة فإن هذه الاشارة المستمرة الى انصهار (التحام) غير قابل للتحقيق فينبغي أن يظهر لنفسه لا كتركيب للشعور اللاإنعكاسي ، بل كإشارة عالية لتركيب مثالي للموضوع . وهذا التركيب يمكن الكشف عنه بسهولة ؛ فمع الاشارة إلى انصهار السلب المتعدّد الأشكال في السلب المجرد الذي هو معنا ، فإن إشارة عالية ومثالية ينبغي أن تنكشف : هي إشارة انصهار الهذا الموجود مع ماهيته المقبلة. وهذا الانصهار ينبغي ان يكون بحيث يكون المجرّد أساساً للعيني وفي نفس الوقت يكون العيني أساساً للمجرد ؛ وبعبارة أخرى ، الوجود العيني « بلحمه وعظمه » ينبغي ان **يكون** الماهية ، والماهية ينبغي ان توجد هي عينها كتعين concrétion كلّي ، أي مع الغنى الكامل لما هو عيني ، دون ان نستطيع مع ذلك أن نجد فيه شيئاً آخر غير نفسه في صفاته التامة . أو إذا شئنا الشكل ينبغي ان يكون لنفسه — وبكامله — مادّتها . وفي مقابل ذلك المادة ينبغي أن تحدث كشكل مطلق . وهذا الانصهار المستحيل والمشار اليه دائماً الخاص

بالماهية وبالوجود لا ينتسب الى الحاضر ولا الى المستقبل ، إنه بالأحرى يشير الى انصهار الماضي والحــاضر والمستقبل ، ويتراءى كتأليف ينبغي إجراؤه في الشمول الزماني . إنه القيمة ، من حيث هي علوّ ؛ إنها ما نسميه **الجمال** . فالجمال يمثل إذن حالة مثالية للعالم ، مضايفة لتحقيق مثالي لمـا هو من أجل – ذاته ، فيه الماهية والوجود للاشياء تنكشف كهوية لموجود هو ، في هذا الانكشاف نفسه ، ينصهر مع ذاته في الوحــدة المطلقة لما هو في – ذاته . ولأن الجميل ليس فقط تأليفاً عاليــاً ينبغي إجراؤه ، بل لا يمكن ان يتحقق إلاّ في وبواسطة تشميل totalisation لانفسنا ، فإنه من أجل هذا نريد الجميل وندرك الكون بوصفه **ينقصه** الجمال ، بالقدر الذي به نحن ندرك انفسنا كنقص . ولكن الجميل ليس مكمنة potentialité للأشياء كما ان ما هو – في – ذاته – من اجل – ذاته ليس إمكاناً خاصّاً بما هو من اجل – ذاته . إنه يلاحق العــالم كأمر لا يمكن تحقيقه . وبالقدر الذي به الانسان يحقّق الجميل في العالم، فإنه يحققه على نحو متخيّل . ومعنى هذا أنه في البيان الجمـالي أدرك موضوعاً خيالياً من خلال تحقيق تخيلي لي انا بوصفي شمولاً في – ذاتـه ومن أجل – ذاتــه . وفي العادة فان الجميل ، مثل القيمة ، ليس موضوعياً thématiquement موضّحاً بوصفه قيمة – خارج – متناول – العالم . إنه يُدرَك ضمنياً في الاشياء بوصفه غياباً ؛ وينكشف ضمنيــاً من خلال **نقص** العالم .

وهذه المكمنات الأصلية ليست وحدها التي تميز **الهذا** . فبالقدر الذي به ما هو من اجل – ذاته عليه ان يكون وجوده وراء حاضره ، فإنه انكشاف لما وراء الوجود موصوفاً ، يأتي إلى الهذا من أعماق الوجود . ومن حيث ان ما هو من اجل ذاته وراء هلال القمر ، لدى موجود – وراء – الوجود هو البدر المقبل ، فإن البدر يصبح مكمنة الهلال ؛ ومن حيث ان ما هو من اجل ذاته هو وراء البرعم ، لدى الزهرة ، فالزهرة

هي مكمنة البرعم . وانكشاف هذه المكمنات الجديدة يتضمن علاقة أصلية في الماضي . ففي الماضي انكشفت تدريجياً رابطة الهلال بالقمر ، والبرعم بالزهرة . وماضي ما هو من أجل — ذاته هو ما هو من اجل — ذاته بوصفه معرفة . ولكن هذه المعرفة لا تظل بمثابة معطى في حالة قصور ذاتي . إنها وراء ما هو من اجل — ذاته ، بــلا شك ، وغير قابلة للمعرفة بوصفها كذلك وخــارج المتناول . لكن في الوحدة المتخارجة لوجوده ، وابتداءً من هذا الماضي يعلن ما هو من اجل — ذاته عما هو في المستقبل . ومعرفتي الخاصة بالقمر تندّ عني من حيث هي معرفــة موضوعية thématique . ولكني هي ، وطريقتي في الوجود هي — على الأقل في بعض الأحوال — ان اجلب إلى نفسي ما لست انا إياه على شكل ما لست إياه بعد . وهذا السلب للهذا — الذي كنته — انـا هو على نحو مزدوج : على نحو ما ليس بعد ، ولما اكون . فأنا وراء الهلال كإمكان لسلب جذري للقمر بوصفه قرصاً كاملاً ، وبالتضايف مع عودة سلبي المقبل إلى حاضري ، والبدر يعود إلى الهلال ليحدّده في الهذا بوصفه سلباً : إنه ما ينقصه وما يجعله النقص موجوداً كهلال . وهكذا فإنه في وحدة السلب الانطولوجي الواحد، فإني انسب بُعد المستقبل إلى الهلال من حيث هو هلال — على شكل ثبات ومــاهية — واكوّنه بوصفه هلالاً بالعود المحدّد اليه لما ينقصه . وهكذا يتكون سلم المكمنات الذي يذهب من الثبات إلى القوى . والآنيــة (الوجود الانساني) ، بتجاوزها لنفسها نحو إمكانها الخاص للسلب ، تجعل نفسها تكون ما به السلب بالتجاوز يأتي إلى العالم ؛ فبواسطة الآنية يأتي النقص إلى الأشياء على شكل « قوة » ، « وعدم تمام » ، « تأجيل » (وقف التنفيذ) ، مكمنة .

ومع ذلك فإن الوجود العالي للنقص لا يمكن ان تكــون له طبيعة النقص المتخارج في المحايثة . ولننظر في هذا بإمعان . إن ما هو في —

ذاته هو ما هو دون أي تشتت متخارج في وجوده . فليس عليه إذن **ان يكون** ثباته أو ماهيته أو الناقص الذي ينقصه ، كما عليّ ان اكون مستقبلي . وانبثاقي في العالم يفجّر في نفس الوقت المكمنات . ولكن هذه المكمنات تتحجر في انبثاقها نفسه، وتنخرها **الخارجية extériorité** وهنا نجد الوجه المزدوج لما هو عالٍ ، الذي هو ، في اشتراكه نفسه، يولّد المكان : شمول يتبدّد الى اضافات خارجية . والمكمنة تعود من أعماق المستقبل على الهذا لتعيينه ، ولكن علاقة **الهذا** بوصفه في — ذاته مع مكمنته علاقةُ خارجيةٍ . فالهلال يتعيّن **كناقص** أو **محروم من** — بالنسبة الى البدر . لكنه في نفس الوقت ينكشف بوصفه هو بكامله ما هو ، تلك العلامة العينية في السماء ، التي ليست في حاجة الى شيء كي تكون ما هي . والامر كذلك بالنسبة الى هذا البرعم ، وهذا العود من الكبريت الذي هو ما هو ، والذي معناه بكونه — عود كبريت يظل خارجياً ، و**يمكن** ان يشتعل ، ولكنه الآن ما هو إلاّ هذه القطعة من الخشب الابيض ذات الرأس الاسود . ومكمنات الهذا ، وان كانت على ارتباط وثيق به ، تتجلى كأمور في — ذاتها ، وهي في حالة سوية بالنسبة إليه . وهذه الميزة **يمكن** أن تنكسر ، إذا ما قذف بها في وجه رخام المدخنة فتتحطم . ولكن هذه المكمنة مقطوعة تماماً عنها ، لأنها ليست غير المضايف العالي **لامكاني** أنا ان اقذف بها في وجه رخام المدخنة ، ولكن المحبرة في ذاتها ليست قابلة ولا غير قابلة للكسر : إنها كائنة . وليس معنى هذا ان في وسعي أن اعتبر الهذا خارجاً عن كل مكمنة : فلكوني مستقبل نفسي ، فإن الهذا ينكشف أنه مزوّد بمكمنات ؛ وإدراك عود الثقاب بوصفه قطعة من الخشب الابيض ذات رأس أسود ليس تجريداً لها من كل مكمنة ، بل فقط منحها مكمنات جديدة (ثبات جديد — ماهية جديدة) . ولكي يتجرد الهذا من كل مكمنة لا بد أن اكون حاضراً محضاً ، وهذا امر غير قابل للتصوّر.

ولكن الهذا له مكمنات عديدة **متكافئة**، أعني أنها في حالة تكافؤ بالنسبة اليه . ذلك انه ليس عليه ان يكونها . وفضلاً عن ذلك فان ممكناتي ليست تكون ، بل هي تصير ممكنة ، لأن حريتي تنخرها من الداخل . اعني انه ، مهما يكن إمكاني ، فإن مضاده هـو الآخر ممكن . إني استطيع ان اكسر هذه المحبرة ، واستطيع ايضاً ان اضعها في درج ؛ وقـد اقصد ، من وراء الهلال ، إلى البدر ، ولكني استطيع ايضاً ان اطالب بثبات الهلال بوصفه كذلك . وتبعاً لذلك فإن المحبرة تزود بإمكانيات متكافئة : ان توضع في درج ، وان تكسر . وهـذا الهلال يمكن ان يكون منحنى مفلوحاً في السماء او قرصاً في حالة تأجيل (وقف التنفيذ) . وهذه المكمنات التي تعود على **الهذا** دون ان تكون قد كانت به ودون أن يكون عليها ان تكونه ، نسميهـا **محتملات** probabilité ، للدلالة على انها توجد على نحو ما هو في — ذاته . إن ممكناتي ليست تكون ، بل هي تصير ممكنـة . ولكن المحتملات لا تصير محتملات : إنهـا في ذاتها ، من حيث هي محتملات . وبهذا المعنى فـإن المحبرة تكون ، ولكن كونها — محبرة أمر محتمل ، لأن « ان — يكون — عليه — ان — يكون — محبرة » الخاص بالمحبرة هو مظهر محض يذوب حالاً في علاقة هي الخارجية . وهذه المكمنات ، او الاحتمالات ، التي هي معنى الوجود ، وراء الوجود ، لأنها في — ذاتها وراء الوجود ، هي **لا — اشياء** . وماهية المحبرة قد كانت بوصفها مضايفة للسلب الممكن لما هو من اجل — ذاته ، ولكنها ليست المحبرة وليست الوجود : فمن حيث انها في ذاتها ، فإنها سلب مشخَّص ، مُشيّأ ، اعني انـه لا شيء ، وينتسب إلى كم العدم الذي يحيط بالعالم ويحدده . إن ما هو من اجل — ذاته يكشف عن المحبرة بما هي محبرة . ولكن هـذا الكشف يتم وراء وجود المحبرة ، في ذلك المستقبل الـذي ليس يكون ؛ وكل مكمنات الوجود ، من الثبات حتى المكمنة المكيفة ، تحد بأنها ما ليس الوجود

بعد دون ان يكون عليه حقها ان **يكونها** . وهنا ايضاً المعرفة لا تضيف شيئاً إلى الوجود ولا تنقصه شيئاً ، ولا تزينه بأية كيفية جديدة . إنها تجعل ان ثم وجوداً بتجاوزه إلى عـــدم لا يقوم بينه وبينه غير روابط سالبة للخارجية : وطابع العدم المحض للمكمنة هـذا يستخلص بوضوح من السبل التي يسلكها العلم ، الذي يهدف إلى تقرير علاقات خارجية محضة ، فيقضي جذرياً على ما هو بالقوة ، أي على الماهية والقوى . ومن ناحية اخرى فإن ضرورة كتركيب ذي دلالة للإدراك يظهر بوضوح إلى درجة لا حاجة معها إلى الإلحاح : إن المعرفـة العلمية لا يمكن ان تتغلب ولا ان تقضي عـلى التركيب المحدث للمكمنة في الإدراك ؛ بل هي على العكس تفترضه .

وقد حاولنا ان نبيّن كيف ان حضور ما هو من اجل — ذاته في الوجود قد كشف عن هذا **كشيء** ؛ وابتغـاء الوضوح في العرض كان علينا ان نبين تدريجياً التراكيب المختلفة للشيء : الهـــذا والمكانية ، الثبات ، الماهية والمكمنات . ولا غرو مع ذلك ان هذا العرض المتوالي لايتناسب مع اولوية حقيقة لبعض هذه اللحظات على اللحظات الاخرى: فإن انبثاق ما هو من اجل — ذاته يجعل الشيء ينكشف مـــع مجموع تراكيبه . وليس ثم تركيب واحد منها لا يتضمن سائرها : فالهذا ليس له اولوية منطقية على الماهية، بل على العكس يفترضها،وبالمثل فإن الماهية هي ماهية هذا . وكذلك فإن الهذا بوصفه ان يكون — صفة، لا يمكن ان يظهر إلا على اساس العـــالم ، ولكن العالم مجموعة من **الهذات** ؛ والعلاقة المفككة للعالم مع الهذات ، وعلاقة **الهذات** مع العالم هي المكانية. فليس ثم هنا إذن أي شكل جوهري ، ولا أي مبدأ وحدة كي يقف **خلف** احوال ظهور الظاهرة : فكل شيء يعطى دفعة واحدة دون ايـة اولوية . ولنفس الاسباب يكون من الخطأ ان نتصور اولوية ما لمـا هو **امتثالي** représentatif . واوصافنا قد أفضت بنـا ، في الواقع ، إلى

إبراز **الشيء في العالم** ، وبهذا فقد يغرى بنا ان نعتقد ان العالم والشيء ينكشفان لما هو من اجل — ذاته في نوع من العيان التأملي : وفقط بعد لأي تترتب الموضوعات الواحدة بالنسبة إلى الاخرى في ترتيب عملي للأداتية . ومثل هذا الخطأ سيُتَجنَّب إذا شئنا ان نعتبر ان العالم يظهر في داخل دائرة الهوهوية . إنه ما يفصل ما هو من اجل — ذاته عن نفسه ، او على حد تعبير هيدجر : ما ابتداء منه الآنية تعلمه عن نفسها ما هي هي . وهذا المشروع الاسقاطي projet نحو الذات لما هو من اجل — ذاته ، الذي يكون الهوهوية ، ليس ابداً سكوناً تأملياً . إنه نقص ، كما قلنا ، ولكنه ليس نقصاً **مُعْطى** : بل نقص عليه ان يكون نقصاً لنفسه هو . وينبغي ان نفهم ان النقص **المشاهد** او النقص في — ذاته يختفي في خارجية ؛ وقد بينّا ذلك في الصفحات السابقة . ولكن الموجود الذي يكون نفسه كنقص لا يمكن ان يتحدد إلا هناك على **ذاك** الذي ينقصه ويكونه ، وبالجملة ، بواسطة انتزاع لذاته من ذاته باستمرار ناحية الذات الذي عليه ان يكونها . ومعنى هذا ان النقص لا يمكن ان يكون لذاته نقص ذاته إلا **كنقص مرفوض** : والرابطة الوحيدة **الباطنة** حقاً بين ما ينقص شيئاً ، وما ينقص هو الرفض . وبالقدر الذي به الوجود الذي ينقص شيئاً ... **ليس** ما ينقصه ، فإننا ندرك فيه سلباً . ولكن إذا كان هذا السلب ينبغي الا يزول في خارجية — محضة — ومعها كل إمكان سلب بوجه عام — فإن اساسه هو في الضرورة التي للوجود الذي ينقص شيئاً ... بأن **يكون** ما ينقصه . وهكذا فإن اساس السلب هو سلبُ سلبٍ . ولكن هذا السلب — الاساس ليس **مُعْطى** : كما ان النقص الذي هو لحظة اساسية فيه ليس **مُعْطى** : إنه بمثابة ما عليه ان يكون ؛ وما هو من اجل — ذاته يوجد في الوحدة الشبحية « انعكاس — عاكس » نقصه هو ، أعني انه يسقط نفسه نحوه برفضه إياه . والنقص بوصفه فقط نقصاً ينبغي **القضاء** عليه يمكن ان

يكون نقصاً باطناً بالنسبة إلى ما هو من اجل – ذاته ، ومـا هو من اجل ذاته لا يمكن ان يحقق نقصه هو الا بأن يكون عليه ان يكونه ، أعني بأن يكون مشروعاً مسقطاً نحو القضاء عليه . وهكذا فإن علاقة ما هو من اجل ذاته مع مستقبله ليست ابـداً استاتيكية (سكونية) ولا معطاة ؛ بيد ان المستقبل يأتي إلى حاضر ما هو من اجل ذاته ابتغاء ان يحدده في قلبه من حيث ان ما هو من اجل – ذاته هو هناك في المستقبل بمثابة القضاء عليه . وما هو من اجل ذاته لا يمكن ان يكون **هنا** نقصاً إلا إذا كان **هناك** قضاءً على النقص ؛ ولكنه قضاء عليه ان يكونه على نحو ان لا يكون . وهذه العلاقة الاصلية هي التي تمكّن فيما بعد من ان نشاهد تجريبياً مناقص جزئية بوصفها مناقص **معاناة** او **متحملة** . إنهـا الأساس ، بوجه عام ، للشعورية affectivité ؛ وهي ايضاً التي تحاول تفسيرها نفسياً بأن نضع فيما هو نفسي تلك الاوثان والاشباح التي تسمى **الميول** او **الشهوات** appétits . وهذه الميول ، او هذه القوى ، التي تولج قسراً في اليسوخية psyché ، ليست مفهومة في نفسها ، لأن عالم النفس يقدمها على انها موجودات في ذاتها ، أعني ان طابعهـا نفسه بوصفها **قوة** يناقضه سكونها الباطن للسوية ، ووحدتهـا تتشتت إلى مجرد علاقة خارجية . ولا نستطيع ان ندركها الا بوصفها إسقاطاً في مـا هو في – ذاته لعلاقة وجود محايثة خاصة بما هو من اجل ذاته ، علاقة مع نفسه ، وهذه العلاقة الانطولوجية هي **النقص** بعينه .

لكن هـذا النقص لا يمكن ان يُدرَك موضوعياً thétiquement وان يُعرَف بواسطة الشعور اللاانعكاسي (كما أنه لا يظهر للتأمل غير الخالص والظنين الذي يدركه كموضوع نفسي ، أعني كميل او كعاطفة). إنه ليس ميسوراً إلاّ للتأمل المطهّر ، وليس لنا ان نشغل انفسنا هنـا بهذا الاخير . فعلى مستوى الشعور **العالم** إذن لا يمكن هـذا النقص ان يظهر إلا في حال إسقاط projection ، بوصفه طابعاً عالياً ومثالياً .

فإذا كان ما ينقص ما هو من أجل – ذاته هو حضور مثالي في وجود – وراء – الوجود ، فإن الوجود – وراء الوجود يُدرك أصلاً كنقص في – الوجود . وهكذا فإن العالم ينكشف بوصفه مُلاحقاً من جانب غيابات عليها أن تتحقق ، وكل **هذا** يظهر مع موكب من الغيابات التي تشير إليه وتعيّنه . وهذه الغيابات لا تختلف أساساً عن المكمنات . ولكننا ندرك معناها على نحوٍ أفضل . وهكذا فإن الغيابات تدل على **الهذا** بوصفه **الهذا** ، وبالعكس ، الهذا يشير ناحية الغيابات . ولما كان كل غياب موجوداً – وراء – الوجود ، أي في – ذاته غائب ، فإن كل **هذا** يشير ناحية حالة أخرى لوجوده او ناحية موجودات أخرى . ولكن من البيّن ان هذا التنظيم على شكل عُقَد مشيرة يتحجر الى في – ذاته ، لان الامر يتعلق بما هو في – ذاته ، وكل هـذه الاشارات الصامتة المتحجرة ، التي تسقط في سويّة العزلة في نفس الوقت الذي تنبثق فيه ، تشبه بَسمة الحجر ، في العيون الخاوية للتمثال . حتى إن الغيابات التي تظهر خلف الاشياء لا تظهر كغيابات تهبها الاشياء صفة **الحضور** . ولا يمكن أيضاً ان يقال انها تنكشف كأمور ينبغي **علي** تحقيقها ، لأن الأنا تركيب عالٍ لليسوخيه يظهر فقط للشعور التأملي . انها مقتضيات خالصة تقوم بخلاءات تتطلب الامتلاء ، في وسط دائرة الهوهوية . غير ان طابع كونها « خلاءات تتطلب الامتلاء بما هو من اجل – ذاتـه » يتجلى للشعور اللاإنعكاسي بواسطة لزوم مباشر وشخصي **يُحيا** بما هو كذلك دون ان يحال إلى شخص ولا ان يُموضع thematisé . ففي وبواسطة ان تعاش كدعاوي ينكشف ما اسميناه ، في فصل آخر ، باسم هوهويتها . إنها **المهمات** tâches ، وهذا العالم عالم **مهمات** . وبالنسبة إلي فإن الهذا الذي تدل عليه هو في وقتٍ واحد « هذا من هذه المهمات » – اعني ما هو في – ذاته الوحيد الذي يتعين بواسطتها وتدل هي عليه بوصفها تستطيع ملئها – وما ليس عليه ابداً ان **يكون** هذه المهمّات ، لأنه في

الوحدة المطلقة للهوية . وهذا الارتباط في العزلة ، وعلاقة القصور الذاتي هذه في الديناميكي هي ما سنسميه باسم علاقة الوسيلة بالغاية . إنه وجود ـ من أجـل منحط ، ثلمته الخارجية ، ومثاليته العالية لا يمكن أن تتصوّر إلاّ كمضايف للوجود ـ من اجل الذي على ما هو من أجل ـ ذاته أن يكونه . والشيء، من حيث أنه يسكن في وقت واحد في السعادة المطمئنة للسوية ، وأنه ايضاً يشير من ورائه إلى مهمات تتطلب الإنجـاز تعلنه بما عليه أن يكون ، ـ هو الأداة او الآلة . والعلاقـة الاصلية بين الاشياء بعضها وبعض ، تلك التي تظهر على أساس العلاقة الكمّية للهذات ، هي علاقة **الاداتية** ustensilité . وهذه الاداتية ليست متأخرة ولا خاضعة للتراكيب التي أشرنا اليها من قبل : فبمعنى ما هي تفترضها، وبمعنى آخر هي مفترضة بها . ان الشيء لا يكون أولاً شيئاً من أجل أن يكون بعد ذلك أداة ؛ وليس أولاً أداة كي ينكشف فيما بعد على أنه شيء : إنه **شيء** ـ **اداة** . ومن الحق، مع ذلك ، أنـه سينكشف للبحث اللاحق للعالم على انه **شيء** فقط ، اعني مجرداً من كل أداتية . ولكن ذلك لان العالم لا يهتم إلاّ بتقرير العلاقة الخالصة للخارجية؛والنتيجة لهذا البحث العلمي هي ان الشيء نفسه مجرداً من كل أداتية ، يتبخّر لينتهي إلى خارجية مطلقة . ومن هنـا نرى بأي قدر يجب ان نصحح عبارة هيدجر : صحيح أن العالم يظهر في دائرة الهوهوية ، ولكن لمـا كانت الدائرة لاـموضوعية non-thétique فإن إعلان مَنْ أنا لايمكن هو نفسه ان يكون موضوعياً thétique . والوجود في العالم ليس معناه الفرار من العالم إلى الذات ، بل الفرار من العالم إلى ما وراء العالم الذي هو العالم المـُقبل . وما يعلنه العالم لي هو فقط « عالمي » mondain . بقي أنه اذا كانت الاحالة الى غير نهاية الخاصة بالادوات لا تحيل أبداً إلى ما هو من اجل ـ ذاته هو انا ، فإن مجموع الادوات هو المضايف الدقيق لإمكانياتي . ولما كنت أنا إمكانياتي ، فإن ترتيب الادوات في

العالم هو الصورة المسقطة فيما هو في — ذاته لإمكانياتي ، أي لما أنا هو. ولكن هذه الصورة العالمية لا أستطيع ابداً أن افك رموزها: بل اكيّف نفسي لها في وبواسطة الفعل ؛ ولا بد من الانشقاق التأملي حتى أستطيع ان اكون لنفسي موضوعاً . فليس إذن باللاحقيقية تصنع الآنية في العالم؛ بل الوجود — في — العالم ، بالنسبة اليها ، هو الضياع جذرياً في العالم بالكشف نفسه الذي يجعل ثمّ عالماً ، أعني محالاً إليه بغير إبطاء ، وبغير إمكان « وما الفائدة » ، من أداة الى أداة ، ودون أي ملاذ غير الثورة التأملية . ولا يجدي فتيلاً ان يُعترض علينا فيقال ان سلسلة « من أجل ماذا » معلقة بـ « مِن اجل مَن » Worunmwillen . صحيح أن « مِن أجل مَن » تحيلنا الى تركيب للوجود لم نوضّحه بعدُ : ما من أجل — الغير . و « المِن أجل مَن » يظهر دائماً خلف الادوات . ولكن هذا « المِن أجل مَن » لا يقطع السلسلة . إنه حلقة فيها ، فقط ، ولا يسمح ، حين يُنظر اليه من وجهة نظر الاداتية ، بالفرار الى ما هو في — ذاته . صحيح ان لباس العمل هذا هو من اجل العامل . ولكن ذلك من اجل ان يستطيع العامل اصلاح السقف دون ان يتسخ . ولماذا لا يتسخ ؟ لكي لا ينفق في شراء الملابس الجزء الاكبر من اجره . ذلك ان هذا الاجر يعطى بوصفه الحد الادنى من المال الذي يمكنه من الوفاء بمعيشته ؛ وهو « يعيش » من أجل ان يقدر على استخدام قدرته على العمل في اصلاح السقف . ولماذا يجب عليه ان يصلح السقف ؟ حتى لا يسقط المطر في المكتب الذي يشتغل فيه موظفون يقومون بأعمال المحاسبة ، الخ . وليس معنى هذا أنه يجب علينا دائماً أن ندرك الغير بوصفه أداة (آلة) من نمط خاص، ولكن فقط أنه حين ننظر في الغير ابتداءً من العالم ، فإننا لن نفر أبداً من الاحالة — الى غير نهاية — لعقد الاداتية .

وهكذا فإنه بالقدر الذي به ما هو من اجل — ذاته هو نقض نفسه

بوصفه رفضاً ، وبالتضايف مع وثبته نحو ذاته ، فإن الوجود ينكشف له على أساس عالمٍ بوصفه شيئاً — أداةً ، والعالم ينبثق كأساس غير متفاضل من العُقد المشيرة للاداتية . ومجموع هذه الاحالات مجرّد من المعنى ، ولكنه بهذا المعنى لا توجد إمكانيات لتوضع مشكلة المعنى على هذا المستوى . نحن نعمل لنعيش ، ونعيش لنعمل . والسؤال عن معنى الجملة « الحياة — عمل » : « لماذا اعمل ، أنا الذي احيا ؟ لماذا نحيا إذا كان ذلك من اجل ان نعمل » — هذا السؤال لا يمكن ان يوضع إلاّ على المستوى التأملي لأنه يتضمن كشفا لما هو من أجل — ذاته بنفسه .

بقي أن نفسّر لماذا يمكن الاداتية أن تنبثق في العالم ، بوصفها مضايف السلب الخالص الذي هو انا . ولماذا لستُ سلباً عقيماً متكرراً باستمرار للهذا من هذا هو هذا خالص ؟ وكيف يتأتى لهذا السلب أن يكشف عديداً من المهمات هي صورتي ، إذا لم أكن غير العدم الخالص الذي عليّ ان اكونه ؟ للجواب على هذا السؤال ينبغي ان نتذكر ان ما هو من اجل — ذاته ليس فقط مستقبلاً يأتي الى الحاضر . إن عليه ايضاً ان يكون ماضيه على شكل « كُنْتُ » . والتضمن المتخارج للابعاد الزمانية الثلاثة هو بحيث أنه لو كان ما هو من أجل — ذاته موجوداً يعلن له عن معنى ما قد كان بواسطة مستقبله ، فإنه ، في نفس الانبثاق ، موجودٌ عليه ان يكون « ما سيكون » في منظور نوع من « كان » يفرّ هو منه . وبهذا المعنى ينبغي دائماً ان نبحث عن معنى البعد الزماني في **مكان آخر** ، في بُعد آخر ؛ وهذا ما سميناه باسم **التشتت** diaspora ؛ لأن وحدة ما هو مشتت ليست مجرد انتساب **معطى**: إنها ضرورة **تحقيق** التشتت diaspora بأن يجعل نفسه مشروطاً هنا ، في الخارج ، في وحدة الذات . والسلب إذن الذي هو انا والذي يكشف « الهذا » عليه إذن ان يكون على نحو « كان » . وهذا السلب

الخالص الذي هو ، من حيث انه مجرد **حضور** ، ليس يكون ، لـــه وجوده خلفه ، من حيث هو ماض أو فعلية facticité . ومن حيث هو كذلك ينبغي ان نقرّ بأنه ليس ابداً سلباً بغير جذور . ولكنه، على العكس ، سلب **مكيّف** qualifiée ، إذا شئنا ان نفهم من هذا أنـه يجرّ تكييفه من خلفه بوصفه الوجود الذي عليه ألا يكونه عــلى شكل « كان » . والسلب ينبثق كسلب غــير — موضوعي non-thétique للماضي ، على نحو التعيُّن الباطن ، من حيث انه يصير سلباً موضوعياً thétique **للهذا** . والانبثاق يحدث في وحدة « وجود لاجل » مزدوج، لأن السلب يحدث في الوجود ، على نحو الانعكاس — العاكس، كسلب للهذا، **من اجل** ان يفرّ من الماضي الذي هو ويفرّ من الماضي **من اجل** ان يتخلص من الهذا بالفرار منه في وجوده نحو المستقبل . وهـــذا ما سنطلق عليه اسم «وجهة نظر» ما هو من اجل — ذاته الى العالم . ووجهة النظر هـــذه ، وهي تشبه الواقعية facticité ، تكييف متخارج للسلب بوصفه علاقة أصيلة بما هو في — ذاته . ولكن رأينا من ناحية أخرى ان كل ما هو من أجل ذاتـــه — هو هو على نحو ما « كـــان » كانتساب متخارج إلى العالم . إني لا اجد حضوري في المستقبل ، لأن المستقبل يسلم إلى العالم كمضايف لشعور قادم ؛ ولكن وجودي يظهر لي في الماضي ، وإن كان ذلك على نحو لا — موضوعي non-thétique، في إطار الوجود — في — ذاته ، أعني بارزاً في وسط العالم . ولا شك في ان هذا الوجود لا يزال شعوراً بـ ... أعني من اجل — ذاتـــه ؛ ولكنه من اجل — ذاته متحجر فيما هو في — ذاته ، وتبعاً لذلك هو شعور بالعالم المنحط في وسط العالم . ومعنى المذهب الواقعي réalisme، والمذهب الطبيعي ، والمذهب المادي هو في المـــاضي : فهذه الفلسفات الثلاث اوصاف للماضي كما لو كان حاضراً . فما هو من اجل — ذاته هو إذن فرار مزدوج من العالم : إنه يفر من وجوده — في — وسط —

العالم كحضور لعالم يهرب هو منه . والممكن هو الحد الحر للفرار . وما هو من اجل — ذاته لا يمكن ان يفر إلى عــال ليس هو إياه ، بل فقط إلى عالٍ هوهو . وهذا مـــا ينتزع كل إمكّان وقوف من ذلك الفرار المستمر ؛ وإذا امكن استخدام صورة غليظة ، ولكنها تدل على ما اقصده بشكل اوقع ، لنذكر الحمار الذي يجرّ وراءه عربة ويحاول ان يلتقط جزرة وضعت على طرف عصا مشبوكة في السرج . فكل محاولة من الحمار لالتقاط الجزرة ينتج عنها ان يتقدم العربة كلها والجزرة معها وتظل الجزرة دائماً على نفس المسافـــة من الحمار . وهكذا نعدو خلف ممكن يظهره عدونا نفسه : وليس إلا عدونا ، ويتحدد بهذا نفسه خارج المتناول . نحن نعدو خلف انفسنا ، ونحن بهذا ، الموجود الذي لا يمكنه ان يلحق بنفسه . وبمعنى ما فإن العدو مجرد من المعنى ، لأن الحد غير معطى ابداً ، بل مخترع ومقذوف بالقدر الذي به نعدو نحوه . وبمعنى آخر ، لا نستطيع ان نسلب عليه هذا المعنى الذي ينبذه ، لأنه بالرغم من كل شيء فإن الممكن هو معنى ما هو من اجل — ذاته : ولكن بالاحرى يوجد ولا يوجد معنى للفرار .

وفي هذا الفرار نفسه للماضي الذي هو انا الى المستقبل الذي هو انا ، يرتسم المستقبل مقدماً بالنسبة إلى الماضي وفي نفس الوقت يهب المـاضي كل معناه . والمستقبل هو الماضي متجاوزاً بوصفه ما في — ذاته معطى نحو ما في — ذاته سيكون اساس نفسه ، أعني انه سيكون من حيث ان عليّ ان اكونه . وممكني استئنافٌ حر لماضي من حيث ان هـــذا الاستئناف يمكن ان ينقذه وهو يؤسسه . إني افــــر من الوجود دون اساس الذي قـــد كنته إلى الفعل المؤسس الذي لا يمكن ان اكونـــه إلا عـــلى نحو مـــا ربما **سأكونه** serais . وهكذا فإن الممكن . هو النقص الذي يجعل ما هو من اجل ذاته نفسه يكونه ، أعني مـــا ينقص السلب الحاضر من حيث انه سلب **مكيَّف** (اعني سلباً صنعـــه

خارج ذاته في الماضي) . ومن حيث هو كذلك : فإنه مكيف . لا بوصفه **مُعْطى** سيكون صفته الخاصّة على عالم مـــا هو في ¯ ذاته ، ولكن كإشارة للإستئناف الـــذي يؤسس الوصف المتخارج الذي **كانه** ما هو من اجل ¯ ذاته . وهكذا نجد ان العطش ثلاثي البعد : إنه فرار حاضر من حالة خلاء كانها ما هو من أجل ¯ ذاته . وهذا الفرار نفسه هو الذي يعطي الحالة **المعطاة** طابع الخلاء او النقص : في الماضي لا يمكن النقص ان يكون نقصاً ، لأن **المعطى** لا يمكن « ان ينقص » الا إذا تجووز نحو ... بواسطة موجود هو علو نفسه . ولكن هـــذا الفرار هو فرار إلى ... وهذا الـ « إلى » هو الذي يعطيه معناه . ومن حيث هو كذلك ، فإنه هـــو نفسه **نقص يصنع نفسه** ، أي هـو في وقت واحد تكوين في الماضي للمعطى بوصفه نقصاً او مكمنة ، واستئناف حر للمعطى بواسطة مـــا هو من اجل ¯ ذاته يصنع من نفسه نقصـــاً على شكل « انعكاس ¯ عاكس » ، أي كشعور بالنقص . **وما اليه** يفر النقص ، من حيث انه يجعل نفسه مشروطاً في كونه ـ نقصاً بواسطة ما ينقصه ـ هو إمكان ان يكون عطشاً لا يكون بعد نقصاً ، أعني عطشاً ¯ امتلاءً . والممكن دليل امتلاء ، والقيمة ، بوصفها وجوداً ¯ شبحاً يحيط بما هو من اجل ¯ ذاته من كل ناحية وينفذ فيه ، هو دليل عطش سيكون في وقت واحد **معطى** ـ كما قد « كانه » ـ واستئنافاً ـ مثلما ان فعل « الانعكاس ¯ العاكس » يكونه تخارجاً . فالأمر إذن ، كما هو مشاهد ، أمرُ امتلاء يحدد نفسه بوصفه عطشاً . والعلاقة المتخارجة المـــاضي ¯ الحاضر تزود مجمل هذا الامتلاء بالتّركيب « عطش » بوصفه معناه ، والممكن الذي هو انا ينبغي ان يقدم الكثافة نفسها ، لحم الامتلاء ، كتأمل . وهكذا فإن حضوري في الوجود الذي يحدده في **هذا** هو سلب للهذا **من حيث** انني ايضاً نقصٌ **مكيّف لدى الهذا** . وبالقدر الذي به ممكني هو حضور ممكن في الوجود وراء الوجود ، فإن تكييف ممكني يكشف عن

وجود – وراء – الوجود بوصفه الوجود الذي حضوره – معاً هو حضور – معاً مرتبط كل الارتباط بامتلاء قادم . وهكذا ينكشف في العالم **الغياب** بوصفه وجوداً يتطلب التحقيق ، من حيث ان هذا الوجود مضايف للوجود – الممكن **الذي يعوزني** . فكوبة الماء تظهر كأن عليها – ان – تشرب ، أي بوصفها مضايفاً لعطش يدرك لا – موضوعياً non-thétiquement وفي وجوده نفسه بوصفه يجب ان يروى . ولكن هذه الأوصاف ، التي تتضمن كلها علاقة بمستقبل العالم، ستكون اوضح إذا بيّنا ، الآن ، كيف انه ، على اساس السلب الأصلي ، زمان العالم او الزمان الكلي ينكشف للشعور .

٤

زمان العالم

الزمان الكوني يأتي إلى العالم بواسطة ما هو من اجل – ذاته . وما هو في – ذاته لا يملك زمانية لأنه في – ذاته ، والزمانية هي ضرب وجود واحدي موجود هو دائماً على مبعدة من ذاته من اجل ذاته . وما هو من اجل – ذاته ، على العكس ، هو زمانية ، ولكنه ليس شعوراً بـ زمانية ، اللهم إلا إذا حدث هو نفسه في علاقة « التأملي – الانعكاسي » . وعلى النحو اللاانعكاسي يكتشف الزمانية على الوجود ، أي في الخارج . إن الزمانية الكونية موضوعية objective .

أ ـ الماضي

إن « الهذا » لا يظهر كحاضر عليه أن يصير فيما بعد ماضياً ، وكان ، سابقاً ، مستقبلاً . فهذه المحبرة ، متى أدركها ، في وجودها من قبل توجد أبعاد الزمان الثلاثة . ومن حيث أدركها على أنها ثبات ، أي بوصفها ماهية ، فانها قد صارت في المستقبل ، وان كنت لست حاضراً لديها في حضوري الفعلي بل بمثابة قادم — الى — نفسي . وبنفس الأمر فاني لا استطيع إدراكه اللهم إلا بوصفه قد كان ، في العالم ، من حيث أني كنت من قبل ، انا نفسي ، كحضور . وبهذا المعنى لا يوجد « تأليف تعرُّف » ، إذا فهمنا من هذا عملية تدريجية للتحقق من الهوية ، بالتنظيم المتوالي للآنات ، تهب مدة للشيء المدرك . ولكن ما هو من أجل — ذاته ينظم انفجار زمانيته على طول ما هو في — ذاته المنكشف وكأنه على طول سور هائل رتيب لا يرى نهايته . إني هذا السلب الأصلي الذي عليّ ان أكونه ، على نحو ما ليس بعد وما قد كان ، لدى الوجود الذي هو ما هو . فاذا فرضنا إذن شعوراً منبثقاً في عالم ثابت ، لدى موجود وحيد يكون دائماً ما هو ، فان هـذا الوجود سينكشف مع ماض ومستقبل ثابت لا يقتضيان أيـة « عملية » تأليف وسيكونان الانكشاف نفسه . والعملية لن تكون ضرورية إلا إذا كان على ما هو من أجل — ذاته ، في نفس الأمر ، أن يحتفظ بماضيه ويكوِّنه . ولكن انكشاف ما هو في — ذاته ، من حيث أنه هو ماضي نفسه ، ومستقبل نفسه ، لا يمكن أن يكون إلا متزمناً . والهذا ينكشف زمانياً لا لأنه ينكسر من خلال شكل قبلي للمعنى الباطن ؛ ولكن لأنه ينكشف لانكشاف وجوده نفسه تزمُّن . ومع ذلك فإن الخلو من الزمانية a-temporalité الخاص بالوجود يتمثل في انكشافه نفسه : فمن حيث أنه لهذا يدرك في وبواسطة زمانية تتزمَّن ، فانه يظهر اصلاً بوصفه

زمانياً ؛ لكن من حيث أنه هو ما هو ، فإنه يرفض ان **يكون** زمانيته هو ، إنه **يعكس** فقط الزمـــان ، وفضلاً عن ذلك فإنه ينبذ العلاقة المتخارجة الباطنية — التي هي ينبوع الزمانية — بوصفها علاقة موضوعية للخارجية . والثبات ، بوصفه توفيقاً بين الهوية اللازمانية وبين الوحدة المتخارجة للتزمُّن ، سيظهر إذن بوصفه الانزلاق المحض لآنات في — ذاتها ، هي أعدام صغيرة منفصلة بعضها عن بعض ، ومجموعة بعلاقة مجرد الخارجية ، على سطح موجود يحافظ على ثبات بمفرد من الزمان . فليس بصحيح اذن ان لازمانية الوجود تندُّ عنا : إنها ، على العكس، **معطاة في الزمان** ، وتؤسس طريقة وجود الزمان الكوني .

فمن حيث إذن أن ما هو من أجل — ذاته « كان » ما هو ، فان الأداة أو الشيء تظهر له كأنه كان **ثم هناك من قبل** . ومـــا هو من أجل — ذاته لا يمكن أن يكون حضوراً في **الهذا** الا كحضور **قد كان**؛ وكل ادراك هو في نفسه ، وبدون أية « عملية » ، **تعرُّف** . ومـــا ينكشف من خلال الوحدة المتخارجة للماضي والحاضر هـــو موجود في حالة هوية . إنه لا يدرك من حيث أنـــه **هو نفسه** في الماضي وفي الحاضر ، بل من حيث أنه **هو** lui . والزمانية ليس غير عضو إبصار. ومع ذلك فهذا الهو الذي هو يكونه ، قـــد **كان** هو **الهذا** من قبل . ولهذا يبدو كأن له ماضياً . غير ان هذا الماضي هو يريد ان يكونه ، إنه له فقط . والزمانية ، من حيث تدرك موضوعياً objectivement ، هي اذن شبح خالص ، لأنها لا تتراءى كزمانية ما هو من أجل ذاته، ولا كالزمانية التي على ما هو في — ذاته أن يكونها . وفي نفس الوقت، لما كان الماضي العالي في — ذاته بمثابة علوّ ، لا يمكن ان يكون مثلما على الحاضر أن يكونه ، إنه ينعزل في شبح « الاستقلال الـــذاتي » Selbst standigkeit . ولما كانت كل لحظة من الماضي هي « ما قد كان حاضراً » فان هذا الانعزال يستمر في باطن الماضي نفسه . حتى

إن الهذا الثابت ينكشف من خلال تقطيع مستمر الى غير نهايـــة لأمور في — ذاتها أشباح . وهكذا تنكشف لي هذه الكوبة أو هذه المنضدة : إنها لا تدوم ، ولكنها **تكون** ؛ والزمان يجري عليها . وقد يقال انني لا **ارى** تغيراتها . ولكن هذا ادخال في غير محله لوجهة نظر علمية . ووجهة النظر هذه ، التي لا يبررها شيء ، يناقضها إدراكنا نفسه : فالغليون (البيبة) والقلم وكل هذه الموجودات التي تسلم ذاتها بأسرها في كل واحدة من جانبياتها Profils ، وثباتها يستوى لديه تعدد الجانبيات ، هي أيضاً — وإن انكشفت في الزمانية — عالية عـــلى كل زمانية . إن « الشيء » يوجد دفعة واحدة ، « كشكل » ، أعني ككل لا يتأثر بأي تغيرات سطحية وطفيلية يمكن أن نراها فيه . وكل هذا ينكشف بقانون وجود يحدد وصيده seuil ، أي يحدد مستوى التغير الذي فيه يكفُّ عن أن يكون ما هو كيما لا يكون بعدُ . وقانون الوجود هذا الذي يعبّر عن « الثبات » هو تركيب منكشف مباشرة لماهيته ، ويعيّن مكمنة — حداً للهـــذا هي مكمنة الزوال للعالم . وسنعود إلى هـــذا الأمر فيما بعد . وهكذا يدرك ما هو من أجل — ذاته الزمانية عـــلى الوجود ، كانعكاس خالص يتلاعب عـــلى سطح الوجود دون إمكان لتعديله . وهذه العدمية néantité المطلقة الشبحية للزمان يثبتها العـــالم في تصور يطلق عليه اسم « التجانس » homogénéite . ولكن الادراك العالي وعلى ما هو في — ذاته الخاص بالوحدة المتخارجة لمـــا هو من أجل — ذاته المزمِّن يتم كادراك لشكل فارغ لوحدة زمانية ، دون أي موجود يؤسس هذه الوحدة بأن **يكونها** . وهكذا تظهر اذن ، عـــلى مستوى الحاضر — الماضي ، تلك الوحدة العجيبة للتشتت المطلق التي هي الزمانية الخارجية ، التي فيها كل قبل وكل بعد هو « في — ذاته » منعزل عن الباقي بخارجية سويته . وفيه هذه الآنات تتوحد في وحدة وجود موجود واحد ، وهذا الموجود المشترك أو الزمان ليس الا التشتت نفسه ،

متصوراً بوصفه ضرورةً وجوهرية . وهذه الطبيعة المتناقضة لا يمكن ان تظهر إلا على الأساس المزدوج لما هو من أجل ـ ذاته وما هو في ـ ذاته . وابتداءً من هذا سيُتصور ما هو في ـ ذاته عند التأمل العلمي ، من حيث انه يهدف الى تشخيص علاقة الخارجية ـ نقول إنه سيتصور ـ أي سيفكر فيه على خواء ـ لا كعلو مستهدف من خلال الزمان ، بل كمضمون ينتقل من لحظة الى اخرى ؛ بل كتعدد محتويات بعضها خارج عن بعض ومشابهة كل المشابهة لبعضها البعض .

ووصفنا للزمانية الكونية قد حاولناه حتى الآن في اطار افتراض أنه لا شيء يأتي من الوجود ، اللهم الا ثباته اللازماني . لكن شيئاً يأتي من الوجود : وهو ما سنسميه ، اذ لا نجد تسمية أفضل ، إلغاءات وظهورات . وهذه الظهورات وهذه الالغاءات ينبغي ان تكون موضوع إيضاح ميتافيزيقي خالص ، لا انطولوجي ، لأنه لا يمكن تصور ضرورتها ابتداءً من تراكيب وجود ما هو من اجل ـ ذاته ولاابتداءً من تراكيب ما هو في ـ ذاته : ووجودها هو وجود واقعة ممكنة وميتافيزيقية. ولسنا نعرف على وجه الدقة ما يأتي الى الوجود في ظاهرة الظهور ، لأن هـذه الظاهرة هي بالفعل واقعة هذا متزمن . ومع ذلك فان التجربة تدلنا على ان ثم انبثاقات وإعدامات لهـذات متعددة ، وكما نعرف الآن ان الإدراك يكشف عما هو في ـ ذاته ، ولا يكشف شيئاً خارج ما هو في ـ ذاته، فاننا نستطيع ان نعتبر ما هو في ـ ذاتـه الأساس في تلك الانبثاقات والإعدامات . ونرى بوضوح أيضاً ان مبدأ الهوية ، بوصفه مبدأ وجود ما هو في ـ ذاته ، يقتضي أن يكون الإلغاء والظهور خارجين عما هو في ـ ذاته الظاهر أو الملغى : وإلا فإن ما هو في ـ ذاته سيكون ولن يكون في وقت واحـد معاً . والالغاء لا يمكن أن يكون ذلك السقوط للوجود الذي هو غاية (نهاية) وفقط ما هو من أجل ـ ذاته يمكنه

أن يعرف تلك السقوطات لأنه لذاته غاية نفسه . والموجود ، وهو شبه توكيد فيه التوكيد معجون بما يؤكد ، يوجد بغير **تناه** باطن ، في التوتر الخاص « لتوكيده لذاته » . « وإلى هذا الحد الخاص به خارجٌ تماماً عنه . وهكذا يعني الإلغاء لا ضرورة **ما بعد** ، مما لا يمكن أن يظهر إلا في عالم ومن أجل أمر في ¯ ذاته ، بل ضرورة **شبه** – **مـــا بعد** quasi-après . وهذا الشبه ما بعد يمكن ان يعبّر عنه عـــلى النحو التالي : إن الوجود ¯ في ¯ ذاته لا يمكن ان يحدث التوسُّط بين ذاته وبين عدمه . وبالمثل فإن الظهورات ليست **مغامرات** الوجود الظاهر . وهذه الأسبقية للذات التي تفترضها المغامرة لا نستطيع ان نجدها الا فيما هو من أجل ¯ ذاته ، الذي ظهوره وغايته (نهايته) همـــا مغامرتان باطنتان . إن الوجود هو ما هو . إنه بدون « أن **يأخذ** في الوجود » ، بدون طفولة ولا شباب : والظاهر apparu ليس جدّته الخاصة ، انه منذ البداية وجود ، بغير علاقة مع قبل عليه ان يكون على نحو **ما لا يكونه** وبحيث عليه ان يكون بوصفه غياباً محضاً . وهنا ايضاً نجد شبه – توال أعني خارجية كاملة لما ظهر بالنسبة الى عدمه .

ولكي تعطى هذه الخارجية المطلقة على شكل « يوجد » (ثمّ ، ها هنا) ، لا بد من عالم ؛ أعني انبثاق ما هو من أجل ¯ ذاته . والخارجية المطلقة لما هو في ¯ ذاته بالنسبة الى ما هو في ¯ ذاته تجعل أن العدم الذي هو شبه ¯ ما قبل الظهور أو شبه ¯ ما بعد الإلغاء لا يمكن ان يجد له مكاناً في امتلاء الوجود . وفقط في وحدة عالم وعلى أساس **عالم** يمكن ان يظهر هـــذا لم يكن **قد كان** ، وتنكشف هـــذه العلاقـــة لغياب ¯ العلاقة التي هي الخارجية ؛ وعدم الوجود الذي هو الأسبقية بالنسبة الى أمـــر ظهور لم « يكن » لا يمكـــن ان يأتي إلا استرجاعاً ، الى عالم ، بواسطة ما هو من أجل ¯ ذاته هو عدم ذاتــه وأسبقية ذاته . وهكذا فإن انبثاق الهذا وإعدامه هما ظاهرتان مشتركتان :

فما يأتي الى الوجود بواسطة مـــا هو من أجل – ذاته ، هنا أيضاً ، هو عدم خالص : ما لا – يوجد – بعد ، وما ليس – موجوداً – بعد (أن كان) . والوجود المنظور فيه ليس هو أساسه ، ولا أيضاً العالم بوصفه شمولاً مدركاً **قبل** أو **بعد** . ولكن من ناحية أخرى ، من حيث ان الانبثاق ينكشف في العالم بواسطة ما هو من أجل – ذاته هو ما قبل نفسه وما بعدها ، فإن الظهور يتراءى أولاً كمغامرة ، فنحن ندرك **الهذا** الظاهر بوصفه كان هناك في العالم بمثابة غيابـــه هو ، من حيث أننا نحن كنا حاضرين في عالم كان غائباً عنه . وهكـــذا يمكن الشيء ان ينبثق من عدمه هو . وليس الأمر هنا أمر نظرة تصوّريـــة للعقل ، بل أمر تركيب أصلي للإدراك . وتجارب نظرية الجشتالت تدل بوضوح على أن الظهور الخالص يُدرك دائماً على أنه انبثاق ديناميكي ، والظاهر **يأتي راكضاً** الى الوجود ، من أعماق العدم . وعندنا هنا ، في نفس الوقت ، الأصل في « مبدأ العلّية » . والمثل الأعلى للعلّية ليس سلب الظاهر من حيث هو كذلك ، كما يذهب الى هـــذا رجل مثل مايرسون ، ولا تعيين رابطة مستمرة للخارجية بين ظاهرتين . إن العلية الأولى هي إدراك الظاهر قبل ان يظهر ، بوصفه هناك في عدمه هو من أجل تحضير ظهوره . والعلّية هي الإدراك الأولى لزمانيـــة الظاهر apparu بوصفها حالة متخارجة للوجود . لكن الطابع **المغامر** للحادث بوصفه التركيب المتخارج للظهور يتفكك في الإدراك نفسه ، والقبـــل والبعد يتحجران في عدمه – في – ذاته ، والظاهر يتحجر في هويته السوّية ، وعدم – وجود الظاهر في اللحظة السابقة ينكشف كامتـــلاء سويّ للوجود موجود في هذه اللحظة ، وعلاقة العلية تتفكك الى علاقة خارجية بين الهذات السابقة على الظاهر وبين الظاهر نفسه . وهكذا فإن اشتراك الظهور والاختفاء يأتي من كونهما يتراءيان – كالعالم ، والمكان ، والمكمنة (ما بالقوة) الأداتية ، والزمـــان الكوني هو نفسه – تحت

مظهر شمولات في تفكك مستمر .

ذلك إذن هو ماضي العالم ، وهو مؤلف من آنات متجانسة مرتبطة فيما بينها برابطة خارجية . وكما لاحظنا ، إن ما هو من أجل – ذاته بواسطة يذوب في ما هو في – ذاته . وفي الماضي ينكشف ما هو من أجل – ذاته وقد صار في ذاته ، ينكشف أنه في وسط العالم : أنه يكون ، وقد فقد علوه . ومن هذا فإن وجوده يصير ماضياً في الزمان : وليس ثم أي فارق بين ماضي ما هو من أجل – ذاته ، وماضي العالم الذي كان حاضراً فيه معه اللهم إلا ان على ما هو من أجل – ذاته أن يكون ماضيه هو . وهكذا لا يوجد غير ماض واحد ، هو ماضي الوجود أو الماضي **الموضوعي** objectif الذي **فيه** قد كنتُ . وماضيَّ ماض في العالم ، وانتساب هو أنا ، وأفر منه الى شمول الوجود الماضي . ومعنى هذا ان ثم تطابقاً بالنسبة الى أحد الأبعاد الزمانية بين الزمانية المتخارجة التي عليَّ أن أكونها وزمان العالم بوصفه عدماً مُعطى . فبالماضي أنتسب إلى الزمانية الكونية ، وبالحاضر والمستقبل أنجو منها .

ب – الحاضر

حاضر ما هو من أجل – ذاته هو حضور في الوجود ، ومن حيث هو كذلك هو ليس يكون . لكنه انكشاف للوجود . والوجود الذي يظهر للحضور يتراءى بوصفه **ما يكون في الحاضر** . ولهذا السبب فإن الحاضر يتراءى بالمناقضة antinomiquement على انه ليس يكون ، حينما يُعاش وعلى انه المقياس الوحيد للوجود من حيث أنه ينكشف بوصفه يكون ما هو في الحاضر . لا لأن الوجود لا يتجاوز الحاضر ، ولكن هذا الفيض في الوجود لا يمكن ان يُدرك إلا من خلال عضو الإدراك الذي هو الماضي ، أي بوصفه ما ليس موجوداً (بعد أن كان) .

فمثلاً هذا الكتاب على منضدتي هو في الحاضر ، وقد **كان** (في هويته مع ذاته) في الماضي . وهكذا ينكشف الحاضر خلال الزمانية الأصلية بوصفه الوجـــود الكوني وفي نفس الوقت هو لا شيء – لا شيء إلا الوجود – إنه انزلاق خالص على طول الوجود ، وعدم محض .

والتأملات السابقه يبدو أنها تدل على أنه لا شيء يأتي من الوجود الى الحاضر إلا وجوده . ولكن هذا معناه نسيان أن الوجود ينكشف لما هو من أجل – ذاته . إمّا بوصفه ثابتاً ، وإمّا في حركـــة ، وان فكرتيْ الحركة والسكون في علاقة ديالكيتكية . والحركة لا يمكن ان تشتق أنطولوجياً من طبيعة ما هو من أجل – ذاته ، ولا من علاقتـــه الأساسية بما هو في – ذاته ، ولا مما نستطيع كشفه أصلاً في ظاهرة الوجود . ويمكن تصور عالم بغير حركة . صحيح أننا لا نستطيع ان نتصور إمكان عالم بغير تغير ، إلا من حيث ان هذا الإمكان إمكان صوري خالص ، ولكن التغـــير changement ليس هو **الحركـــة** mouvement . إن التغير استحالة في كيف الهذا ؛ ويحدث كما رأينا ، دفعة واحدة بانبثاق شكل أو تفككه . أما الحركه فتفترض ، عـــلى العكس من ذلك ، دوام الماهية . فاذا كان الهذا يجب في وقت واحد ان يُنقَل من مكان إلى آخر وان يعاني إبّان هذا النقل استحالة جذرية في وجوده ، فإن هذه الاستحالة ستكون سالبة (نافية) للحركة لأنه لن تكون بعدُ شيئاً كان في حركة . والحركة تغير خالص في المكان لهذا يظل مع ذلك غير مستحيل ، كما يدل على ذلك بوضوح المصادرة القائلة بتجانس المكان . والحركة ، ولا يمكن استنباطها من أية خاصية جوهرية للموجودات الحاضرة ، والتي أنكرتها انطولوجيا المدرسة الإيلية ، وتطلبت ، في انطولوجيـــا ديكارت ، التجاءه المشهور إلى « النغزة » chiquenaude – هذه الحركة لها القيمة الدقيقة التي لواقعته ، وتشارك في الإمكان الكلي للوجود ، ويجب أن تُقبَل على انها مُعْطى . صحيح

اننا سنجد فيما بعد أنه لا بد من ما هو من أجل — ذاته حتى يكون « ثمّ » حركة ، وهذا يجعل من الصعب خصوصاً ان نحدد بالدقة ما يأتي إلى الوجود في الحركة المحضة ، ولكن مما لا شك فيه ، على كل حال ، ان ما هو من اجل — ذاته ، هنا كما في أي موضع آخر ، **لا يضيف شيئاً** إلى الوجود . وهنا كما في أي موضع آخر يكون هـــو اللاشيء الخالص الذي على أساسه تبرز الحركة . لكن إذا حُرّم علينا، من طبيعة الحركة نفسها ، أن نحاول **استنباطها** ، فعلى الأقل من الممكن بل ومن الضروري أن نصفها . فماذا ينبغي أن نفهم إذن من **معنى** الحركة؟

إننا نعتقد أن الحركة مجرد **انفعال** للموجود لأن المتحرك يوجد **بعد** الحركة كما كان قبلها . وكثيراً ما صيغ كمبدأ أن النقلة لا تغير من شكل المنقول ، إذ ظهر بجلاء ان الحركة قد انضافت الى الوجود دون أن تغيره : ومن المؤكد ، كما رأينا ، أن ماهية الهذا تظل غير متغيرة . ولا شيء أدلّ على طبيعة هذا التصور من المقاومة التي لقيتها نظرية ، مثل نظرية فتزجرلد Fitzgerald عن « الانقباض » contraction ، أو نظرية اينشتين في « تغيرات الكتلة » ، لأنهما بدوا يهاجمان خصوصاً ما يصنع وجود المحرّك . ومن هنا ينشأ بجلاء مبدأ نسبية الحركة،الذي يُفْهَم جيداً إذا كانت الحركة مميزاً خارجيـــاً للوجود ، وإذا لم يعين الحركة أي تغيير في باطنها وتركيبها . هنالك تصبح الحركة علاقـــة **خارجية** للوجود مع محيطه بحيث يستوى أن يقال ان الموجود في حركة ومحيطه في سكون ، أو بالعكس إن محيطه في حركة والموجود في سكون. ومن وجهة النظر هذه فـــإن الحركة لا تظهر كوجود ولا كضربٍ من الوجود ، ولكن كعلاقة معرّاة من الجوهرية تماماً .

ولكن كون المتحرك هو هو نفسه عند البداية وعند الوصول ، أعني في الحالتين اللتين تحيطان بالحركة كإطار لها ، ـــ لا يؤثر أبداً في الحكم على شأنها حينما كان **متحركاً** . وإلا لكان ذلك بمثابة أن نقول ان الماء

الذي يغلي في مغلاة التطهير [1] لا يعاني أي تحول إبان الغليان ، بدعوى أن له نفس الخصائص حينما كان بارداً ولما برد . وكوننا نستطيع أن نعيّن أوضاعاً متوالية مختلفة للمتحرك إبان حركته ، وفي كل وضع يبدو مشابهاً لنفسه - ينبغي ألا يقف في سبيلنا ، لأن هذه الأوضاع تحدّد المكان المقطوع ، لا الحركة نفسها . بل على العكس هذا الميل الرياضي إلى اعتبار المتحرك كموجود في سكون ينقل عــلى طول خط دون ان ينتزعه من سكونه ، هذا الميل هو الأصل في الشكوك (الأيوريات) التي أثارتها المدرسة الإيلية .

وهكذا نجد ان القول بأن الوجود يظل غــير متغير في وجوده ، سواء كان في سكون وفي حركة ، يجب ان يبدو لنا مجرّد مصادرة لا نستطيع التسليم بها دون نقد . ولإخضاعها لهذا النقد ، لنرجع الى حجج [2] الإيليين ، وخصوصاً إلى حجة السهم . تقول هذه الحجة ان السهم حين يمرّ بالوضع ا ب **يكون** تماماً كما يكون سهم في سكون ، وأحد طرفيه في ا والطرف الآخر لذيله في ب . وهذا يبدو بيّناً إذا سلمنا ان الحركة توضع فوق الوجود ، وتبعاً لذلك فإنه لا شيء يكشف مــا إذا كان الوجود في حركة أو في سكون . وبالجملة ، فإنه إذا كانت الحركة عرضاً من أعراض الوجود ، فإن الحركة والسكون لا يمكن تمييزهما . والحجج التي اعتاد القوم ان يسوقوها لتنفيذ أشهر حجج الإيليين وهي حجة آخيلوس والسلحفاة ، لا أهمية لها ها هنا ولا قيمة . فماذا يفيد ان يعترض فيقال إن الإيليين قد أهابوا هنا بالقسمة إلى غير نهاية للمكان

---

(١) « Autoclave أي مطهرة بالبخار المضغوط ، وهي عبارة عن مرجل من المعدن يقع تحت ضغط البخار ، ويستخدم لتطهير أدوات الجراحة والضمادات ».

(٢) راجع عرض هذه الحجج ونقدها بالتفصيل في كتابنا : « ربيع الفكر اليوناني » ، القاهرة » . (المترجم) .

دون أن يحسبوا نفس الحساب للزمان ؟ ان الأمر هنا ليس أمر **وضع** ولا آن ، بل أمر **وجود** . ونحن نقترب من التصور الصحيح للمشكلة حين نجيب الإيليين قائلين لهم إنهم نظروا لا في الحركة ، بل في المكان الذي تقوم عليه الحركة . ولكننا نقتصر حينئذ على الإشارة الى السؤال دون ان نحلّه : فماذا ينبغي أن يكونه وجود المتحرك حتّى تظل ماهيته غير مستحيلة ، ولكنه مع ذلك في وجوده متميّز من الموجود في سكون ؟

إذا حاولنا ان نوضّح معارضتنا لحجج زينون الإيـلي ، فإننا نشاهد أنها ترجع إلى تصور طبيعي للحركة ، فنحن نقرّ بأن السهم « يمر » في ا ب ، لكن يبدو لنا ان المرور في مكان لا يمكن ان يكون مكافئاً للبقاء فيه ، أي للكون فيه . بيد اننا ، بوجه عـام ، نرتكب خلطاً شنيعاً ، لأننا نقدّر ان المتحرك لا يفعل الا أن يمرّ في ا ب (أي انه لا يكون فيه أبداً) ، وفي نفس الوقت ، نستمر في افتراض أنه ، في ذاته ، يكون . وبهذا سيكون ، في وقت واحد ، في ذاته ولن يكون في ا ب . وهذا منشأ شك (أيوريا) الإيليين : كيف لا يكون السهم في ا ب ، لأنه ، في ا ب ، يكون موجوداً ؟ وبعبارة اخرى، وتجنباً للشك الإيلي ، ينبغي التخلّي عن المصادرة المسلم بها عامة والقائلة بأن الوجود في حركة يحتفظ بوجوده ¯ في ¯ ذاته . والمرور فقط في ا ب ، هو ان يكون ¯ في ¯ مرور . فما معنى أن يمرّ ؟ معناه في وقت واحد ان يكون في مكان وألا يكون فيه . ولا يمكن أن يقال في أية لحظة ان الوجود في مرور هو هنا ، خوفاً من وقفه فجأةً ، ولكننا لا نستطيع ايضاً ان نقول انه ليس يكون ، ولا انه ليس فيه ، ولا انه في مكان آخر . وعلاقته بالمكان ليست علاقة احتلال . لكننا رأينا من قبل ان مكان الهذا الساكن كان علاقه للخارجية مع الأساس من حيث ان هذه العلاقة يمكن انِ تتداعى الى كثرة من العلاقات الخارجيه مع

هذات اخرى حين يتفكك الاساس نفسه الى كثرة من الأشكال [١] . فأساس المكان هو إذن الخارجية التبادلية التي تأتي الى الوجود بواسطة ما هو من أجل ‾ ذاته وأصله هو أن الوجود هو ما هو . وبالجملة فان الوجود هو الذي يحدّد مكانه منكشفاً لما هو من أجل ‾ ذاته بوصفه غير مكترث لسائر الموجودات . وعدم الاكتراث هذا (السوية) ليس إلا هويته نفسها ، وغياب حقيقته المتخارجة ، من حيث انهـا تدرك بواسطة ما هو من اجل ‾ ذاته هو حضور في هذات اخرى . فلكون الهذا هو ما هو ، فإنه يحتل (يشغل) مكاناً ، انه في مكان ، اعني إنه وضع في علاقة ، بواسطة ما هو من اجـل ذاته ‾ مع الهذات الأخرى من حيث انه **ليست له علاقات معها** . والمكان هو عدم العلاقة مُدْركاً كعلاقة بواسطة الوجود الذي هو نفس عـلاقته . **والمرور** في مكان ، بـدلاً من الكون فيه ، لا يمكن إذن ان يفسَّر الا بألفاظ الوجود . ومعنى هذا ان المكان أسّسه الوجود ، والوجود ليس بعدُ كافياً لتأسيس مكانه : إنه يخططه فقط ، وعلاقات الخارجية مع سائر الهذات لا يمكن أن تتقرر بواسطة ما هو من أجل ‾ ذاته ، لأنه من الضروري ان يقرّرها ابتداءً من هذا هو يكون موجوداً . ومع ذلك فإن هذه العلاقات لا يمكن ان تنعدم ، لأن الوجود الـذي ابتداء منه تتقرر ليس عدماً محضاً ولكن في « الآن » maintenant نفسه الذي فيه تتقرر يكون بالفعل خارجاً عنها ، أي أنه في معيته مع انكشافها ، تنكشف علاقات جديدة للخارجية الهذا موضوعُ النظر هـو أساسها ، وهي بالنسبة إلى الأولى في علاقة الخارجية . ولكن هذه الخارجية المستمرة للعلاقات المكانية التي تحدّد مكان الوجود لا يمكن ان تجد أساسها الا في كون الهذا موضوع النظر هو خارج عن ذاته . والقول بأن الهـذا

(١) الفصل الثالث ، القسم الثاني .

يمرّ في مكان يعني انــه ليس بعدُ فيه حين يكون فيه ، أعني أنه ، بالنسبة إلى ذاته ، ليس في علاقة متخارجة للوجود ، ولكن في علاقة الخارجية . وهكذا يوجد « ثم » (مكان) بالقدر الذي فيه الهــذا ينكشف بوصفه خارجاً عن سائر الهذات . وثم **مرور** في هذا المكان بالقدر الذي فيه الوجود لا يتلخص بعدُ في هذه الخارجية ، بل على العكس يكون خارجياً عنها . وهكذا فإن الحركة هي الوجود لموجود خارج عن ذاته . والسؤال الميتافيزيقي الوحيد الذي يوضع بمناسبة الحركة هو السؤال عن خارجيتها عن ذاتها . فماذا نقصد بهذا ؟

في الحركة لا يتغير الموجود حين يمر من ا الى ب . ومعنى هذا أن كيفيته ، من حيث هي تمثل الوجود الذي ينكشف **كهذا** لما هو من أجل — ذاته ، لا تتحول إلى كيفية اخرى ، والحركة لا يمكن تسببها بالصيرورة devenir ، انها لا تغير الكيفية في **ماهيتها** ، ولا تجعلها **متحققة بالفعل** . ان الكيفية تظل تماماً ما هي : وإنما طريقة وجودها هي التي تغيرت . فهذه الكرة الحمراء التي تدور على منضدة البلياردو لا تكفُّ عن ان **تكون** حمراء ، ولكن هذا الأحمر الذي هي **هو** ، هي ليست إياه بنفس الطريقة التي كانت عليها وهي في سكون : إنهــا تظلُّ في تعلُّق بين الإلغاء والثبات . ومن حيث هي في ب ، فانهــا خارجة عما كانته في ا ؛ إن ثمّ إعداما للاحمر ، لكن من حيث يجد نفسه في حـ ، وراء ب ، يكون خارجــاً عن هذا الإعدام نفسه . وهكذا ينجو من الوجود بواسطة الإلغاء ، ومن الإلغاء بواسطة الوجود. فتوجد إذن مقولة « الهذا » في العالم ، وخاصيتها ألا تكون ابداً، دون أن تكون بسبب ذلك أعداماً . والعلاقة الوحيدة التي يمكن ما هو من أجل — ذاته أن يدركها أصلاً على هذه الهذات هي علاقة الخارجية عن الذات . لأنه لما كانت الخارجية هي **اللاشيء** ، فلا بــد أن يكون ثم وجود يكون لذاته علاقة هو حتى يكون ثم « خارجية عن **الذات** » .

وبالجملة فمن المستحيل علينا أن نحدّ بألفاظ ما هو في — ذاته الخالصة ، ما ينكشف لما هو من أجل — ذاته بوصفه خارجية — على — الذات. وهذه الخارجية لا يمكن أن تنكشف إلا لموجود هو لذاته **هناك** ما هو **هنا** ، أي لشعور . وهــذه الخارجية — عن — الذات ، التي تظهر كمرض خالص للوجود ، أي كاستحالة أن يكون لبعض الهذات في نفس الوقت ان تكون ذاتها وان تكون عدم ذاتها ، يجب أن تتميز بشيء يكون **مثل لا شيء في العالم** ، أي مثــل لا شيء مجوهر. والخارجية — على — الذات لمــا لم تكن ابداً متخارجة ، فــان علاقة المتحرك مع ذاته هي علاقة سوّية محضة ولا يمكن ان تنكشف الا لشاهد. إنه الغاء لا يمكن ان يتم وظهور لا يمكن ان يحدث . وهــذا اللاشيء الذي يقيس ويعني الخارجية — عن — الذات هو **المسار** trajectoire ، بوصفه تكويناً للخارجية في وحدة موجود واحد . والمسار هو الخط الذي يمتد ، أعني ظهوراً مفاجئاً لوحدة تأليفية في المكان ، وشبيه — زائف ينهار حالاً إلى كثرة لامتناهية من الخارجية . وحين يكون الهــذا في سكون يكون المكان موجوداً ، وحين يكون في حركة ، فإن المكان **يولد نفسه** أو **يصير** . والمسافة ليست ابداً ، لأنها لا شيء : بل تختفي حالاً في علاقات خالصة للخارجية بين أماكن متباينة ، أعني في الخارجية البسيطة للسوية أو المكانية . والحركة ليست تكون ، انهــا الوجود — الأدنى لوجود لا يمكن ان يصل الى ان يُلْغى نفسه ولا الى ان يكون تماماً ، انها الانبثاق ، في حضن ما هو في — ذاته ، لخارجيته السوية . وهذا الترنح للوجود مغامرة ممكنة للوجود . وما هو من أجل — ذاته لا يمكن ان يدركه الا من خلال التخارج الزماني ، وفي تحديد هوية متخارج ودائم للمتحرك مع ذاته . وهذا التحديد للهوية لا يفترض أية عملية ، ولا خصوصاً أي « تأليف تعرّف » synthèse de récognition ، ولكن ليس شيئاً آخر ، عند ما هو من أجل — ذاته ، غير وحــدة

الوجود المتخارجة للماضي مع الحاضر . وهكذا فان تحديد الهوية الزماني للمتحرك مع ذاته ، من خلال الوضع المستمر لخارجيته ، يجعل المسافة تنكشف ، اي يجعل المكان ينبثق على شكل مستقبل زائل . وبالحركة، يتولّد المكان في الزمان ، والحركة تجرّ الخط ، من حيث هو مرسوم الخارجية عن ذاتها . والخط يختفي في نفس الوقت مع الحركة ، وهذا الشبح للوحدة الزمانية للمكان يذوب باستمرارٍ في المكان اللازماني ، أعني في الكثرة الخالصة للتشتت الذي يكون دون ان يصير .

والوجود من أجل ـ ذاته هو ، في الحاضر ، حضورٌ في الوجود. ولكن الهوية السرمدية للمستمر لا تمكّن من ادراك هذا الحضور كانعكاس على الأشياء ، لأنه لا شيء يأتي ليفاضل ما هو كائن مما قد كان في الاستمرار permanence . والبُعْد الحاضر للزمان الكوني سيكون إذن غير قابلٍ للادراك إذا لم تكن ثمّ حركة . لأن الحركة هي التي تحدد في حاضرٍ خالص الزمان الكليّ أولاً لأنه يتجلى ترنُّحاً حاضراً : وفي الماضي ليس شيئاً غير خط زائل ، وأثر يتبدد ، وفي المستقبل هو ليس شيئاً أبداً ، لأنه لا يستطيع ان يكون مشروع ذاته ، انه مثل تقدم مستمر في شرخ في الجدار . ووجوده فيه الاشتراك غير القابل للادراك الذي للآن ، لأننا لا نستطيع ان نقول انه يكون ولا إنه لا يكون ، وفضلاً عن ذلك فانه لا يكاد يظهر حتى يكون قد تجووز وصار خارجاً عن ذاته . إنه يرمز تماماً إلى مع حاضر ما هو من أجل ذاته : الخارجية عن الذات للوجود الذي لا يمكن ان يكون ولا ان لا يكون تحيل الى ما هو من أجل ـ ذاته صورة مسقطة على مستوى ما هو في ـ ذاته ـ لوجود عليه ان يكون ما ليس هو والا يكون ما هو . وكل الفارق هو ذلك الذي يفصل الخارجية عن ـ الذات ـ حيث الوجود ليس من اجل ان يكون خارجيته ولكنه « هو الوجود » ، على العكس ، بتحديد هوية شاهد متخارج ـ يفصلها عن التخارج

الخالص المزمّن حيث الوجود عليه ان يكون ما ليس هو . ومـا هو من أجل — ذاته يُعلْن له عن حاضره بواسطة المتحرك ، انه حاضر ذاته في معيّة مع الحركة الفعلية ، انه الحركة التي ستقوم بتحقيق الزمان الكوني ، من حيث ان ما هو من اجل ذاتـه يُعلْن له عن حاضره بواسطة حاضر المتحرك . وهذا التحقيق يستغل الخارجية المتبادلة للآفات ، لأن حاضر المتحرك يتحدد — بسبب طبيعة الحركة نفسها — كخارجية عن ماضيها وخارجية عن تلك الخارجية . وقسمة الزمان الى غير نهاية تتأسس في هذه الخارجية المطلقة .

ح — المستقبل

المستقبل الأصلي إمكانٌ لهذا الحضور الذي عـليّ ان أكونه وراء الواقع — في ما هو في ذاته الذي هو وراء ما هو في — ذاته حقيقي . ومستقبلي يستدعي ، كحضور معاً مستقبل ، مخطَّطَ عـالمٍ مستقبل ، وكما رأينا فإن هذا العالم المقبل هو الذي ينكشف لمـا هو من أجل — ذاته الذي سأكونه وليس ممكنات ما هو من أجل — ذاته نفسها ، التي لا يمكن ان تُدرْك إلا بالنظرة التأملية . ولما كانت ممكناتي هي معنى ما أنا وهي تنبثق بنفس الفعل كأمر وراء ما هو في — ذاته الذي أنا حضورٌ فيه ، فان مستقبل ما هو في — ذاته الذي ينكشف لمستقبلي على ارتباط مباشر وثيق بالواقع الذي انا حضور فيه . انه ما هو في — ذاته الحاضر معدلاً ، لأن مستقبلي ليس إلا ممكناتي للحضور في ما هو في — ذاته الذي أكون قد عدّلته . وهكذا ينكشف مستقبل العالم لمستقبلي أنا . إنه مصنوع من سلسلة متدرجة من المكمنات (الأمور التي بالقوة) التي تمتد من مجرد الدوام والماهية الخالصة للشيء إلى القوى . واذا ما ثبّتُّ ماهية الشيء ، وأدركتها منضدة أو محبرة ، فـإني بالفعل هناك في

المستقبل ، أولاً لأن ماهية الشيء لا يمكن ان تكون غير حضور معاً في إمكاني اللاحق لكوني — لست — بعدُ — غير — هذا — السلب ، وثانياً لأن دوام الشيء واداتيته بوصفه منضدة او محبرة تحيلاننا الى المستقبل. وقد توسعنا في هذه الملاحظات بدرجة كافية في الفصول السابقة بحيث لا نحتاج الى مزيد الحاح عليها . وما نريد تسجيله فقط هو أن كل شيء ، منذ ظهوره شيئاً — أداةً ، يؤوي بعض تراكيبه وخصائصه دفعةً في المستقبل . ومنذ ظهور العالم والهذات ، ثمّ مستقبل كوني . لكننا لاحظنا من قبل أن كل « حالة » مستقبلة للعالم تظل أجنبية عنه، في خارجية تبادلية تامّة للسويّة . وثم مستقبلات للعالم تتحدد **بالفُرَص** chances وتصبح محتملات ذات استقلال ذاتي ، ولا تصير محتملة ولكنها **توجد** من حيث هي محتملة ، بمثابة « آنات » maintenant متكوّنة بالفعل ، مع محتواها المحدّد تماماً ، ولكنها غير متحققة بعدُ : وهذه المستقبلات تنتسب الى كل « هذا » أو مجموعة هذات ولكنها **في الخارج** . فما هو اذن المستقبل الكوني ؟ ينبغي ان نراه بوصفه الإطار المجرّد لتلك المجموعة المرتبة من المكافِئات التي هي المستقبلات ، إنه الحاوي للخارجيات التبادلية وهو نفسه ، أي هذا الحاوي ، خارجيةٌ ، ومجموعٌ مما هو في — ذاته ، وهو نفسه في ذاته . ومعنى هذا أنه ، أيّاً ما كان المحتمل الذي يجب ان يتغلب ، فإن ثم وسيكون ثم مستقبل، ولكن لهذا السبب فان هذا المستقبل السويّ الخارجي عن الحاضر ، المؤلف من « آنات » سويّة بعضها بالنسبة الى بعض مضمونة بواسطة العلاقة المجوهرة للقبل — البعد (من حيث ان هذه العلاقة مفرغة من طابعها المتخارج ليس لها بعدُ غير معنى السلب الخارجي) هو سلسلة من الحاويات الحاوية المضمومة بعضها إلى بعض بواسطة وحدة التشتت . وبهذا المعنى ، فأحياناً يظهر المستقبل كأمرٍ مِلحّ وتهديد ، من حيث أني ألصق مستقبل هذا بحاضره بواسطة مشروع ممكناتي الخاصة وراء

الحاضر معاً ؛ وأحياناً اخرى يتفكك هذا التهديد إلى خارجية خالصة ، ولا أدرك المستقبل بعدُ إلاّ تحت مظهر حاوٍ صوري خالص ، يستوي لديه ما يملأه ومتجانس مع المكان ، من حيثً أنه قانون بسيط للخارجية، وأحياناً ثالثة ينكشف بوصفه عدماً في — ذاته ، من حيث أنــه تشتت صرف من وراء الوجود .

وهكذا فإن الأبعاد الزمانية التي من خلالها الهذا اللازماني يُعطى لنا، مع عدم زمانيته نفسها ، تتخذ كيفيات (صفات) جديدة حين تظهر على الموضوع : الوجود — في — ذاته ، الموضوعية ، خارجية السوية ، التشتت المطلق . والزمان،من حيث انه ينكشف لزمانية متخارجة تتزمّن، هو في كل مكانٍ علوّ على نفسه واحالة من القبل الى البعد ومن البعد إلى القبل . ولكنً هذا العلوّ على الذات ، من حيث ان الزمان يُدرك على ما هو في — ذاته ، ليس على الزمان ان **يكونه** ، لقد كان فيه. وتماسك الزمان شبح خالص ، وانعكاس موضوعي للمشروع المتخارج لما هو من اجل — ذاته نحوذاته وللتماسك في حركة **الآنية**.ولكن هذا التماسك ليس له ايّ **سبب وجود** ، إذا نظرنا الى الزمان في نفسه،إنــه يتداعى فوراً إلى كثرة مطلقة من **الآنات** التي اذا نظرت على حدة تفقد كــل طبيعة زمانية وترتد فقط إلى عدم زمانية a-temporalité **الهذا** . وهكذا نجد ان الزمان عدم محض في — ذاته يبدو أنه ليس له **وجود** إلاّ بنفس الفعل الذي فيه ما هو من أجل — ذاته يتجاوزه ابتغاء استعماله . ثم إن هذا الوجود هو وجود شكل مفرد يبرز على أساس غير متفاضل للزمان سنسميه انقضاء laps الزمان . إن إدراكنا الاول للزمان الموضوعي **عمليّ**: **فبكوني** ممكناتي من وراء الوجود الحاضر معاً اكتشف الزمان الموضوعي بوصفه المضايف في العالم للعدم الذي يفصلني عن إمكاني . ومن هـــذه الناحية يظهر الزمان كتشكل متناه ، منظم ، في حضن تشتت لا ينتهي،

وانقضاء الزمان مضغوط[1] الزمان في حضن تخلخل مطلق ، ومشروع أنفسنا نحو ممكناتنا الذي يحقق الانضغاط ، ومضغوط الزمان هذا هو شكل من التشتت والانفصال ، لأنه يعبر في العالم عن المسافة التي تفصلني عن ذاتي . ومن ناحية أخرى ، لما كنت لا أقذف (اسقط) بنفسي أبداً نحو ممكن إلاّ من خلال سلسلة منظّمة من الممكنات المتوقفة هي ما عليّ أن اكونه من أجل ... ولما كان انكشافها غير الموضوعي non-thématique وغير الإيضاعي non-positionnel مُعطى في الانكشاف غير الايضاعي للممكن الأكبر الذي اقذف بنفسي نحوه ، فإن الزمان ينكشف لي كشكل زماني موضوعي ، وتسلسل منظم من المحتملات : وهذا الشكل الموضوعي او **الانقضاء** هو بمثابة **مسار** فعلي أنا .

وهكذا فإن الزمان يظهر على **مسارات** . ولكن كما ان المسارات المكانية ، تتخلخل وتنهار إلى مكانية استاتيكية ، فكذلك المسار الزماني ينهار إذا ما صار غير مُعاش فقط بوصفه ما يضمر موضوعياً انتظارنا لأنفسنا . والمحتملات التي تنكشف لي تميل بالطبع إلى الانعزال في **محتملات في ذاتها** وإلى ان تشغل كسراً مفصولاً بالدقة من الزمان الموضوعي objectif ، وانقضاء الزمان يختفي ، وينكشف الزمان انه بمثابة دغدغة العدم على وجه موجود بمعزل عن الزمان تماماً .

٥
المعرفة

وهذا المجمل السريع لانكشاف العالم لما هو من اجل ذاته يمكننا

(١) « بمعنى «القرص» في الادوية الطبية : قرص أسبرين ، الخ » . (المترجم)

من استخراج نتيجة . فنحن نسلم لمذهب المثالية بأن وجود مـا هو من اجل — ذاته هو معرفة الوجود ، ولكن مع إضافة ان ثم موجوداً لهذه المعرفة . والهوية بين وجود ما هو من اجل — ذاته وبين المعرفة لاتأتي من كون المعرفة هي مقياس الوجود ولكن من كون ما هو من اجل — ذاته يُعلن له عما هو بواسطة ما هو في — ذاته ، أعني مما هو ، في وجوده علاقة بالوجود . والمعرفة ليست شيئاً آخر غير حضور الوجود في ما هو من اجل — ذاته ، وما هو من أجل — ذاتهليس إلا **اللاشيء** الذي يحقق هذا الحضور . وهكذا نجد ان المعرفة نفسها ، بطبعها ، متخارجة ، وتختلط لهذا السبب بالوجود المتخارج لما هو من اجل ذاته. وما هو من اجل ذاته ليس يكونمن اجل ان يعرف بعد ذلك ، ولا يمكن ان نقول إنه ليس يكون إلا من حيث يَعرِف او من حيث يُعرَف ، وهذا من شأنه ان يجعل الوجود يزول في لا نهائية منظمة من المعارف الجزئية . ولكن هذا الانبثاق المطلق لمـا هو من اجل — ذاته وسط الوجود ووراء الوجود ، ابتداءً من الوجود الذي ليس هو إياه وبمثابة سلب لهذا الوجود وإعدام للذات ، وهذا الحادث المطلق الأول — هو المعرفة . وبالجملة فإن المعرفة ، بقلب جذري للوضع المثالي ، تُمتَص في الوجود : إن المعرفـة ليست صفة attribut ، ولا وظيفة ، ولا عرضاً للوجود ، ولكن **ليس ثم** غير الوجود . ومن هذه النـاحية يظهر ان من الضروري التخلي تمامـاً عن الموقف المثالي ، وخصوصاً يصير من الممكن اعتبار علاقة ما هو من اجل — ذاته بما هو في — ذاته علاقـة أنطولوجية اساسية ؛ ويمكننا ، عند نهاية هذا الكتاب ، ان نعتبر هذا التحديد لما هو من اجل — ذاته بالنسبة إلى ما هو في — ذاته كمجملٍ متحرك دائمـاً لشبه — شمولٍ نستطيع ان نسميه **الوجود** . ومن ناحية هذا الشمول فإن انبثاق ما هو من اجل — ذاته ليس فقط الحادث المطلق بالنسبة إلى ما هو من اجل — ذاته ، بل هو ايضاً شيء **يحدث لما هو في — ذاته** والمغـامرة الوحيدة الممكنة لما هو في — ذاته : وكل شيء يجري كما لو كان مـا هو من

اجل ¯ ذاته ، بإعدامه هو نفسه ، قد تكوّن في « شعور بـ ... » ، أعني انه بعلوه نفسه قد نجا من قانون ما هو في ¯ ذاته الذي فيه التوكيد يُعجن بما يؤكد . وما هو من اجل ¯ ذاته ، بإنكاره لذاته ، يصبح توكيداً لما هو في ¯ ذاته . والتوكيد العصري هـو بمثابة الوجه الآخر للسلب الباطن ؛ ولا يمكن ان يكون ثم توكيد إلا بواسطة موجود هـو عدم ذاته ولموجود ليس هو الموجود الذي يؤكد . لكن حينئذ في شبه — شمول الوجود التوكيد **يأتي** إلى ما هو في ¯ ذاته : إن من حظ ما هو في ¯ ذاته **ان يؤكد** . وهذا التوكيد الذي لم يكن من الممكن ان يتم كتوكيد للذات من جانب ما هو في ¯ ذاتـه دون ان يحطم وجوده ¯ في ¯ ذاته ، يحدث لما هو في ¯ ذاته ان يتحقق بواسطة ما هو من اجل ¯ ذاته ، إنه بمثابه تخارج ek-stase سلبي (إنفعالي) لمـا هو في ¯ ذاته يدعه غير متغير ومع ذلك فإنه يتم فيه وابتداءً منه . وكل شيء يجري كما لو كان ثم وجدان لما هو من اجل ¯ ذاته ضـاع من اجل ان يصل التوكيد : « عالم » إلى ما هو في ¯ ذاته . ومن المؤكد ان هذا التوكيد لا يوجد إلا **من اجل** ما هو من اجل ذاته ، إنه المن ¯ اجل ¯ ذاته هو نفسه ويزول بزواله . ولكن هذا التوكيد **في** ما هو من اجل ¯ ذاته ، لأنه التخارج نفسه ، وإذا كان ما هو من ¯ اجل ¯ ذاته احد حدوده (مَن يؤكد) فان الحد الآخر ، وهو ما هو في ¯ ذاته ، حاضرٌ فيه **معاً** ؛ هناك في الخارج ، على الوجود يوجد عـالم ينكشف لي .

ومن ناحية أخرى نحن نسلم لأصحاب المذهب الواقعي بأن الوجـود نفسه هو الحاضر في الشعور أثناء المعرفة ، وأن ما هو من اجل ¯ ذاته لا يضيف شيئاً إلى ما هو في ¯ ذاته ، اللهم إلاّ ان ثمّ ما هو في ¯ ذاته ، أعني السلب المؤكد (الموجب) . وقد أخذنا عـلى عاتقنا ان نبيّن ان العالم والشيء ¯ الاداة ، والمكان والكم وكذلك الزمان الكوني

هي اعدام متجوهرة خالصة ، ولا تغيّر شيئاً في الوجود الخالص الذي ينكشف من خلالها . وبهذا المعنى فكل شيء مُعطى، وكل شيء حاضرٌ لي بغير مسافة وبحقيقته الكاملة ؛ **ولا شيء** مما ارى يصدر عنّي، ولا شيء خارج ما ارى او خارج ما يمكنني ان اراه . إن الوجود في كل مكان من حولي ، ويبدو أني استطيع ان المسه ، وأن امسك به ؛ **والامتثال** كحادث نفسي ، اختراع محض اخترعه الفلاسفة . ولكن هذا الوجود الذي « يشملني » من كل ناحية ولا يفصلني عنه شيء ، **لا شيء** يفصلني عنه ، وهذا اللاشيء ، لأنه عدم ، فإنه لا يمكن اجتيازه . إن « ها هنا » وجوداً لأني سلب للوجود ، والعالمية (صفة الوجود في العالم) والمكانية ، والكم ، والأداة ، والزمانية لا تأتي الى الوجود إلاّ لأني سلبٌ للوجود ؛ إنها لا تضيف شيئاً إلى الوجود ، بل هي مجرد شروط معدمة للـ « ها هنا » ، ولا تفعل غير أن تحقق الـ « ها هنا » il ya . ولكن هذه الشروط التي ليست شيئاً ، تفصلني على نحو أشدّ عمقاً ، من الوجود أكثر مما تفعل التشويهات المنشورية[1] التي من خلالها لا أزال آمل في اكتشاف الوجود . والقول بأن ها هنا وجوداً ليس بشيء ، ومع ذلك فإن في هذا إجراءً لتحويل شامل ، لأنه ليس ثم وجود إلا بالنسبة إلى ما هو من أجل – ذاته . فالوجود لا يكون **نسبياً** إلى ما هو من أجل – ذاته ، في صفته الخاصة، ولا في وجوده، وبهذا ننجو من النسبية الكنتية ، ولكن في « ها هناه » ، لأن ما هو من أجل – ذاته ، في سلبه الباطن ، يؤكد (يوجب) ما لا يمكن أن يؤكّد (يوَجب) ، ان يعرف الوجود **بما هو كذلك** بينما « بما هو » لا يمكن ان تنتسب الى الوجود . وبهذا المعنى ، فإن ما هو من أجل – ذاته هو في آن واحدٍ حضورٌ مباشر في الوجود ، في نفس

---

(١) « نسبة الى المنشور البلوري الذي يغير من الاشكال » .

الوقت يتزلق كمسافة لامتناهية بينه وبين الوجود . ذلك ان المعرفة مثلها الاعلى هو ان يكون – المرء – ما يعرفه ، وتركيبها الأصلي هو ألا – يكون – ما – يُعرف . والعالمية ، والمكانية ، الخ لا تفعل إلاّ ان تعبّر عن هذا الـ « ألا – يكون » . وهكذا اجد نفسي دائماً بين نفسي والوجود كاللاشيء الذي **ليس يكون** الوجود . إن العالم إنساني.ونحن نرى الوضع الخاص جداً بالشعور : إن الوجود في كل مكان، ضدّي، حولي ، إنه يُثقِل عليّ ، ويحاصرني وانا أُحالُ دائماً من موجود إلى موجود ، فهذه المنضدة القائمة هناك هي من الوجود **ولا شيء** أكثر من ذلك ؛ وهذه الصخرة ، وهذه الشجرة ، وهذا المنظر : هي كلها من الوجود ، وإلا فليست بشيء . إني أريد الإمساك بهذا الوجود ولكني لا أجد غير نفسي (أناي) . ذلك أن المعرفة،وهي وسيط بين الوجود واللا–وجود ، تحيلني إلى الموجود المطلق إذا أردتها ذاتية ، وتحيلني إلى ذاتي أنا حين أعتقد أنني أُمسك بالمُطلق . ومعنى المعرفة هو ما ليس هو ، وليس يكون ما هو ، لأنه من أجل معرفة الوجود بما هو كذلك لا بد أن نكون هذا الوجود ، لكن ليس ثم « بما هو » إلاّ لأنني لست الوجود الذي أعرفه، وإذا صرته فان « بما هو » يزول ولا يمكن حتى أن يُفَكَّر فيه . إن الامر ها هنا ليس أمر شك – يفترض أن « بما هو » ينتسب إلى الوجود – ولا أمر نسبية . إن المعرفة تضعنا في حضرة المطلق ، وثم حقيقة للمعرفة . ولكن هذه الحقيقة ، وإن لم تعطنا شيئاً أكثر ولا شيئاً أقل من المطلق ، تظل إنسانية تماماً .

وقد يدهش البعض إذ يرونا قد عالجنا مشكلة المعرفة دون ان نضع مشكلة الجسم والحواس ، ولا ان نشير اليها مرة واحدة . ولكن ليس من قصدنا ان نتجاهل او نهمل ونغض من شأن الجسم ودوره . لكن المهم قبل كل شيء ، في علم الوجود كما في أي موضع آخر ، ان نراعي في القول ترتيباً محكماً . والجسم ، مهما تكن وظيفته ، يظهر اولاً

كأمر **معروف** . فلا نستطيع إذن ان نرد المعرفة اليه ، ولا ان نبحث فيه قبل ان نحدد ما هي المعرفة ، ولا ان نشتق منه ، علـى أي نحو كان ، المعرفة في تركيبها الأساسي . وفضلاً عن ذلك فـإن الجسم ــ جسمنا ــ خاصته المميّزة هي ان يكون جوهرياً ما هو **معروف بواسطة الغير** : وما اعرفه هو جسم الآخرين ، والجوهري فيما **اعرف** عـن جسمي ينشأ عن الكيفية التي بها يراه الآخرون . وهكذا نجد ان طبيعة جسمي **انا** تحيلني إلى وجود الآخرين وإلى وجودي ‾ مـن اجل ‾ الآخرين . إني اكتشف معه ، بالنسبة إلى الآنيـة (الوجود الإنساني) ضرباً آخر من الوجود أساسياً مثلما الوجود ‾ من اجل ‾ ذات أساسي ، وسأطلق عليه اسم « الوجود ‾ من أجل ‾ الغير » . فإذا أردت ان أصف ، على نحو مستقصى ، علاقـة الانسان بالوجود ، فينبغي عليّ الآن أن آخذ في دراسة ذلك التركيب الجديد لوجودي ، ألا وهـو : ما من أجل ‾ الغير ، لأن الآنية يجب ان تكون في وجودها ، بانبثاقة واحدة ، من ‾ أجل ‾ الذات ‾ لأجل ‾ الغير .

القسم الثالث

ما هو للغير

الفصل الأول

وجود الغير

١

المشكلة

وصفنا الآنية ابتداءً من المسالك السلبية ومن الكوجيتو . واكتشفنا ، ونحن نتابع هذا الخيط الحادي ، أن الآنية كانت – من أجل – ذاتها. هذا هو **كل** وجودها ؟ إننا نستطيع ، دون ان نخرج عن موقفنا من الوصف التأملي، أن نجد أحوالاً للشعور يبدو أنها تشير – مع بقائها في ذاتها من أجل – ذاتها – إلى نمط من التركيب الانطولوجي المختلف جذرياً . وهذا التركيب الانطولوجي هو **خاص بي انا** ، وأنا اهتم بنفسي،ومع هذا فإن هذا الهم « من أجلي – أنا » يكشف لي عن وجودٍ هو وجودي **أنا** دون ان يكون وجوداً – من أجل – ذاتي .

ولننظر مثلاً في الخجل . إنه ضرب من الشعور تركيبه مماثل تماماً لكل التراكيب التي أتينا على وصفها . إنه شعور غير إيضاحي بالذات

كخجل ، وبهذه المثابة هو مثال لما يسميه الألمان باسم «التجربة الحيّة» erlabnis ، وميسور للتأمل . وفضلاً عن ذلك فإن تركيبه قصدي ، إنه إدراك خجلان لشيء ما ، وهذا الشيء هو **أنا** . إني خجلان مما **أنا اكونه** . فالخجل يحقق إذن علاقة باطنة بين الانا والانا : وقد اكتشفت الخجل مظهراً من وجودي . ومع ذلك ، فإنه على الرغم من ان بعض الاشكال المركبة والمشتقة للخجل يمكن ان تظهر على المستوى التأملي ، فإن الخجل ليس أصلاً ظاهرة تأمل . والحق أنه مهما تكن النتائج التي يمكن الحصول عليها في الخلوة بواسطة الممارسة الدينية للخجل ، فإن الخجل في تركيبه الأوّل هو خجل **امام شيء ما** . لقد قمت بحركة غير حكيمة او عاميّة وهذه الحركة تلتصق بي ، ولا احكم عليها ولا الومها ، بل احياها فقط ؛ واحققها على نحو ما هو من أجل — ذاته . لكن هأنذا أرفع رأسي فجأة : كان هناك إحدٌ ورآني ؛ وأتحقق فجأة من كل ما في حركتي من سوقية ، فأخجل . ومن المؤكد أن خجلي ليس تأملياً ، لأن حضور الغير في شعوري حتى لو كان ذلك طريقة عامل مساعد ، لا يتوقف مع الموقف التأملي : ففي مجال تأملي لا استطيع أبداً أن اجد أن الشعور هو شعوري . ولكن الغير هو الوسيط الذي لا غنى عنه بين انا ونفسي : فأنا خجلان من نفسي **من حيث اتبدّى** للغير . وبظهور الغير ، أصبح في مقدوري أن اصدر حكماً على نفسي كما اصدره على موضوع ، لأني أظهر للغير بوصفي موضوعاً . ومع ذلك فإن هذا الموضوع المتبدّي للغير ، ليس صورة عابثة في عقل الغير . بل هذه الصورة ستنتسب كلها إلى الغير ولا يمكن أن « تمسّني » . ويمكنني الاحساس بالضيق ، والغضب في مواجهتها ، كما يحدث أمام صورة لنفسي ، تضيف اليّ قبحاً او خساسة في التعبير ليسا عندي ؛ لكن لا يمكنني ان اصاب اصابة تبلغ العصب . إن الخجل ، بطبعه ، **تعرف من جديد** . فإني أتعرّف أني اكون مثلما الغير يراني . ولا يتعلق الامر

بمقارنة ما أنا بالنسبة الى ذاتي مع ما انا بالنسبة الى الغير، وكأني وجدت في نفسي، على نحو وجود ما هو من اجل — ذاته، مكافئاً لما أنا هو من أجل (= في نظر) الغير. ويلاحظ ان هذه المقارنة لا توجد فينا، كعملية نفسية عينية: بل الخجل رعدة مباشرة تشيع في نفسي من الرأس الى القدمين دون أي إعداد منطقي. ثم إن هذه المقارنة مستحيلة: فإني لا أستطيع ان اصنع علاقة بين ما انا هو في الباطن الذي بغير مسألة، ولا تراجع، ولا منظور لما هو من اجل — ذاته، مع ذلك الوجود غير القابل للتبرير والذي هو في — ذاته، وهو ما أنا هو بالنسبة إلى الغير. وليس هنا معيار، ولا لوحة مقارنات. وحتى فكرة **السوقية** تتضمن علاقة بين أحادات. فلا يكون المرء سوقياً وحده بغير وجود الغير. وهكذا نجد ان الغير لم يكشف لي فقط عما كنته: بل كوّنني على نمط موجود جديد، ينبغي عليه ان يتحمل اوصافاً جديدة. وهذا الوجود لم يكن بالقوة في نفسي قبل ظهور الغير، لأنه ما كان له ان يجد حينئذ مكاناً في ما هو من اجل — ذاته؛ وحتى لو لذّ لأحد ان يمنحني جسماً مؤلفاً تماماً **قبل** أن يكون هذا الجسم من أجل الآخرين وفي نظرهم، فإنه لا يمكن ان نقيم فيه بالقوة سوقيتي أو عدم حصافتي؛ لأنهما معانٍ، وبوصفهما كذلك، فإنهما يتجاوزان الجسم ويحيلان الى شاهد قابل لفهمهما، وإلى كلية آنيّتي (وجودي الإنساني). ولكن هذا الموجود الجديد الذي يتبدّى للغير لا يقيم في الغير؛ بل أنا مسؤول عنه، كما يدل على ذلك النظام التربوي الذي يقوم على اساس « إخجال » الاولاد مما يفعلون. وهكذا نجد أن الخجل خجل **من الذات أمام** الغير: فهذان التركيبان لا ينفصلان. ولكن في نفس الوقت أنا في حاجة إلى الغير لأدرك إدراكاً كاملاً كل تركيبات وجودي، ولهذا فإن ما هو من أجل — ذاته يحيل الى ما هو من أجل الغير (في نظر الغير). فإذا شئنا إذن ان ندرك العلاقة بين وجود

الإنسان وبين الوجود – في – ذاتــه ، لا نستطيع أن نقنع بالأوصاف التي أوردناها في الفصول السابقة من هذا الكتاب : وعلينا أن نجيب عن سؤالين مروّعين : أحدهما خاص بوجود الغير ، والثاني خاص بعلاقــة **وجودي** مع وجود الغير .

٢

عقبة الهووحدية [١] (الانانة)

من الغريب ان مشكلة الآخرين لم تقلق أبداً بال الواقعيين . فبالقدر الذي به الواقعي « يبذل نفسه كلها » ، فإنه يبدو له من غير شك انه يعطي نفسه الغير . ففي وسط الواقع ، أي شيء اكثر واقعية من الغير ؟ إنه جوهر مفكر من نفس ماهيتي ، لا يمكن ان ينحلّ إلى صفــات ثانوية وصفات اولية ، وأجد في نفسي تراكيبه الجوهرية . ومع ذلك فإنه بالقدر الذي به الواقعية تحاول ان تفسر المعرفة بواسطة فعل العــالم في الجوهر المفكر ، فإنه لم يهتم بتقرير فعل مبــاشر ومتبادل للجواهر

(١) « الأنانة ، او : الهووحدية solipsisme : نزعة فكرية تقول « ان الانا الفردي الذي نشعر به وبكل تغيراته الذاتية ، هو كل الحقيقة وسائر الانوات (جمع : أنا) كلها التي نمثلها ليس لها وجود مستقل اكثر من رؤيا الاحلام ؛ – او على الاقل ان من المستحيل اثبات عكس هذا » (معجم لا لاند ، تحت المادة) . وبوجه عام يطلق هذا اللفظ على القول بأن الانا هو وحده الموجود ، وان سائر الكائنات (من احياء واشياء) ما هي إلا افكاري وتصوراتي. والاصل في هذه النزعة هو المذهب المثالى لأن المثالية ترى ان افعال الذات تعرف بطريقة مباشرة ممتازة ، ولها إذن يقين مطلق . اما ما هو خارج الانا فلا يعرف إلا بالأنا ، وليس ثم ضمان أو حكم بين الخارج والانا غير الانا نفسه – المترجم »

المفكرة فيما بينها : إنه بواسطة العالم تتصل فيما بينها ؛ وبين شعور الغير وشعوري أنا ، فإن جسمي بوصفه شيئاً في العالم وجسم الغير هما الوسيطان الضروريان . فنفس الغير إذن مفصولة عن نفسي بمسافة تفصل نفسي عن جسمي ، ثم جسمي عن جسم غيرى ، ثم جسم الغير عن نفسه . وإذا لم يكن من المؤكد أن رابطة ما هو لذاته بالجسم هي رابطة تخارج (وسنعالج هذه المشكلة فيما بعد)فمن البين على الأقل ان علاقة جسمي بجسم غيري هي علاقة تخارج يستوي لديه الأمر . وإذا انفصلت النفوس بواسطة الأجسام فإنها تمايز كما تمايز هذه المحبرة من هذا الكتاب ، أي لا يمكن تصور أي حضور مباشر من الواحد في الأخرى . وحتى لو سلمنا بحضور مباشر لنفسي في جسم الغير ، فلا بد أيضاً من كل سمك الجسم لكي أبلغ نفسه . فإذا كانت الواقعية تؤسس تعيينها على الحضور « بالشخص » للشيء المكاني — الزماني في شعوري ، فإنه لا يمكنه أن يطالب بنفس البيّنة لحقيقية نفس الغير ، لأن هذه النفس ، باعترافها هي لا تبذل نفسها بشخصها لنفسي : إنها غياب ، ومعنى ، والجسم يشير اليها دون ان يسلمها ؛ وبالجملة فإنه في فلسفة مؤسسة على العيان ، لا يوجد عيان لنفس الغير . فإذا لم يكن ثم تلاعب بالألفاظ فإن معنى هذا ان الواقعية لا تدع أي مكان لعيان **الغير** : ولا يجدي فتيلاً ان نقول إن الجسم على الأقل معطى لنا ، وأن هذا الجسم هو نوع من حضور الغير او حضور جزء من الغير : ومن الحق أن الجسم ينتسب إلى الشمول الذي نسميه «آنية» (وجوداً إنسانياً) بوصفه أحد مركباته . لكنه ليس **جسم انسان** إلا من حيث انه يوجد في الوحدة غير القابلة للانفصام لهذا الشمول ، كما ان العضو ليس عضواً حياً إلا في شمول الكائن العضوي . وموقف الواقعية وهو يسلم لنا الجسم لا مشمولاً في الشمول الإنساني ، بل على حدة ، كشجرة او حجر او قطعة من الشمع ، قد قتل الجسم مثل مبضع الفسيولوجي وهو يفصل

قطعة لحم من مجموع الكائن الحي . فليس جسم **الغير** هو الحاضر في العيان الواقعي : بل جسم **ما** . إنه جسم من غير شك ، له مظاهر ومَلَكة خاصة ، ولكنه ينتسب مع ذلك إلى أسرة الأجسام الكبيرة . وإذا كان المذهب الواقعي الروحي يرى أن النفس أسهل في الإدراك من الجسم ، فإن الجسم سيكون أسهل في المعرفة من نفس الغير .

والحق ان الواقعي لا يحفل كثيراً بهذه المشكلة : ذلك أنه يعتقد ان وجود الغير يقيني . ولهذا فإن علم النفس الواقعي الوصفي في القرن التاسع عشر ، وقد عد من المسلمات وجود جاري ، فإنه يهتم فقط بتقرير الوسائل التي عندي لمعرفة هذا الوجود وتفسير (او استقراء) فروق الشعور الغريب عني استناداً إلى الجسم. وهنا قد يقال إن الجسم موضوعٌ ملكته تتطلب تفسيراً خاصاً . والفرض الذي يفسر سلوكه على خير نحوٍ هو فرض شعورٍ مماثل لشعوري ، يعكس هو انفعالاته المختلفة . بقي ان نفسر **كيف** نضع هذا الغموض : سيقال لنا احياناً ان ذلك بالمناظرة مع ما اعرف عن نفسي ، واحياناً أن التجربة هي التي تعلمنا كيف نفسر ، مثلاً ، التلون المفاجيء للوجه كوعد بضربات وصرخات غاضبة . ويمكن ان يتبين من هذا ان هذه العمليات يمكنها فقط ان تعطى عن الغير معرفة **محتملة** : ويبقى دائماً من المحتمل ان الغير لا يكون إلا جسماً . فإذا كانت الحيوانات آلات ، فلماذا لا يكون الرجل الذي اراه ماشياً في الطريق هو الآخر آلة ؟ ولماذا لا يكون الفرض الجذري للسلوكيين الفرض الصحيح؟ إن ما أدركه على هذا الوجه ليس إلا أثر بعض الانقباضات العضلية ، وهذه بدورها ليست غير اثر سيال عصبي أعرف مجراه . ولماذا لا نردّ مجموع هذه الأفعال المرتدة إلى أفعال منعكسة بسيطة أو مشروطة ؟ لكن الغالبية من علماء النفس مقتنعون بأنها بوجود الغير ككلية شاملة من نفس تركيبهم هم . وعندهم ان وجود الغير مؤكد ، وان المعرفة التي لدينا عنهم محتملة . ومن هنا

نشاهد سفسطة الواقعية . إذ يجب قلب حدود هـــذا التقرير والاعتراف بأنه إذا كان الغير ليس ميسوراً لنا الا بالمعرفة التي لدينا عنه ، وإذا كانت هذه المعرفة محتملة فحسب تخمينية ، فإن وجود الغير هو فقط تخميني ، ودور التأمل النقدي هو تحديد درجـــته من الاحتمال بدقة . وهكذا بقلب غريب للوضع نجد ان الواقعي ، لأنه وضع حقيقة العالم الخارجي ، فإنه مضطر الى الوقوع في المثالية حين ينظر في وجود الغير . وإذا كان الجسم موضوعاً حقيقياً يفعل حقاً في الجوهر المفكرّ ، فإن الغـــير يصبح امتثالاً خالصـــاً ، **وجوده** هو مجرد كينونته مدركـــاً percipi ، أي أن وجوده يقاس بما لدينا من معرفة عنه . والنظريات الحديثة القائلة بالشعور المستبطن Ein fuhlung وبالمشاركة الوجدانيـــة sympathie والأشكال formes لا تفعل غير ان تكمل وصف وسائلنا لاستحضار الغير ، لكنها لا تضع المشكلة في مجالها الحقيقي : ان يكون الغير أولاً **مشعوراً به** أو أن يظهر في التجربة كشكل فريد قبل كل عادة وفي غيبة من كل استنتاج بقياس النظير ، فإنه يظل صحيحاً ان الموضوع ذا المعنى والمشعور به ، وأن الشكل التعبيري يشيران (يحيلان) فقط الى شمول إنساني يظل وجوده تخمينياً فحسب .

فإذا كانت الواقعية تحيلنا إذن الى المثالية ، أفليس من الأصوب ان نضـــع أنفسنا مباشرةً في المنظور المثالي والنقدي ؟ ما دام الغـــير هو « إمتثالي » أنا ، أفليس الأصح ان نسأل هذا الامتثال في نطاق نظام يرد مجموع الأشياء الى تجميع مترابط من الامتثالات يقيس كل وجود بالمعرفة التي لديّ عنه ؟

ومع ذلك فإننا لا نجد كبير عون عند كَنْت : فإنه مشغول بتقرير قوانين كلية للذاتية ، واحدة بالنسبة الى الجميع ، ولهذا لم يتناول مسألة **الأشخاص** . والذات هي فقط الماهية المشتركة لهؤلاء الأشخاص ، وهي لا تسمح بتحديد كثرتها أكثر من ماهية الإنسان في إمكانها ، عنـــد

اسينيوزا ، ان تحدّد ماهية الناس العينين . ولهذا يبـــدو إذن أولاً ان كَنْت قد رتب مشكلة الغير بين تلك المشاكل التي لا تتوقف على نقده . ومع ذلك فلنتأمل الأمر بإمعانٍ أعمق : إن الغير ، بمـــا هو كذلك ، معطى في تجربتنا : إنه موضوع ، وموضوع خاص . وكَنْت قد وضع نفسه من وجهة نظر الذات المحض ابتغاء تحديد شروط إمكان ليس فقط أي موضوع كان ، بل ومختلف أنواع الموضوعات : الموضوع الفزيائي ، الموضوع الرياضي ، الموضوع الجميل أو القبيح ، والموضوع الذي يكشف عن خصائص غائية . ومن وجهة النظر هذه أمكن ان يؤخذ على مذهبه نقائص ، ومن ثم قامت محاولة ، في اثر « دلتاي » ،لتقرير شروط إمكان الموضوع التاريخي ، أي محاولة نقد العقل التاريخي . وبالمثل ، فإذا كان صحيحاً ان الغير يمثل نمطاً خاصاً من الموضوع يتكشف بتجربتنا ، فمن الضروري ، في نفس منظور الكنتية الدقيقة ، أن نتساءل كيف تكون معرفة الغير ممكنة ، أى تقدير ظروف إمكان تجربة الآخرين .

وسيكون من الخطأ الفاحش ان نشبه مشكلة الغير بمشكلة الحقائق في ذاتها (النومينالية) . صحيح أنه إذا وجدت **أغيار** ، وإذا كانت مشابهة لنفسي ، فإن مسألة وجودها المعقول يمكن ان توضع بالنسبة اليهم مثلما مسألة وجودي النومينالي توضع لي ؛ وصحيح ان نفس الجواب يصدق بالنسبة اليها وبالنسبة إليَّ . وهذا الوجود النومينالي يمكن فقط ان يُفكر فيـــه ، لا ان يُتصوَّر . لكن حين أقصد الغير في تجربتي اليوميـــة ، فليست هذه حقيقة نومينالية أقصدها ، كما أني لا أدرك ولا أقصـــد حقيقتي المعقولة حين أعرف انفعالاتي أو أفكاري التجريبية . إن الغير ظاهرة تحيـــل الى ظواهر أخرى : الى ظاهرة غضب يشعر بها الغـــير ضدي ، الى سلسلة أفكار تظهر للغير على أنها ظواهر لإحساسه الباطن ، فما أقصده في الغير ليس شيئاً آخر أكثر مما أجده في داخل ذاتي . غير أن هذه الظواهر متمايزة جذرياً من سائر الظواهر .

فأولاً ، ظهور الغير في تجربتي يتجلى بحضور أشكال منظمة مثل المحاكاة (الميميك) والتعبير ، والأفعال وأنواع السلوك . وهذه الأشكال المنظمة تحيل الى وحدة منظمة توجد مبدئياً خارج تجربتي . فغضب الغير من حيث انه يظهر لحسّه الباطن ويتأبى بطبعه على إدراكي ، هو الذي يدل على المعنى وربما كان السبب في سلسلة الظواهر التي أدركها في تجربتي تحت اسم التعبير أو المحاكاة (الميميك) . والغير ، بوصفه وحدة تأليفية لتجاربه وإرادة ووجداناً انفعالياً ، ينظم تجربتي أنا . فلا يتعلق الأمر إذن بفعل بسيط خالص لشيء في ذاته (نومينا) مجهول في حساسيّتي ، بل بتكوين طوائف من الظواهر مترابطة في مجال تجربتي بواسطة موجود ليس إياي . وهذه الظواهر ، على خلاف سائر الظواهر ، لا تحيل الى تجارب ممكنة ، بل الى تجارب هي ، من حيث المبدأ ، خارج تجربتي وتنتسب الى نظام غير ميسور لي . ومن ناحية أخرى فإن شرط إمكان كل تجربة ، هو ان تنتظم الذات انطباعاتها على هيئة نظام مترابط . ولهذا لانجد في الأشياء « الا ما وضعناه فيها » . فالغير لا يمكن إذن ان يظهر لنا بغير تناقض على أنه ينظم تجربتنا : بل سيكون ثم إفراط في تحديد الظاهرة . فهل نستطيع بعد هنا ان نستخدم العلّية ؟ هذا السؤال موضوع من أجل تحديد الطابع الغامض المشترك للغير في فلسفة مثل فلسفة كنت . فالحق أن العلّية لا يمكن ان تربط غير ظواهر فيما بينها . لكن الغضب الذي يستشعره الغير ظاهرة ، والتعبير الثائر الذي أدركه هو ظاهرة أخرى . فهل يمكن تقرير رابطة علّية بين كلتيهما ؟ إنها ستكون مطابقة لطبيعتهما الظاهرية : وبهذا المعنى فإني لا أحرم نفسي من النظر الى حمرة وجه بولس على أنها من أثر الغضب : فهذا جزء من توكيداتي المعتادة . لكن العلية ، من ناحية اخرى ، لا معنى لهذا اذا ربطت بين ظواهر من **نفس** التجربة ، وتسهم في تكوين هذه التجربة . فهل يمكن ان تكون جسراً بين تجربتين منفصلتين

كل الانفصال ؟ هنا ينبغي ان نقرر أنني باستخدامي اياها على هذا النحو ، فاني اجعلها تفقد طبيعتها بوصفها موحدة **مثالية** بين ألوان الظواهر التجريبية : فالعلية عند كنت توحيد للحظات زماني على شكل عدم قابلية الاعادة irreversibilité . فكيف نقر بأنها توحد زماني وزمان الغير ؟ وأية علاقة زمانية نقررها بين قرار التعبير ، وهو ظاهرة بدت في نسيج تجربة الغير ، والتعبير ، ظاهرة تجربتي ؟ هل هي المعية ؟ هل هي التوالي ؟ لكن كيف يمكن لحظةً من زماني ان تكون على علاقة المعية او التوالي مع لحظة زمان الغير ؟ فانه حتى لو كان ثمّ انسجام أزلي — وغير مفهوم — في المنظور الكنتي يجعل الزمانين متناظرين لحظة بلحظة ، فانهما سيظلان مع ذلك زمانين اثنين دون علاقة ، لأنه بالنسبة الى كل واحدٍ منهما فان التأليف التوحيدي للحظات هو فعل الذات . وكلية الأزمنة ، عند كَنْت ، ليست غير كلية التصور ، وتدل فقط على ان كل زمانية لا بد لها من تركيب معيّن ، وان شروط امكان تجربة زمانية هي شروط صحيحة بالنسبة الى كل الزمانيات. لكن هذا الاتحاد في الماهية الزمانية لا يمنع من التعدد غير الموصّل للأزمنة ، كما ان اتحاد ماهية الانسان لا يمنع من التعدد غير الموصّل للمشاعر الانسانية . وهكذا فانه لما كانت علاقة المشاعر (جمع شعور) بطبعها لا يمكن التفكير فيها ، فان تصور **الغير** لا يمكن ان **يؤلف** تجربتنا : ولا بد من إدراجه ، مع التصورات الغائبة ، ضمن التصورات **المنظّمة** . فالغير ينتسب اذن الى مقولة « كما لو كان » ، انه فرض قبلي ليس له تبرير غير الوحدة التي يسمح بإيجادها في تجربتنا والتي لا يمكن التفكير فيها بغير الوقوع في التناقض . فإذا كان من الممكن ان نتصور ، كفرصة للمعرفة ، فعل حقيقة معتدلة في حساستنا ، فلا يمكن ان تفعل ظاهرةٌ ، حقيقتُها نسبية إلى ظهورها في تجربة الغير ، في ظاهرة تجربتي فعلاً حقيقياً . وحتى لو أقررنا بأن فعل ما هو معقول يتم في تجربتي

وتجربة الغير (بالمعنى الذي به الواقع المعقول يؤثر في الغير بالقدر نفسه الذي به يؤثر فيّ أنا) ، فانه يبقى من المستحيل ايضاً ان نقرر ، او ان نفترض توازياً ولوحة تناظر بين نظامين يتكونان تلقائياً[1] .

ومن ناحية أخرى ، فإن صفة التصور المنظِّم هل تناسب تصور الغير ؟ إن الأمر لا يتعلق بتقدير وحدة أقوى بين ظواهر تجربتي بواسطة تصور صوري خالص يمكّن من القيام باكتشافات تفصيلية في الموضوعات التي تتراءى لي . وليس الأمر أمر نوع من العرض القبلي الذي لا يتجاوز ميدان تجربتي ، ويدعو الى مباحث جديدة في نطاق هذا الميدان . وإدراك الموضوع – الغير يحيل الى نظام متماسك للامتثالات ، وهذا النظام ليس **نظامي** أنا . ومعنى هذا أن الغير ليس ، في تجربتي ، ظاهرةً تحيل الى تجربتي ، بل يحيل – من حيث المبدأ – الى ظواهر قائمة خارج كل تجربة ممكنة عندي . والحق ان فكرة الغير تسمح باكتشافات وتنبؤات في نطاق نظام امتثالاتي ، وحبك نسيج الظواهر . وبفضل افتراض **الآخرين** فإني أستطيع أن أتنبأ بهذه الحركة ابتداءً من هذا التعبير . ولكن هذا التصور لا يتمثل كهذه الأفكار العلمية (الأعداد الخيالية مثلاً) التي تتداخل في مجرى عملية حسابية في الفيزياء ، كأدوات دون أن تكون حاضرة في الصياغة التجريبية للمشكلة ولكن تستبعد من النتائج . وفكرة الغير ليست ادادية (النسبة الى الأداة) حرفة : فهي لا توجد من أجل استخدامها في توحيد الظواهر ، بل ينبغي على العكس ان نقول ان بعض مقولات الظواهر يبدو أنها لا توجد إلا **من أجلها** . ووجود نظام من المعاني والتجارب المتميز تماماً من نظامي أنا هو الإطار الثابت الذي اليه تشير في جريانه سلاسلُ مختلفة من الظواهر . وهـذا

(١) وحتى لو أقررنا بميتافيزيقا كنت في الطبيعة ولوحة المبادىء التي وضعها كنت ، فمن الممكن ان نتصور نظريات في الطبيعة مختلفة تماماً ابتداء من هذه المبادىء .

الإطار ، وهو من حيث المبدأ خارج عن تجربتي ، يمتلىء شيئاً فشيئاً . وهذا الغير الذى لا يمكن ان ندرك علاقته مع الأنا والذي لا يُعطى أبداً ، نحن نكوّنه شيئاً فشيئاً كموضوع عيني : إنه ليس الأداة التي تفيد في توقع حادث تجربتي ، بل أحداث تجربتي هي التي تفيد في تشييد الغير بما هو غير ، أي من حيث هو نظام من الامتثالات بعيد عن المتناول بوصفه موضوعاً عينياً وقابلاً لأن يُعرف . وما أقصده دائماً خلال تجاربي هو مشاعر الغير ، وأفكار الغير ، وإرادات الغير ، وطابع الغير . ذلك ان الغير ليس فقط من أشاهد ، بل هو من يشاهدني . فأنا أقصد الغير من حيث هو نظام مترابط من التجارب خارج التناول فيه أكون أنا موضوعاً بين عدة موضوعات أخرى . لكن بالقدر الذي به أجتهد في تعيين الطبيعة العينية لهذا النظام من الامتثالات والمكانة التي أشغلها فيه بوصفي موضوعاً ، فإني أعلى جذرياً وأتجاوز نطاق تجربتي : فأنا أهتم بسلسلة من الظواهر التي — من حيث المبدأ — لا يمكن ان تكون ميسورة لعياني ، وبالتالي ، أنا أتجاوز حقوق معرفتي ؛ وأسعى كي أربط فيما بينها تجارب لن تكون أبداً تجاربي ، وتبعاً لذلك فإن عمل التركيب والتوحيد هذا لا يمكن ان يغيّر في توحيد تجربتي الخاصة ؛ فالبقدر الذي به الغير هو غياب فإنه يندّ عن الطبيعة . فلا يمكن إذن وصف الغير بأنه تصوّر منظم . صحيح ان أفكاراً مثل : العالم ، تندّ من حيث المبدأ عن تجربتي : ولكنها على الأقل ترجع اليها ولا معنى لها إلا بتجربتي . أما الغير فعلى العكس من ذلك ، بمعنى ما ، مثل السلب الجذري لتجربتي ، لأنه من لأجله (له) أنا لست ذاتاً بل موضوع . فأنا أسعى جهدي إذن ، بوصفي ذاتاً يعترف ، أن أحدد كموضوع الذات التي تنكر طابعي بوصفي ذاتاً ، وتحددني بوصفي موضوعاً .

وهكذا نجد ان الغير لا يمكن ، في المنظور المثالي ، ان يعدّ تصوراً

مكوِّناً ولا تصوراً منظماً لمعرفتي . وهو يتصوَّر بوصفه واقعياً ، ومع ذلك فإني لا أستطيع ان أتصور علاقته الحقيقية لي ، بل أشيده كموضوع ومع ذلك فهو ليس معطى من العيان ، بل أصنعه بوصفه **ذاتاً** ، ومع ذلك فإني أعدّه من حيث هو موضوع لأفكاري . فلم يبق إذن غير حلّين عند المثالي : فإما ان يتخلص تماماً من فكرة الغير وينبثق أنه غير مفيد في تكوين تجربتي ، أو يؤكد الوجود الحقيقي للغير ، أي يضع اتصالاً حقيقياً خارجاً عن التجربة بين المشاعر (جمع شعور) .

والحلّ الأول هو المعروف باسم مذهب الهووحده solipsisme فإذا وضع ، على اتفاق مع اسمه ، بوصفه توكيداً لوحدتي الانطولوجية ، فهو فرض ميتافيزيقي خالص ، ليس له أي مبرر ، فرض مجاني ، لأنه يعود الى القول بأنه لا يوجد خارجاً عني شيءٌ ، فهو يتجاوز إذن نطاق تجربتي . لكنه إذا تبدى على نحوٍ أكثر تواضعاً بوصفه رفضاً لمغادرة أرض التجربة الراسخة ، ومحاولةً ايجابية لعدم استخدام فكرة الغير ، فإنه منطقي تماماً ، ويظل على مستوى الوضعية النقدية ، وعلى الرغم من انه يتعارض مع الميول الأعمق في وجودنا ، فإنه يستمدّ تبريره من متناقضات فكرة **الآخرين** منظوراً اليها في المنظور المثالي . وعلم النفس الذي يريد ان يكون دقيقاً وموضوعياً ، مثل « السلوكية » عند واطسن ، لا يفعل أكثر من ان يتخذ الهووحدية كغرض للعمل . فليس المقصود انكار الحضور ، في نطاق تجربتي ، لموضوعات يمكن ان نسميها « كائنات نفسية » ، بل فقط ممارسة نوع من الإيوخية[1]

---

(١) الايوخية عند الشكاك الأقدمين : هو تعليق الحكم فلا تحكم على الأشياء سلباً ولا ايجاباً. وعند هسرل هي الوضع بين أقواس ، أي « أن نضع خارج الفعل القول العام الخاص بالموقف الطبيعي ، ونضع بين أقواس كل ما ينطوي عليه : وبهذا فان العالم الطبيعي كله الذي هو دائماً هنا من أجلنا » و « في متناولنا » ، ويستمر يؤلف واقعاً بالنسبة الى الشعور ، حتى لو لذ لنا أن نضعه بين أقواس . وحين أفعل هذا ، ولي الحرية التامة في أن أفعله ، فاني لا أنكر العالم ،=

فيما يتعلق بوجود أنظمة من الامتثالات المنظمة بواسطة ذات والموضوعة خارج تجريبي .

وأما هذا الحلّ ، فإن كَنْت وغالبية خلفائـه يستمرون في توكيد وجود الغير ، لكنهم لا يملكون إلا ان يلجأوا الى الذوق السليم أو الى ميولنا العميقة من أجل تبرير قولهم . ونحن نعلم ان شوبنهور ينعت القائل بالهووحدية بأنه « مجنون محبوس في حصن حصين » . وهذا اعتراف بالعجز . ذلك انـه ، بوضع وجود الغـير ، فأننا ننسف إطـارات المثالية ونقع من جديد في واقعية ميتافيزيقية . ذلك أننا أولاً إذا وضعنا كثرة من الأنظمة المغلقة لا تتواصل إلا من الخارج ، فإننا نعيد إقرار فكرة الجوهـر ضمنياً . ولا شك في ان هـذه الأنظمة ليست قائلة بالجوهر ، لأنها أنظمة امتثالات بسيطة . ولكن تخارجها المتبادل هو تخارج **في ذاته** : إنـه غير معروف ؛ ولا ندرك منه آثاره على نحو مؤكد ، لأن الغرض الهووحديّ يظلّ دائماً ممكناً . ونكتفي بوضع هذا العدم في ذاته كواقعة مطلقة : إنه ليس نسبياً الى معرفتنا بالغير ، بل هو الذي يقع شرطاً لها . وإذن فحتّى لو لم تكن المشاعر (جمع شعور) غير ارتباطات تصورية للظواهر ، وحتّى لو كانت قاعـدة وجودها هي « الإدراك » وان يكون « مُدركاً » ، فمن الحق أيضاً ان تعدُّد هذه الأنظمة الإضافية (العلاقية) هو **تعدُّد** في ذاته وأنه يحولها مباشرة الى أنظمة في ذاتها . وفضلاً عن ذلك ، فإني إذا وضعت ان تجربتي لغضب الغير يضايفها في نظام آخر تجربةٌ ذاتية للغضب ، فإني أعيـد نظام الصورة الصحيحة ، الذي اهتمّ كَنْت أيما اهتمام بالتخلص منه . صحيح ان الأمر يتعلق بعلاقة توافق بين ظاهرتـين : الغضب

= كما لو كنت سوفسطائيـاً ، ولا أشك في وجوده هنا ، كما لو كنت شكاكاً ، بل أمارس الايوخية الظاهرياتي ، الذي يحرم علي تحريماً تاماً كل حكم يتعلق بالوجود المكاني الزماني » « أفكار في ظاهريات محضة » ١ ، ٣٢ – المترجم » .

متصوراً في حركات وإشارات ، والغضب مدركاً كواقع — ظاهري للحسّ الباطن — لا علاقة بين ظاهرة وشيء في ذاته . لكن من الحق أيضاً أن معيار الحقيقة هنا هو تطابق الفكر مع موضوعه ، لا اتفاق الامتثالات فيما بينها . ولأن كل التجاء الى الشيء في ذاتـه مستبعد ، فإن ظاهرة الغضب المشعور به هي بالنسبة الى ظاهرة الغضب المشاهَد مثل الموضوعي الحقيقي في نسبته الى صورته . والمشكلة هي مشكلة الامتثال الموافق ، إذ هناك واقعي وضرب إدراكٍ لهذا الواقعي . ولو تعلق الأمر بغضبي أنا ، فإني في الواقع أستطيع ان أعدّ مظاهره الذاتية ومظاهره الفسيولوجية ، ويمكن الكشف عنهما موضوعياً كسلسلتين من المعلولات لنفس العلّة ، دون ان تمثل إحدى السلاسل حقيقة الغضب أو واقعيته ، والأخرى تمثل أثره أو صورته فحسب . لكن إذا وجدت إحدى سلسلتي الظواهر في الغير والغير فيّ أنا ، فإن إحداهما تعمل مثل واقعية الأخرى والاسكيم الواقعي للحقيقة هو وحده الذي يمكن أن ينطبق هنا .

وهكذا فإننا لم نترك الوضع الواقعي للمشكلة إلا لأنه أفضى بالضرورة الى المثالية ، ووضعنا أنفسنا — عن قصد — في المنظور المثالي ، ولكننا لم نكسب فيه شيئاً ، لأن هذا ، بالقدر الذي فيه يرفض الفرض الهو وحديّ ، يفضي الى واقعة دجماطيقية غير مبرّرة أبـداً . فلننظر هل نستطيع ان نفهم هذا القلب المفاجيء للمذاهب،وهل نستطيع ان نستخلص من هذه المفارقة درساً يسهّل وضع السؤال وضعاً سليماً ؟

وفيما يتعلق بمشكلة وجود الغير ، هناك افتراض سابق أساسي : إن الغير هو **الآخر** ، أي الأنـا الذي ليس إياي ؛ فنحن ندرك هنا إذن سلباً بوصفه بنيةً مكونة لوجود — الغير . والافتراض المشترك بين المثالية والواقعية ، هو ان السلب المكوِّن هو سلب تخارج . فالغـيـر هو من ليس إياي ومن لستُ أنا إياه . و « ليس » تشير هنا الى العـدم بوصفه عنصر فصلٍ مُعطى بين الغير وبين نفسي . فبين الغير وبيني أنا

عدمٌ للفصل . وهذا العدم لا يستمد أصوله من ذاتي أنا ، ولا من الغير ، ولا من علاقة متبادلة للغير ولي أنا ؛ بل هو أصلاً أساس كل علاقة بين الغير وبيني ، كغياب أوّلي للعلاقة . ذلك ان الغير يبدو لي تجريبياً بمناسبة إدراك جسم ، وهذا الجسم هو في ذاته خارجٌ عن أحساس ، ونمط العلاقة الذي يصل ويفصل بين هذين الجسمين هو العلاقة الممكنة مثل رابطة الأشياء التي ليس بينها علاقة ، ومثل التخارج الخالص من حيث أنه ُمعطى . فالواقعي الذي يعتقد أنه يدرك الغير من خلال جسمه يحسب إذن أنه مفصول عن الغير كما يفصل جسم عن جسم ، ومعنى هذا ان المعنى الانطولوجى للسلب المتضمَّن في الحكم : « أنا لست بولس » هو من نفس النمط الذي منه السلب المحتوى في الحكم : « المنضدة ليست الكرسي » . وهكذا فإنه لما كان الانفصال بين الضمائر (المشاعر) راجعاً الى الأجسام ، فإن ثم مكاناً أصيلاً بين المشاعر المختلفة ، أي عدماً **معطى** ، ومسافة مطلقة تحتمل سلبياً . صحيح ان المثالي يردّ جسمي وجسم الغير الى أنظمة موضوعية للامتثال . فجسمي ، في نظر شوبنهور ، ليس شيئاً آخر غير « الموضوع المباشر » . ولكننا لا ننسخ بهذا المسافة المطلقة بين الضمائر . والنظام الكلي للامتثالات – أعني كل أحادية monade – لما كان لا يمكن ان يحد الا بنفسه فإنه لا يمكن ان يتم علاقة مع ما ليس إياه . والذات العارفة لا يمكن ان تحدّ ذاتاً أخرى ، ولا ان تتحدد بها . إنها معزولة بامتلائها الايجابي ، وبهذا فإنه يقوم بينها وبين نظام آخر منفصل انفصالٌ **مكاني** بوصفه نموذج التخارج . وهكذا نجد ان المكان لا يزال هو الذي يفصل ضمنياً شعوري عن شعور الغير . وينبغي ان نضيف الى هذا ان المثالي ، دون ان يلحظ لذلك ، يلجأ الى « شخص ثالث » من أجل إظهار سلب هذا التخارج ، لأن كل علاقة ، كما رأينا ، من حيث أنها ليست متكوّنة بحدودها نفسها ، تحتاج الى شاهد من أجل وضعها . وهكذا فإنه بالنسبة الى

المثالي وبالنسبة الى الواقعي ، ثم نتيجة محتومة : فمن كون الغير ينكشف لنا في عالم مكاني ، فإن مكاناً واقعياً أو مثالياً يفصلنا عن الغير .

وهذا الافتراض السابق يجر نتيجة خطيرة : فإذا كان عليّ أن أكون بالنسبة إلى الغير في حال تخارج سويّة ، فـــانني لا يمكن أن أتأثر في وجودي بانبثاق أو الغاء الغير ، كما لا يتأثر ما هو — في — ذاته من ظهور أو زوال ما هو — في — ذاته آخر . وتبعاً لذلك فمن اللحظة التي منها الغير لا يمكن أن يؤثر في وجودي بوجوده ، فـــإن الحالة الوحيدة التي بها يمكن أن ينكشف لي ، هو ان يظهر **كموضوع** لمعرفتي. لكن ينبغي ان نفهم من هذا أنني يجب ان أكوّن الغير كتوحيد تلقائيّ تفرضه على تنوع انطباعات ، اي انني مَنْ يؤلّف الغير في مجالٍ تجربته. وهكذا فان الغير لا يمكن في نظري ان يكون غير صورة image ، حتى لو كانت كل نظرية المعرفة التي أقمتهـــا تهدف إلى نبذ فكرة الصورة هذه ، وفقط الشاهد الذي يكون خارجاً عني وعن الغير هو الذي يمكنه أن يقارن بين الصورة وبين النموذج وان يقرر هل هي صادقة . وهذا الشاهد ، كي يكون عدلاً ، ينبغي أن يكون بدوره في مقابلي أنا والغير في علاقة تخارج،والا فانه لن يعرفنا إلا بصور . فيجب اذن ان يكون ، في وحدة متخارجة لوجوده ، في وقت واحد هنا ، عليّ ، كسلب باطن لذاتي ، وهناك على الغير كسلب باطن للغير . وهكذا فإن الالتجاء الى الله ، عند ليبنتس ، هـــو فقط مجرد التجاء إلى سلب البطون intériorité : وهذا ما تحجبه الفكرة الدينية في **الخلق** : فالله هو في آن واحد أنا وليس إياي ولا الغير لأنه يخلقنا . وجدير أن يكون هو أنا لإدراك حقيقتي دون وسيط وفي بيّنة يقينية ، وألا يكون هو أنا ، لكي يحافظ على حياده كشاهد ، ولكي يكون هناك هو الغير وليس هو الغير . وأوفق الصور هنا هي صورة الخلق ، لأنه في الفعل الخالق أشاهد حتى الأعماق ما أخلقه — لأن ما أخلقه هو أنا — ومع ذلك فان

ما أخلقه يتعارض مع ذاتي بانغلاقه على ذاته في توكيد للموضوعية . وهكذا فإن الافتراض المنشىء للمكان لا يترك لنا الخيار : بل لا بد من اللجوء الى الله أو الوقوع في احتمالية تترك الباب مفتوحاً للهو وحدية لكن هذا التصور لله على انه هو مخلوقاته يجعلنا نقع في ارتباك جديد : وهو ما يكشف عنه مشكلة الجواهر في الفكر اللاحق على مذهب ديكارت . فاذا كان الله هو أنا وإذا كان هو الغير ، فما الذي يضمن وجودي الخاص ؟ وإذا كان من الضروري استمرار الخلق ، فاني أظل دائماً معلقاً بين وجود متمايز واندماج حلولي في **الوجود الخالق** . فاذا كان الخلق فعلاً أصلياً واذا حصرت نفسي في مقابل الله ، فانه لا شيء يضمن لله وجودي ، لأنه ليس متحداً بعد معي الا بعلاقة تخارج ، مثل النحات بالنسبة الى التمثال التام الصنع ، ولذلك فانه لا يمكن حينئذ ان يعرفني الا بالصور . وفي هذه الأحوال فان فكرة الله ، مع كشفها لنا عن سلب البطون كعلاقة وحيدة ممكنة بين الضمائر ، تبدي عن كل عدم كفايتها : فالله حينئذ لن يكون ضرورياً ولا كافياً كضمان لوجود الغير ، وفضلاً عن ذلك فان وجود الله كوسيط بيني وبين الغير يفترض مقدماً حضور ارتباط بين الغير وبيني ، لأن الله ، لما كان مزوداً بالصفات الجوهرية للعقل ، يبدو كأنه خلاصة الغير ، ولأنه كان يجب ان يكون على علاقة بطون معي ، لكي يكون ثم ضمان لأساس واقعي لوجود الغير . فيلوح إذن انه لا بد من نظرية ايجابية في وجود الغير لإمكان تجنب الهووحدية والاستغناء عن الالتجاء الى الله ، اذا كانت تنظر الى علاقتي الأصلية مع الغير على انها سلب للبطون intériorité، أي سلب يضع التمييز الأصلي للغير ولذاتي بالقدر الدقيق الذي به أتحدد بواسطة الغير ويتحدد الغير بواسطتي أنا . فهل يمكن النظر في هذه المسألة من هذه الزاوية ؟

٣

هسرل ، هيجل ، هيدجر

ويبدو ان فلسفة القرن التاسع عشر والعشرين قد فهمت أنه لا يمكن تفادي الهووحدية إذا نُظر أولاً الى ذاتي وغيري من ناحية اننا جوهران منفصلان : ذلك ان كل اتحـــاد بين هذين الجوهرين ينبغي ان يُعَدّ مستحيلا . ولهذا فإن الفحص عن النظريات الحديثة يكشف لنا عن جهد لكي ندرك في نطاق الضمائر ارتباطاً أساسياً عالياً على ما عـــداه يكوّن مكوّنا لكل شعور في انبثاق هو نفسه . لكن إذا بـــدا اننا نتخلى عن مصادرة النفي الخارجي ، فاننا نحتفظ بلازمه الجوهري ، أعني توكيد أن ارتباطي الأساسي مع الغير يتحقق **بالمعرفة** .

وحين يهتم هسرل في « التأملات الديكارتية » وفي « المنطق الصوري والمتعالي » بدحض الهووحدية فانه يظن انـــه يصل الى ذلك ببيان ان اللجوء الى الغير هو شرط لا غنى عنه لتكوين عالم . ودون ان ندخل في تفصيلات مذهبه نقتصر على الاشارة الى المحرك الأساسي فيه : ان العالم ، في نظر هسرل ، كما ينكشف للشعور هو بين أحاديات . فالغير ليس حاضراً فيه كظاهرة عينية تجريبية ، بـــل كشرط دائم لوحدته وثرائه . وسواء أنظرت الى هذه المنضدة أو هذه الشجرة او هذا الحائط في خلوة او في جماعة ، فان الغير هـــو دائماً هناك كطبقة من المعاني المكونة التي تنتسب الى الموضوع نفسه الذي انظر فيه . والخلاصة أنه الضمان الحقيقي لموضوعيته . ولمـــا كان النفسي ـــ الفزيائي معاصراً للعالم ويؤلف جزءاً منه ويقع مع العالم تحت طائلة الرد الظاهرياتي ، فان الغير يبدو ضرورياً لتكون هذا الأنا نفسه . فاذا كان عليّ ان أشك في وجود بطرس ، صديقي ـــ او الغير بوجه عام ـــ من حيث ان هـــذا

الوجود هو من حيث المبدأ خارج تجربتي ، فلا بد ان اشك ايضاً في وجودي العيني ، وواقعي التجريبي كأستاذ ، عندي هذا الميل او ذاك، هذه العادات او تلك ، هذا الخُلُق أو ذاك . وليس ثمّ امتيازٌ لأناي: فأناي التجريبي والأنا التجريبي للغير يبدوان في نفس الوقت في العالم ، والمعنى العام « الغير » ضروريّ لتكوين كلا النوعين من الأنا . وهكذا فان كل موضوع ، بدلاً من ان يكون — كما هي الحال عند كنت — متكوّناً بواسطة مجرد علاقة مع **الذات** ، يبدو في تجربتي العينية متعدد القيمة ، ويتبدى أصلاً على انه ذو انظمة من الإشارات إلى كثرة غير متناهية من المشاعر (الضمائر) ، فالغير ينكشف لي عـلى المنضدة ، وعلى الحائط ، بوصفه ما يشير اليه الموضوع المنظور دائماً ، كما بمناسبة الظهورات العينية لبطرس او بولس .

صحيح ان هذه النظرات تحقق تقدماً على المذاهب الكلاسيكية . ومما لا جدال فيه ان الشيء — الأداة يحيل منذ اكتشافه الى كثرة من الموجودات التي من اجل — ذاتها . وسنعود الى هـذه المسألة مرة اخرى . ومن المؤكد ايضاً ان معنى « الغير » لا يمكن ان يأتي من التجربة ، ولا بواسطة برهان بقياس النظر يتم بمناسبة التجربة : بل بالعكس ، عـلى ضوء تصور الغير تُفسَّر التجربة. فهل معنى هذا ان تصور الغير قبليّ؟سنحاول، فيما بعد ان نحدّد ذلك . لكن على الرغم من هذه المزايا التي لا نزاع فيها ، فان نظرية هسرل لا تبدو لنا مختلفة عن نظرية كنت اختلافاً محسوساً . ذلك لأنه اذا كان اناي التجريبي ليس مؤكداً اكثر من انا الغير ، فان هسرل قد حافظ على الذات المتعالية ، التي هي مميزة منه جذرياً ، وتشبه كثيراً الذات عند كنت . لكن ما ينبغي بيانه هو ليس التوازي بين الأناوات التجريبية ، الذي لا يشك فيه احد ، بل توازي الذوات المتعالية . ذلك لأن الغير ليس **أبداً** ذلك الشخص التجريبي الذي يُلْغى في تجربتي : بل هو الذات المتعالية التي يحيل اليها هذا الشخص

بطبعه . وهكذا نجــد ان المشكلة الحقيقة هي مشكلة ارتباط الذوات المتعالية وراء التجربة . فإذا أجيب بأنه منذ الأصل والذات المتعالية تحيل الى ذوات أخرى من أجل تكوين المجموع المعرفي noématique ، فمن اليسير الجواب بأنها تحيل في ذلك كما تحيــل الى مكانٍ . فالغير هنا سيكون مقولة إضافية تمكّن من تكوين عالم ، لا كموجودٍ واقعي يوجد وراء هذا العالم . ولا شك في أن « مقولة » الغير تتضمن ، في معناها نفسه ، إحالة من الجانب الآخر للعالم الى ذات ، ولكن هذه الإحالة لا يمكن ان تكون الا شرطية (افتراضية) ، وثمّ قيمة خالصة لمضمون تصوّر موحِّد ؛ وقيمتها في وبالنسبة الى العالم ، وحقوقها تقتصر على العالم ، والغير هو بطبعه خارج العالم . ثم إن هسرل تخلى عن إمكان فهم ما هو معنى الوجود خارج العالم للغير ، لأنه يحدّد **الوجود** بأنه الإشارة البسيطة الى سلسلة لا متناهية من العمليات المطلوب إجراؤها . ولا يمكن قياس الوجود بالمعرفة على نحو أفضل من هــذا . ونحن إذ أقررنا بأن المعرفة بوجه عام تقيس الوجود ، فإن وجود الغير يقاس في واقعه بمعرفة الغير بذاته ، لا بتلك التي لي عنه . وما عليّ بلوغه هو الغير ، لا من حيث اني اعرفه ، بل من حيث انه يعرف ذاته ، وهذا مستحيل : فانه يفترض في الواقع الهوية بين ذاتي والغير باطنياً . فنحن نجد هنا اذن ذلك التمييز المبدئي بين الغير وبيني ، وهو لا ينشأ عن تخارج اجسامنا ، بل من كون كل واحدٍ منا يوجد في البطون وان المعرفة الصحيحة للبطون لا يمكن ان تتم الاّ في البطون ، وهذا يمنع من حيث المبدأ ، كل معرفة للغير كما يعرف نفسه ، أي بما هو هو . وقد فهم هسرل هذا ، لأنه يحدد « الغير » كما ينكشف في تجربتنا العينية ، بأنه غياب . لكن في فلسفة هسرل على الأقل ، كيف يمكن الوصول الى عيان كامل للغياب ؟ ان الغير موضوع مقاصد خاويــة ، والغير يُرفض مبدئياً ويهرب : والواقع الباقي الوحيد هو واقع قصدي انــا :

والغير هو النوئيما[1] الحاوية التي تناظر اتجاهي الى الغير ، بالقدر الذي به يبدو عينياً في التجربة ، انه مجموع من العمليات الخاصة بتوحيد وتكوين تجربتي ، بالقدر الذي به يبدو تصوراً متعالياً . وهسرل يجيب على الهووحدي بأن وجود الغير مؤكد بنفس درجة توكيد وجود العالم ــ مع ادراج وجودي النفسي الفزيائي في العالم ، لكن الهووحدي لا يقول شيئاً آخر : إن وجوده مؤكد بنفس الدرجة ، لكن لا اكثر . ووجود العالم يقاس بالمعرفة التي لديّ عنه ، ولا يمكن ان يكون الأمر بخلاف هذا فيما يتعلق بوجود الغير .

وقد اعتقدت فيما مضى أنني أستطيع الافلات من الهووحدية بأن أرفض ما يقول به هسرل من وجود أنا متعال[2] . وكان قد بدا لي آنذاك انه لم يبق شيء في شعوري متميزاً بالنسبة الى الغير ، لأني أفرغته من موضوعه . ولكن في الواقع على الرغم من أنني أبقى متأكداً ان فرض موضوع متعال أمرٌ غير مفيد ونحس ، فإن تركه لا يقدم السؤال عن وجود الغير خطوةً . وحتى إذا لم يكن يوجد ، خارج الأنا التجريبي ، شيء آخر غير الشعور بهذا الأنا ــ أعني مجالاً متعالياً دون ذات ــ فإن من الصحيح ايضاً ان توكيدي للغير يفترض ويطالب بوجود مثل هذا المجال المتعالي وراء العالم ؛ وتبعاً لهذا فإن الطريقة الوحيدة للتخلص من الهووحدية هي ، هنا أيضاً ، اثبات ان شعوري

---

(١) « النوئيما noema عند هسرل هي الجانب الموضوعي في التجربة الحية : أعني الموضوع ، منظوراً اليه من الانعكاس في مختلف أحواله ، بوصفه معطى (مثل المدرك ، المتذكر ، المتخيل) والنوئيما يتميز من الموضوع نفسه ، الذي هو الشيء : فمثلا موضوع ادراك الشجرة هو الشجرة ، ولكن نوئيما هذا الادراك هي مجموع المحمولات وأحوال الوجود المعطاة للتجربة ، مثل الشجرة الخضراء ، المضاءة ، غير المضاءة ، المدركة ، المتذكرة . راجع « أفكار في ظاهريات محضة » ١ ٨٨ – المترجم » .

(٢) « علو الأنا » مقال في « مباحث فلسفية » ، سنة ١٩٣٧ .

المتعالي ، في وجوده نفسه ، يتأثر بالوجود خارج العالم لشعورات اخرى من نفس النمط . وهكذا فإن هسرل ، بردّه الوجود إلى سلسلة من المعاني ، قد جعل الرابطة الوحيدة بين وجودي ووجود الغير هي رابطة المعرفة : ولهذا لا يمكنه ، شأنه شأن كَنْت ، الإفلات من الهووحدية .

وإذا لم نلاحظ قواعد التوالي الزمني وراعينا قواعد نوع من الديالكتيك اللازماني ، فإن الحل الذي يقدمه هيجل للمشكلة ، في الجزء الأول من « ظاهريات الروح » يبدو انه يحقق تقدماً مهماً على ما يقترحه هسرل . فظهور الغير ليس ضرورياً لتكوين العالم والأنا التجريبي ؛ بل هو ضروري لشعوري كشعور بالذات . والأنا ، بوصفه شعوراً بالذات ، يدرك نفسه . والمتساوية « الأنا = الأنا » او « انا مَن انا » تعبيرٌ عن هذه الواقعة . فأولاً هذا الشعور بالذات هوهوية محضة مع الذات ؛ ووجد خالص لذاته . إنه متيقن من نفسه ، ولكن هذا اليقين عار عن الحقيقة . والواقع ان هذا اليقين سيكون صحيحاً فقط بالقدر الذي به وجوده لذاته يبدو له كموضوع مستقل . وهكذا فإن الشعور بالذات هو أولاً علاقة تلفيقية بغير حقيقة بين ذات وموضوع غير متموضع بعد هو هذه الذات نفسها . ولما كان واقعه هو تحقيق تصوره بصيرورته واعياً بنفسه من كل النواحي ، فإنه يميل إلى أن يصير صادقاً خارجياً بأن يعطي نفسه الموضوعية والوجود البين : والأمر هو أمر إيضاح « أنا مَن انا » وانتاج الذات لذاتها على هيئة موضوع ابتغاء بلوغ الدرجة النهائية للنموّ — وهذه الدرجة هي ، بمعنى آخر ، المحرك الأول لصيرورة الشعور — وهي الشعور بالذات بوجه عام الذي يدرك ذاته في شعورات أخرى بالذات وهو في هوية مع الذوات الأخرى ومع ذاتها . والوسيط هو الغير . والغير يبدو مع ذاتي ، لأن الشعور بالذات في هوية مع ذاته بواسطة استبعاد كل غير . وهكذا فإن الواقعة الأولية هي تعدد

الشعورات، وهذا التعدد يتحقق على شكل علاقة مزدوجة تبادلية للاستبعاد. وها نحن أولاً بإزاء رابطة السلب بالبطون ، التي طالبنا بها منذ قليل . وليس ثم عدم خارجي وفي ذاته يفصل شعوري عن شعور الغير ، ولكن بكوني انا فإني استبعد الغير : فالغير هو ما يستبعدني بكونه ذاتــه ، وهو مــا أستبعده بكوني ذاتي . والشعورات يتوجه بعضهــا إلى بعض مباشرة في تشابك متبادل لوجودها . وهذا يمكّننا ، في نفس الوقت ، من تحديد الحالة التي عليها يظهر الغير : إنه ما هو غير ذاتي ، وهكذا فإنه يتبدى انه موضوع غير جوهري ، وفيه طابع السلب . ولكن هذا الغير هو ايضاً شعور بالذات . وبمــا هو كذلك يظهر لي كموضوع معتاد ، غائص في وجود الحياة . وهكذا أيضاً أظهر للغير : كوجود عيني ، محسوس ، مباشر . وهيجل يقف هنا على أرض العلاقة التبادلية التي يحددها بأنها : « إدراك ذات الواحد في الآخر » ، لا على أرض العلاقة المتواطئة التي تذهب من الأنا (اُلمدرَك بواسطة الكوجيتو) إلى الغير . والواقع ان الإنسان يكون لذاته مطلقاً حين يعارض الغير ؛ إذ هو يؤكد ضد الغير وبإزاء الغير حقه في ان يكون فردية . وهكذا فإن الكوجيتو نفسه لا يمكن ان يكون نقطة ابتداء للفلسفة ؛ ولا يمكن ان يتولد ، في الواقع ، إلا كنتيجة لظهوري بالنسبة إلى نفسي كفردية ، وهذا الظهور مشروط بإقرار الغير . فمشكلة الغير لا تبدأ من الكوجيتو، بل وجود الغير هو الذي يجعل الكوجيتو ممكنــاً بوصفه اللحظة المجددة التي فيها يدرك الأنا نفسه كموضوع . وهكذا نجد ان « اللحظة » التي يسميها هيجل « الوجود للغير » مرحلة ضرورية في نموّ الشعور بالذات؛ وطريق البطون يمرّ بالغير . ولكن الغير لا أهمية لـه عندي إلا بالقدر الذي به يكون ذاتاً اخرى ، ذاتا — موضوعــاً للأنا — وبالعكس ، بالقدر الذي به يعكس ذاتي ، أي من حيث أني موضوعٌ بالنسبة اليه. وبهذه الضرورة التي أجد فيها أنني لست موضوعاً لذاتي إلا هناك ، في

الغير ، فعليّ أن أحصل من الغير على **اقرار** بوجودي . لكن إذا كان شعوري **لذاته** pour soi ينبغي أن يتوسط له معه بواسطة شعور آخر ، فإن وجوده — من اجل — ذاته — وبالتالي وجوده بوجه عام — يتوقف على الغير . وبحسب ما أبدو للغير أكون . وفضلاً عن ذلك ، فمن حيث ان الغير هو كما يبدو لي وان وجودي يتوقف على الغير ، فإن النحو الذي عليه أبدو لنفسي — أعني لحظة تطور شعوري بنفسي — تتوقف على النحو الذي يتبدى عليه الغير . وقيمة اعترافي (إقرار) بالغير يتوقف على قيمة اعتراف الغير بي . وبهذا المعنى فإنه بالقدر الذي به الغير يدركني مرتبطاً بجسم ومغموساً في **الحياة** ، فإني لست انا نفسي **إلا غيرا** . ولكي يعترف بي الغير ، لا بد أن أخاطر بحياتي. والمخاطرة بالحياة هي انكشاف عدم الارتباط بالشكل الموضوعي او بوجود معيّن ، كغير مرتبط بالحياة . لكني في نفس الوقت اطارد **موت** الغير. ومعنى هذا انني أريد توسط الغير الذي هو غير فقط ، أي بواسطة شعور معتمد ، طابعه الجوهري هو عدم الوجود إلا من اجل الغير (للغير) وسيحدث هذا في نفس اللحظة التي أغامر فيها بحياتي ، لأني، في كفاحي ضد الغير ، أجرد وجودي المحسوس **بالمخاطرة** به ؛ والغير، على العكس ، يفضل الحياة والحرية مظهراً بهذا أنه لم يستطع ان يضع نفسه غير مرتبط بالشكل الموضوعي . فيظل إذن مرتبطاً بالأمور الخارجية بوجه عام ؛ إنه يظهر لي ويظهر لنفسه كأمر غير جوهري . إنه **العبد** وانا **المولى** (السيّد) ؛ وعنده أني أنا الجوهر (الماهية) . وهكذا تتجلى العلاقة المشهورة : « العبد — المولى » التي أثّرت في ماركس تأثيراً بالغاً . وليس لنا ان ندخل في تفاصيلها بل يكفي ان نقرر ان العبد هو حقيقة المولى ؛ لكن هذا الاقرار من طرف واحد وغير المتكافىء غير كافٍ ، لأن حقيقة يقينه بذاته هي بالنسبة إلى المولى شعور غير جوهري؛فليس واثقاً إذن **بالوجود لذاته** من حيث هو **حقيقة** . ولبلوغ

هذه الحقيقة ، لا بد من « لحظة فيها المولى يفعل بإزاء ذاته ما يفعله بإزاء الغير ، وفيها العبد يفعل بإزاء الغير ما يفعله بازاء الذات [1] » . وفي هذه اللحظة يتجلى الشعور بالذات العام الذي يتعرف نفسه في شعورات أخرى بالذات ، وهو في هوية مع هذه ومع نفسه .

وهكذا نجد ان الفكرة البارعة التي قال بها هيجل هي أنه جعلني اتوقف على الغير **في وجودي** .. إنه يقول إنني وجود لذاته ليس لذاته إلاّ بواسطة الغير . ففي قلبي إذن ينفذ الغير . ولا يمكن الشك فيه من غير ان اشك في نفسي لأن « الشعور بالذات واقعي فقط من حيث انه يعرف صداه (وانعكاسه) في آخر [2] » . ولما كان الشك نفسه يتضمن شعوراً يوجد لذاته ، فإن وجود الغير يحدّد محاولتي الشك فيه بنفس الصورة التي بها وجودي يحدد الشك المنهجي عند ديكارت. وهكذا يبدو أن الهووحدية قد أستبعدت من الميدان . وبانتقالنا من هسرل الى هيجل قمنا بتقدم هائل ؛ أولاً السلب الذي يكوّن الغير هو سلب مباشر ، باطن ، متبادل ؛ وثانياً هو يشغل كل شعور في أعمق عمائق وجوده : والمشكلة وضعت على مستوى الوجود الباطن ، والانا الكليّ والمتعالي ؛ وفي وجودي الجوهري أتوقف على الوجود الجوهري للغير ، وبدلاً من أن نعارض وجودي لذاتي بوجودي لغيري ، فإن الوجود — من أجل — الغير يظهر شرطاً ضرورياً لوجودي لذاتي .

ومع ذلك فإن هذا الحل ، على الرغم من اتساعه ، وعلى الرغم من غنى وعمق النظرات التفصيلية التي تتضمنها نظرية المولى والعبد ، هل يرضينا ؟

صحيح ان هيجل وضع السؤال عن وجود الشعورات . ودرس

---

(١) « ظاهريات الروح » ص ١٤٨ . طبعة كوسون Cosson .

(٢) « المدخل » Propedentik ٢٠ ، الطبعة الاولى من مجموع مؤلفاته .

الوجود – من أجل – ذاته ، والوجود – من أجل – الغير ، ويقرر أن كل شعور ينطوي على واقع الآخر . لكن من المؤكد أيضاً ان هذه المشكلة الانطولوجية تظل دائماً مصوغة بألفاظ المعرفة . والسرّ الاكبر في صراع الضمائر هو مجهود كل منها في سبيل تحويل يقينه بذاته إلى حقيقة . ونحن نعلم أن هذه الحقيقة لا يمكن بلوغها إلاّ من حيث أن شعوري بصبح موضوعاً للغير في نفس الوقت الذي فيه الغير يصبح موضوعاً لنفسي.وهكذا عن السؤال الذي وضعته المثالية وهو: كيف يتسنى للغير أن يكون موضوعاً لي ؟ – يجيب هيجل وهو متشبث بأرض المثالية: فإذا كان ثم انا في الحق من اجله الغير موضوع فذلك لأن ثم غيراً من أجله الأنا موضوعٌ . والمعرفة لا تزال هنا مقياس الوجود ، وهيجل لا يتصور إمكان وجود موجود – من اجل – الغير ليس قابلاً في النهاية أن يردّ الى « موجود – موضوع » . وبهذا فإن الشعور الكلي بالذات الذي يسعى إلى التخلص ، خلال كل هذه المظاهر الديالكتيكية ، يمكن أن يُشبّه ، بحسب اعترافه ، بشكل خالص فارغ هو : « أنا مَنْ أنا » . وهو يقول : « إن هذه القضية الخاصّة بالشعور بالذات خاليةٌ من كل محتوى[1] » . ويقول في موضع آخر : « إنه عملية التجريد المطلق الذي يقوم في تجاوز كل وجود مباشر ويفضي إلى الوجـود السلبي الخالص للشعور الذي هو في هويّة مع نفسه . » وحدّ هذا النزاع الديالكتيكي، أي الشعور الكلّي بالذات ، لم يُثر خلال تحولاته : بل على العكس من ذلك تجرّد تماماً، ولم يعد غير : أنا اعرف ان آخر يعرفني مثل نفسي» . ذلك أنه بالنسبة إلى المثالية المطلقة الوجودُ والمعرفة واحد . لكن إلى أين تقتادنا هذه المشابهة ؟

أولاً هذه الكلمه « أنا مَنْ أنا » ، وهي صيغة كلية للهوية ، لا

---

(١) « المدخل » Propedentik ص ٢٠ ، الطبعة الاولى من مجموع مؤلفاته .

شأن لها بالشعور العيني الذي حاولنا وضعه في المقدمة . هنالك قررنا ان وجود الشعور (بـ) الذات لا يمكن ان يتحدد بألفاظ المعرفة . والمعرفة تبدأ مع **التأمّل** ، ولكن لعبة « الانعكاس – العاكس » ليست زوجاً من ذات — موضوع ، ولا حتّى على نحو مضمر ، ولا تتوقف في وجودها على أي شعورٍ عالٍ ، ولكن نحو وجودها هو ان تكـون في موضع التساؤل بالنسبة إلى نفسها. ثم بيّنا بعد ذلك، في الفصل الاول من القسم الثاني ، أن علاقة الانعكاس بالعاكس لم تكن ابداً علاقة هوية ولا يمكن ردّها إلى « أنـا = أنـا » ، أو إلى « أنا مَنْ أنا » لهيجـل . إن الانعكاس يجعل نفسه أنه ليس العاكس ؛ والأمر هنا يتعلق بموجود يعدم نفسه في وجوده ويسعى عبثاً أن يذوب في ذاته **كذات** . فإن صحّ أن هذا الوصف هو وحده الذي يمكّن من فهم الواقعية الاصلية للشعور ، فإننا نقرر أن هيجل لم يصل الى تفسير هذا الازدواج المجرّد للأنا الذي يضعه مساوياً للشعور بالذات . واخـيراً توصلنا إلى تخليص الشعور اللاإنعكاسي الخالص من الأنا المتعالي الذي يعكّره ، وبيّنا ان الهوهوية، وهي الاساس في الوجود الشخصي ، مختلفة تماماً عن الانا او عن إحالة الأنا إلى نفسه . فلا يمكن أن يتعلق الأمر بتحديد الشعور بلغة الأنانـة المتعالية . وبالجملة فإن الشعور وجود عيني نسيج وحده ، وليس علاقة مجرّدة وغير قابلة للتبرير خاصة بالهوية ، إنها هوهوية وليست محلاً لأنا مُعتِم لا فائدة منه ، ووجوده قابل للوصول إليه بواسطة تأمّل متعالٍ ، وثمّ **حقيقة** للشعور لا تتوقف على الغير ، بل وجود الشعور ، لما كان مستقلاً عن المعرفة ، فإنه سابق على حقيقته ؛ وفي هذا المجال ، كما هي الحال بالنسبة إلى الواقعية الساذجة ، الوجود هو الذي يقيس الحقيقة، لأن الحقيقة لعيانٍ تأمّلي تقاس بانطباقها عـلى الوجود : والشعور **كان هناك** قبل أن يُعرّف . فإذا كان الشعور يؤكد نفسه في مواجهة الغير فذلك لأنه يطالب بالاقرار بوجوده لا بحقيقة مجرّدة . وليس من المعقول

أن يكون الصراع العنيف الخطِر بين المولى والعبد موضوعه الوحيد هو الاقرار بصيغة فقيرة مجردة مثل « أنا مَنْ أنا » . وسيكون ثمّ خداع في هذا النضال نفسه ، لأن الهدف الذي يراد الوصول اليه سيكون الشعور الكلي بالذات « عيان الذات الموجودة بذاتها » . وينبغي ان نعارض هيجل هنا ، وفي كل موضع ،بكيركوجور ، الذي يمثل مطالب الفرد بما هو فرد . فالفرد يطالب بتحقيق نفسه بوصفه فرداً ، ويطالب بالاعتراف بوجوده العيني ، لا بالايضاح الموضوعي لتركيب كُلّي . ولا شك في أن **الحقوق** التي اطالب الغير بها تضع كلية الذات؛واحترام الاشخاص يقتضي الاعتراف بشخصي بوصفي كُلياً . ولكن وجودي العيني الفردي هو الذي يجري في هذا الكلي ويملؤه ، ومن اجل هذا الموجود أطالب بحقوق ، والجزئي هنا حاملٌ وأساس لكاملي ؛ والكلي في هذه الحالة لا يمكن ان يكون له معنى إذا لم يوجد **بقصد** الفرديّ .

ومن هذا التشبيه بين الوجود والمعرفة تنشأ هنا أيضاً عدة أخطاء او محاولات ، نلخصها هنا تحت بابين ، أي اننا سنتهم هيجل تهمة مزدوجة بالتفاؤل .

فأولاً ، هيجل يبدو لنا أنه يخطىء بتفاؤله الخاص بنظرية المعرفة . إذ يبدو له أن **حقيقة** الشعور بالذات يمكن ان تظهر ، أي ان من الممكن تحقيق اتفاق موضوعي بين الشعورات تحت اسم الاعتراف بالذات بواسطة الغير ، والاعتراف بالغير بواسطة الذات . وهذا الاعتراف يمكن أن يكون في حالة معينة أو تبادل : « انا اعرف ان الغير يعرفني كذاتي » ، وهذا الاعتراف ينشىء في **الحقيقة** كلية الشعور بالذات . ولكن الصياغة الصحيحة لمشكلة الغير تجعل من المستحيل هذا الانتقال الى الكُلّي . فإذا كان الغير عليه ان يحيل إليّ « ذاتي » ، فينبغي عند نهاية التطور الديالكيتكي على الاقل ان يكون ثم مقياس مشترك بين ما انا بالنسبة إليه ، وما هو بالنسبة إليّ ، وما انا بالنسبة الى نفسي،

وما هو بالنسبة إلى نفسه . صحيح أن هذ التجانس لا يوجد عند الابتداء ، وهيجل يسلّم بهذا : فالعلاقة « مولى – عبد » ليست تبادلية لكنه يؤكد أنه ينبغي أن يكون من الممكن إقرار التبادل . ذلك أنه يخلط في البداية – خلطاً قد يبدو بارعاً – بين **الموضوعية** وبين **الحياة** . فهو يقول إن الغير يبدو لي كموضوع . والموضوع هو **الأنا** في الغير . وحين يريد تحديد هذه الموضوعية على نحو أدق ، يلحظ فيها ثلاثة عناصر[١] : « ذلك الإدراك للذات للواحد في الآخر هو : ١ – اللحظة المجردة للهوية مع الذات ٢ – لكلٍّ هذه الخاصّية وهي أنه يتجلى للغير من حيث هو موضوع خارجي ، ووجود عيني محسوس مباشر . ٣ – كل إنسان هو مطلقاً لذاته وفردي من حيث هو معارض للغير ... » ومن هنا يشاهد ان اللحظة المجردة للهوية مع الذات معطاة في معرفة الغير . وهي معطاة مع لحظتين أخريين للبنية الكلية . لكن من الغريب بالنسبة إلى فيلسوف التركيب ، هيجل ، أنه لم يتساءل هل هذه العناصر الثلاثة لا يؤثر بعضها في بعض بحيث تكوّن شكلاً جديداً يتأتى على التحليل ويوضّح وجهة نظر. في « ظاهريات الروح » بأن يصرّح بأن الغير يبدو اولاً امراً غير جوهريّ (وهذا هو معنى اللحظة الثالثة المذكورة فيما سبق) و « شعوراً مغموساً في وجود الحياة » . لكن الأمر يتعلق هنا بالوجود معاً للحظة المجردة **وللحياة** . ويكفي إذن ان يكون الأنا أو الغير يخاطر بحياته حتى يمكنه ، في نفسي فعل التعرض للخطر ، أن يحقق الفصل التحليلي بين الحياة والشعور : « وما هو الغير بالنسبة إلى كلّ شعور ، يكون بالنسبة إلى الغير ؛ وكل منهما يحقق في نفسه وبدوره ، عن طريق نشاطه الخاص ، ونشاط الغير ، هذا التجريد الخالص للوجود من أجل ذاته ... والتبدي كتجريد خالص للشعور بالذات

(١) « المدخل » ص ١٩ .

هو التجلّي كسلب خالص للشكل الموضوعي ؛ وهو التجلي كأمرٍ غير مرتبط بوجود معيّن ... والتجلي كأمر غير مرتبط بالحياة[1] » . ولاشك في أن هيجل سيقول في موضع آخر إن الشعور بالذات يعلم ، بواسطة تجربة المخاطرة وخطر الموت، أن الحياة جوهرية له مثل الشعور الخالص بالذات ؛ لكن ذلك من وجهة نظر أخرى تماماً ويبقى صحيحاً أنني استطيع دائماً فصل الحقيقه المحضة عن الشعور بالذات ، في الغير ، عن حياته . وهكذا نجد أن العبّد يدرك الشعور بالذات الخاص بالمولى، وهو **حتميقته** ، وإن كانت هذه الحقيقة — كما رأينا — ليست مطابقة بعدُ[1] .

لكن هل هو شيء واحد أن نقول إن الغير يظهر لي من حيث المبدأ أنه موضوع أو نقول إنه يظهر لي مرتبطاً بوجود جزئي، بوصفه مغموساً في **الحياة** ؟ لو بقينا هنا على مستوى الفروض المنطقية الخالصة ، فإننا نلاحظ أولاً أن الغير يمكن أن يُعطى للشعور على شكل موضوع دون ان يرتبط هذا الموضوع بذلك الموضوع الممكن الذي يُسمى الجسم الحيّ. **وفي الواقع** أن تجربتنا لا تقدم لنا غير افراد واعين احياء ؛ ولكن بحسب الواجب ، ينبغي أن نلاحظ أن الغير موضوع لي لأنه الغير ، لا لأنه يظهر بمناسبة جسم — موضوع ؛ وإلاّ لوقعنا في الوهم المُحيّز (الموجد للحيّز أو المكان) الذي تحدثنا عنه من قبل . وهكذا فإن ما هو جوهري بالنسبة الى الغير من حيث هو غير هو الموضوعية لا الحياة. على ان هيجل قد ابتدأ من هذه المشاهدة المنطقية . لكن إذا صحّ أن الرابطة بين الشعور وبين الحياة لا تشوّه طبيعة « اللحظة المجرّدة للشعور بالذات » التي تظلّ هناك ، مغموسة ، دائماً قابلة لأن تكشف ، فهل الأمر كذلك بالنسبة إلى الموضوعية ؟ وبعبارة أخرى ، ما دمنا نعرف

---

(١) « ظاهريات العقل »، الموضع نفسه .

أن الشعور **يوجد** قبل أن يُعرف ، فهـــل الشعور المعروف لا يتعدّل كـُليةً من كونه يـُعرف ؟ هل الظهور كموضوع بالنسبة الى الشعور ، لا يزال شعوراً ؟ عن هذا السؤال من السهل ان نجيب بأن وجود الشعور بالذات هو بحيث أنه في وجوده يكون ثمّ تساؤل عن وجوده ، ويعني هذا أنه بطون intériorité . إنه إحالة مستمرة الىذات عليها ان يكونه. ووجوده يتحدّد بأنه هو ذلك الوجود الذي وجوده علىً نحو مـــا ليس هو ، وليس وجوده على نحو ما هو . فوجوده إذن هو الاستبعاد الجذري لكل موضوعية : فأنا مَن لا يمكن أن اكون موضوعاً لذاتي، وأنا مَن لا يستطيع حتّى إدراك الوجود لذاته على شكل موضوع (إلاّ عـــلى مستوى الازدواج التأمّلي — ولكننا شاهدنا ان التأمل هو دراما الوجـود الذي لا يمكن ان يكون موضوعاً لنفسه).وليس هذا بسبب افتقار للابتعاد او تشبث عقلي او حدود مفروضة على معرفتي ، ولكن لان الموضوعية تقتضي سلباً صريحاً : فالموضوع هو ما اجعله لا يكون ، بـدلاً مـــن كوني موجوداً ، انا ، الذي اجعل نفسي موجوداً . فأنا في كل مكان، ولا استطيع ان انجو من نفسي ، وامسك بنفسي من الخلف ، وحتّى لو حاولت ان اجعل نفسي موضوعاً ، لكنت انا في قلب ذلك الموضوع الذي هو انا ، وفي مركز هذا الموضوع عليّ ان اكون الذات الـــتي تنظر إليه . وهذا ما ادركه هيجل حين قال إن وجود الغير ضروري كيما أكون موضوعاً لذاتي . لكن بوضع ان الشعور بالذات يعبـّر عنه بـ « انا من انا » ، اي بتشبيهه بمعرفة الذات ، تعوز النتائج الـــتي ينبغي استخلاصها من هـــذه المشاهدات الاولية ، لأن ادخـــل في الشعور شيئاً شبيهاً بالموضوع بالقوة ، مما على الغير ان يستخلصه دون ان يعدّل فيه . لكن إذا كان الكون موضوعاً هو **عدم — الكون ذاتاً** فإن الكون موضوعاً لشعور يعـّدل جذرياً الشعور لا فيما هو من اجـــل ذاته ، بل في ظهوره للغير . والشعور بالغير هو ما استطيع تأمـّله فقط،

وبهذا يظهر لي معطى خالصاً ، بدلاً من ان يكون ما ينبغي ان يكون انا . وهذا هو ما يُسلِم نفسه لي في الزمان الكلّي ، اعني في التشتّت الاصلي للحظات ، بدلاً من ان يظهر لي في وحدة تزمّنه الخاص . لأن الشعور الوحيد الذي يمكن ان يظهر لي في تزمّنه الخاص هو شعوري، ولا يمكن ان يكون كذلك إلاّ بالتخلي عن كل موضوعية . وبالجملة ، فإن **ما هو من اجل — ذاته** لا يمكن ان يُعرف بواسطة الغير كأمر لذاته . فالموضوع الذي ادركه تحت اسم الغير يظهر لي على شكل **مختلف** تماماً ؛ إن الغير ليس لذاته كما يظهر ، وانا لا اظهر لذاتي كما انا اظهر بالنسبة **الى الغير** ؛ وأنا ايضاً عاجز عن إدراك ذاتي لذاتي كما انا اكون بالنسبة الى الغير ، عاجز عن إدراك ما هو الغير لذاته ابتداءً من الموضوع — الغير الذي يظهر لي . فكيف يمكن إذن ان نقرّر تصوراً كلياً يندرج تحت اسم الشعور بالذات ، شعوري لذاتي وبذاتي ومعرفتي بالغير ؟ لكن ثمّ ما هو اكثر من هذا : فتبعاً لهيجل، الغير موضوع ، وانا ادرك ذاتي موضوعاً في الغير . لكن احد هذه التوكيدات يقضي على الآخر : فلكي يمكن ان اظهر لذاتي كموضوع في الغير ، فينبغى ان ادرك الغير من حيث هو ذات، اعني ان ادركه في بطونه . لكن من حيث ان الغير يظهر لي كموضوع ، فان موضوعيتي بالنسبة اليه لا يمكن ان تظهر لي : ولا شك انني ادرك ان الموضوع — الغير **يعود اليّ** بمقاصد وافعال ، لكن من حيث هو موضوع فإن المرآة — الغير يُظلم ولا يعكس شيئاً ، لان هذه المقاصد وهذه الافعال هي اشياء في العالم ، مُدرَكة في زمان العالم ، وتُشاهد ، وتتأمّل ، ومعناها موضوعٌ بالنسبة إليّ (وهكذا يمكنني ان اظهر لذاتي كصفة عالية تحيل إليها افعال الغير ومقاصده ؛ لكن موضوعية الغير اذا حطمت موضوعيتي بالنسبة الى الغير ، فإني ادرك نفسي كذات باطنة وكأمر ترجع اليه هذه المقاصد وهذه الافعال . ولا بد من فهم هذا الادراك للذات بذاتي بمعاني الشعور ، لا المعرفة : فلأن علي ان اكون مَن انا

على شكل شعور متخارج (بـ) الأنا ، فاني ادرك الغير كموضوعٍ يشير إلي . وهكذا يفضي تفاؤل هيجل الى اخفاق : فبين الموضوع — الغير والانا — الموضوع ، لا يوجد مقياس مشترك ، وكذلك لا يوجد مقياس مشترك بين الشعور (بـ) الذات والشعور بالغير . فأنا لا استطيع ان اعرف نفسي في الغير إذا كان الغـير اولاً موضوعاً بالنسبة الي ، كما لا استطيع ان ادرك الغير في وجوده الحق ، اعني في ذاتيته . ولا يمكن اية معرفة كُلية ان تستخلص من علاقة الشعورات بعضها ببعض وهذا ما سنسميه انفصالها الانطولوجي .

لكن ثم نوعاً آخر من التفاؤل عند هيجل ، أرسخ أساساً ، وهو ما يحق لنـا ان نسميه بالتفاؤل الانطولوجي . فعنده أن الحقيقة هي حقيقة الكل . وهو يضع نفسه من وجهة نظر الحقيقة ، أعني وجهة نظر الكل من أجل النظر في مشكلة الغير . وهكذا فـإن الواحدية الهيجلية حين تنظر في العلاقة بين الشعورات ، فإنهـا لا تضع نفسها في أي شعور خاص . وعلى الرغم من أنه ينبغي تحقيق الكل ، فإنه هنـاك بوصفه حقيقة كل ما هو حق ؛ ولهذا فإنه حين يكتب هيجل أنه لما كان كل شعور في هوية مع ذاته فإنه غير الغير ، إنه يستقر في الكل ، خارجاً عن الشعورات وينظر اليها من وجهة نظر المطلق لأن الشعورات لحظات في الكل ، لحظات هي بذاتها « غير قائمة بذاتها » والكل وسيط بين الشعورات . ومن هنا نشأ تفاؤل أنطولوجي مواز للتفاؤل الايستمولوجي : فإن التعدد يمكن ويجب ان يُتجاوز إلى الكلية . لكن إذا كان هيجل في وسعه ان يؤكد واقعية هذا التجاوز (العلو) ، فذلك لأنه أعطى نفسه إياه منذ البداية . والواقع أنه نسي شعوره هو ، إنه هو الكل ، وبهذا المعنى فإنه إذا كان يحلّ مشكلة الشعورات بهذه السهولة ، فذلك لأنه لم يوجد عنده أبداً مشكلة حقيقية عن هذا الموضوع . وهـو لا يضع لنفسه مسألة علاقات شعوره مع شعور الغير ، بل يتجرد تماماً من شعوره

ويدرس فقط علاقات الشعورات التي للغير فيما بين بعضها وبعض، أعني علاقة الشعورات التي هي عنده موضوعات ، طبيعتها ، تبعاً له ، هي ان تكون من نمط خاص من الموضوعات ، الذات — الموضوع ، وهي من ناحية الشمول متكافئة تماماً فيما بينها ، وليس أحدها مفصولاً عن الباقي بواسطة امتياز خاص . لكن إذا كان هيجل ينسى نفسه ، فإننا لا نستطيع ان ننسى هيجل . ومعنى هذا أننا نُحال إلى الكوجيتو . ذلك لأننا بيّنا ان وجود شعوري لا يمكن ان يُردّ إلى المعرفة ، ولهذا فإنني لا استطيع ان اتجاوز وجودي إلى علاقة تبادلية وكلية منها أستطيع ان أرى وجودي ووجود الآخرين متكافئين : وعلى العكس ، عليّ ان أضع نفسي في **وجودي** ، وان أضع مشكلة الغير ابتداءً من وجودي. وبالجملة فإن نقطة الابتداء الأكيدة الوحيدة هي بطون الكوجيتو . وينبغي ان نفهم من هذا ان كل إنسان يجب ان يكون في وسعه ، مبتدئاً من بطونه الخاص ، ان يسترد وجود الغير كعلوٍ يشرط وجود هذا البطون، وهذا يتضمن بالضرورة أن تعدد الشعورات هو من حيث المبدأ أمرٌ لا يمكن تجاوزه ، لأنني أستطيع من غير شكٍ ان اتجاوز نفسي نحو الكل، لا أن أقرّ نفسي في هذا الكل لتأمل نفسيَ وتأمل الغير . ولا يمكن أي تفاؤل منطقي او ايستمولوجي ان يقف فضيحة تعدد الشعورات . فإذا كان هيجل اعتقد ذلك،فلأنه لم يدرك أبداً طبيعة هذا البُعد الخاص من الوجود الذي هو الشعور (بـ) الذات . والمهمة التي يمكن الانطولوجيا ان تستهدفها هي وصف هذه الفضيحة وتأسيسها في طبيعة الوجود : لكنها عاجزة عن تجاوزها . ويجوز — وسنرى ذلك على نحو اوضح بعد قليل — تفنيد الهوهوية وبيان أن وجود الغير واضح لنا ومؤكد . لكن حتى لو جعلنا وجود الغير يشارك في اليقين الضروري للكوجيتو — أي لوجودي — فإننا لن نكون بذلك قد تجاوزنا الغير إلى شمول بين احادي inter-monadique والتشتت والصراع بين الشعورات يظلان كما هما : بل نكون فقط قد

اكتشفنا أساسها وأرضها الحقيقية .

ما الذي حصلناه من هذا النقد المسهب ؟ هـذا فقط ألا وهو أن علاقتي مع الغير هي اولاً وأساساً علاقة موجود بموجود ، لا علاقة معرفة بمعرفة ، إذا كان علينا ان نفنّد الهووحدية . لقد لاحظنا إخفاق هسرل الذي قاس الوجود بالمعرفة — في هذا المستوى الخاص — وكذلك إخفاق هيجل الذي وحّد بين المعرفة والوجود . لكننا بيّنا أيضاً ان هيجل ، وإن كانت رؤيته قد اظلمتها مصادرة المثالية المطلقة، استطاع ان يضع المشكلة في مستواها الحقيقي. ويبدو أن هيدجر في كتابه « الوجود والزمان » قد استفاد من تأملات اسلافه، وتيقّن تماماً من هذه الضرورة المزدوجة : (١) علاقة الآنيات يجب ان تكون علاقة وجود؛ (٢) هذه العلاقة يجب ان تجعل الآنيات يتوقف بعضها على بعض، في وجودها الجوهري. ونظريته تراعي على الأقل هذين المطلبين . وهو بطريقته العنيفة الوحشية شيئاً ما في بتر العقدة الغوردية ، بدلاً من محاولة حلها ، يجيب عن السؤال الموضوع بتعريف مجرد بسيط . لقد اكتشف عدة لحظات — لا تقبل الفصل ، اللهم إلا بالتجريد — في « الوجود — في — العالم » الذي يميّز الآنية. وهذه اللحظات هي : «العالم» ، و « الوجود — في » ، و «الوجود». وقد وصف « العالم » بأنه « ما به الآنية تعلن عن وجودها وحالها » ؛ و « الوجود — في » عرّفه بأنه «الحال» و «الذهن» Befindlichkeit, Verstand ؛ وبقي الكلام عن « الوجود » ، أعني عن الضرب الذي وفقاً له الآنية هي في وجودها — في — العالم . وهو يقول لنا إن هذا هو « الوجود — مع » . وهكذا نجد ان خاصية وجود الآنية هي انها وجود مع الآخرين (الغير) . وليس هـذا وليد المصادفة ؛ فلست انا اولاً من اجل ان يجعلني الممكن ألقى الغير : بل هذا (الوجود — مع) تركيب جوهري في وجودي . غير ان هذا التركيب لا يتقرر من الخارج ومن جهة نظر شمولية ، كما عند هيجل : صحيح ان هيدجر لا يبدأ من « الكوجيتو » ، بالمعنى الديكارتي لاكتشاف الوعي نفسه ؛

بل الآنية التي تنكشف له والتي يسعى بالتصورات ان يحدد تراكيبها ، هي آنيته هو . « إن الآنية هي آنيتي أنـــا Dasein ist ge meines . وبإيضاح الفهم السابق عـــلى الانطولوجيا والمتعلق بذاتـــي أدرك الوجود — مع — الغير كخاصيـــة جوهرية لوجودي . وبالجملة فـــإني اكتشف العلاقة العـــالية على الغير بوصفها تؤلف وجودي الخـــاص ، كما اني اكتشفت ان الوجود — في — العالم كان يقيس آنيتي . ومن هنـــا فإن مشكلة الغير ليست بعد إلا مشكلة زائفة : فـــالغير ليس أولاً الوجود الجزئي الذي القاه في العالم — ولا يمكن ان يكون لا غنى عنه لوجودي الخاص ،لأني وجدت قبل ان القاه — بل هو الحدّ الخارج عن المركز الذي يسهم في تكوين وجودي . إن الفحص عن وجودي من حيث انه يلقي بـي خارج ذاتي صوب تراكيب تند عني وفي نفس الوقت تحددني — هذا الفحص هو الذي يكشف لي اصلاً عـــن الغير . ولنلاحظ كذلك ان نمط العلاقة مع الغير قد تغير : وعند الواقعية والمثالية وهسرل وهيجل كان نمط علاقة المشاعر (جمع شعور) هو الوجود — لي (من اجل) ؛ فالغير بدا لي ، بل وكونني من حيث انه كان « لي » (من اجلي) او كنت انا « له » (من اجلي) ؛ والمشكلة كانت التعرف المتبـــادل بالمشاعر موضوعة بعضها في مواجهة بعض ، والتي بدت بعضها لبعض في العالم وواجه بعضها بعضـــاً . « والوجود — مع » لــــه معنى مختلف تماماً : فإن « مع » لا تدل على العلاقة التبادلية للتعرف والنضال الناشيء عن ظهور آنية أخرى غير اني في وسط العالم ، بـــل تعبر بالاحرى عن نوع من التضامن الانطولوجي من أجل استغلال هذا العـــالم . فالغير لا يرتبط أصلاً بـــي كحقيقة وجودية تظهر في وسط العالم، بين «الادوات» ، كنمط موضوع خاص : إذ في هذه الحالة تنحط ، والعلاقة التي تربطه بالأنا لن يكون في وسعهـــا حينئذ ان تظفر بالتبـــادل . إن الغير ليس

موضوعاً . بل يظل في ارتباطه بذاتي بوصفي آنية ، الوجود الذي به يحددني في وجودي ، إنه وجوده الخالص مدركاً بوصفه « الوجود — في — العالم » — ونحن نعلم ان « في » ينبغي أن تفهم بمعنى colo (اقيم) وhabito (اسكن) ، لا بمعنى insura (اكون في) ؛ فالوجود — في — العالم ، معناه التردد على العالم ، لا الالتصاق به — وهو يحددني في « وجودي — في — العالم . » . وعلاقتنا ليست مواجهة ، بل بالاحرى **توقف من جانب** : فمن حيث اني اعمل على وجود عالم بوصفه مركباً من الادوات التي أستخدمها عن قصد لآنيتي ، فاني احدد نفسي في وجودي بواسطة وجود يجعل نفس العالم يوجد بوصفه مجموعة من الادوات التي في خدمة حقيقته . كذلك ينبغي الا نفهم هذا **الوجود — مع** على انه جانبية collaterité يقبلها وجودي على نحو سلبي . فالوجود ، عند هيدجر ، معناه ان يكون إمكانياته الخاصّة ، معناه ان يجعل نفسه موجوداً . فهو إذن ضرب من الوجود اصنعه لنفسي . وهذا حق الى حد اني مسؤول عن وجوده للغير من حيث اني احققه بحرية في الصادقية او اللاصادقية inauthenticité . فبكل حرية وباختيار اصيل ، احقق مثلاً وجودي — مع على شكل « الناس » on . وإذا تساءل انسان كيف ان « وجودي — مع » يمكن ان يوجد لذاتي ، فينبغي ان يجاب عن ذلك بأن يقال انني اعلن عن نفسي بواسطة العالم . وخصوصاً حين اكون على حال من اللاصادقية ، على حال « الناس » ، فإن العالم يلقي بي كانعكاس لا شخصي لإمكانياتي غير الصادقة على شكل ادوات ومركبات من ادوات تنتسب الى «كل الناس» وتنتسب إليّ من حيث اني « كل الناس» : ملابس جاهزة ، نقل مشترك ، حدائق عامة ، بساتين ، محلات عامة ، مخابيء مشيدة ، من اجل ان يلجأ إليها كل الناس ، الخ . وهكذا

أعلن عن نفسي **كفلان** من الناس بواسطة المركب المشير المؤلف من أدوات تشير اليّ بوصفي « مَنْ مِنْ أجله » woronwillen والحال غير الصادقة – التي هي حالي العادية طالما لم احقق التحول الى الصدق – تكشف لي عن « وجودي – مع » لا كعلاقة شخصية وصورة مع شخصيات اخرى وحيدة ، ولا كعلاقة تبادلية بين « كائنات لا يمكن ان تقوم مقامها غيرها » ، ولكن كإمكان استبدال شامل لحدود العلاقة بعضها مكان بعض . وتحديد الحدود لا يزال ينقص ، ولست في مقابل الغير ، لأني لست أنا ذاتي : فلدينا الوحدة الاجتماعية للناس . ووضع المشكلة على مستوى عدم إمكان الاتصال بين الأفراد ، كان بمثابة وضع ساقي العالم في الهواء : إن الصدق والفردية أمران يكتسبان : ولن أكون صدقي الذاتي الا إذا اندفعت بنفسي الى الموت ، تحت تأثير نداء الشعور (نداء الضمير) ، مع التقرير الجازم Entschlossenheit، كاندفاعي إلى أخص خصائص ذاتيّي . وفي هذه اللحظة أكشف عن نفسي لنفسي في الصدق ، وأرفع الآخرين أيضاً معي صوب ما هو صادق .

والصورة التجريبية التي تميّز على أحسن وجه العيان الهيدجري ليست صورة النضال ، بل صورة الطاقم l'equipe والعلاقة الأصلية بين الغير وبين شعوري ليست **الأنت والأنا** ، بل النحن والوجود – مع الهيدجري ليس الوضع الواضح المتميّزا لفرد في مواجهة فرد آخر ، وليست **المعرفة** ، بل الوجود الأخرس المشترك للمشارك مع الفريق ، ذلك الوجود الذي يجعلها إيقاع المجاذيف او الحركات المنتظمة للمُرديّ [1] محسوسة للمجذفين ، والهدف المشترك المراد بلوغه : السفينة أو الزورق الذي يراد تجاوزه والعالم كله (المشاهدون ، الانجازات ، الخ) التي تتراءى

(١) خشبة تدفع بها السفن والجمع مرادي .

في الأفق وتظهره . وعلى الأساس المشترك لهذا الوجود المشترك يفصلني الانكشاف المفاجيء لوجودي — لـ — الموت في « وحدة بالاشتراك » برفع الغير في نفس الوقت الى تلك الوحدة .

في هذه المرّة أعطونا ما طلبناه : وجوداً يتضمن وجود الغير في وجوده . ومع ذلك فإننا لا يمكننا ان نعدّ انفسنا راضين . أولاً لأن نظرية هيدجر تقدم لنا بالأحرى الإشارة الى الحل المطلوب أولى من ان تعطينا الحلّ نفسه . وحتى لو أقررنا بغير تحفظات هذا الاستبدال « للوجود مع » بـ « الوجود — لـ » ، فإنه يظل في نظرنا مجرد توكيد بغير أساس . ولا شك في أننا سنجد بعض الأحوال التجريبية لوجودنا — خصوصاً ما يسميه الألمان باسم Stimmung (مزاج) ، وهو لفظ ليس من الممكن ترجمته — ويبدو انه يكشف عن وجود مشترك لمشاعر أولى من علاقة تقابل . لكن هذا الوجود المشترك هو عينه المطلوب تفسيره . لماذا يصير الأساس الوحيد لوجودنا ، ولماذا يكون النمط الأساسي لعلاقتنا مع الآخرين ، ولماذا اعتقد هيدجر ان من حقه الانتقال من هذه المشاهدة التجريبية والوجودية للوجود — مع الى وضع الوجود المشترك كتركيب أنطولوجي « لوجودي — في — العالم » ؟ واي نمط من الوجود له هذا الوجود المشترك ؟ وبأي مقدار السلبُ الذي يجعل من الغير غيراً ويجعله غير جوهري يظل قائماً ؟ لو اننا محوناه تماماً ، ألا نقع في واحدية ؟ وإذا كان علينا ان نحافظ عليه كتركيب جوهري للعلاقة مع الغير ، فأي تغيير ينبغي إجراؤه فيه حتى يفقد طابع **التقابل** الذي كان له في الوجود — لـ — للغير ، ومن أجل ان يحصل على طابع الارتباط التضامني الذي هو تركيب الوجود — مع ؟ وكيف ننتقل من هذا الى التجربة العينية للغير في العالم ، مثلما أشاهد من نافذتي مارّاً يمشي في الشارع ؟ صحيح أن ثم ما يغري بإدراك نفسي على أساس ان اقطع نفسي بسورة حريتي ، وباختيار إمكانياتي الوحيدة على

الأساس غير المتفاضل لما هو إنساني – وربما ينطوي هذا التصوري على قدر مهم من الحقيقة . لكنه على هذه الصورة يثير اعتراضات كبيرة .

فأولاً ، إن وجهة النظر الانطولوجية تلحق هنا بوجهة النظر المجردة للذات عند كنت . فالقول بأن الآنية ، حتى لو كانت آنيتي أنا ، « تكون – مع » بتركيب أنطولوجي ، هو القول بأنها تكون – مع بالطبع ، اي على نحوٍ جوهري كليّ . وحتى لو بُرهن على هذا القول ، فإن هذا لا يسمح بتفسير أي وجود – مع عيني ؛ وبعبارة اخرى ، إن الاشتراك في الوجود الانطولوجي الذي يبدو انه تركيب لوجودي في – العالم ، لا يمكن ان يستخدم أساساً لوجود – مع موجودي ontique مثل الوجود المشترك الذي يظهر في صداقتي مع بطرس او في الزوج الذي أكوّنه مع آني . وما ينبغي إثباته هو ان « الوجود – مع – بطرس » او « الوجود – مع – آني » هو تركيب مكوّن بوجودي العيني . ولكن هذا مستحيل ، من وجهة النظر التي اتخذها هيدجر . والغير في العلاقة « مع » ، مأخوذةً في المستوى الانطولوجي ، لا يمكن ان تتحدد عينياً كما لا يمكن ان تتحدد الآنية عينياً ، وهو بمثابة أناه الآخر : إنه حد مجرد ، وبهذا هو غير قائم بذاته ، وليس فيه القدرة على ان يصير آخر ، بطرس او آني . وهكذا نجد ان علاقة « الوجود – مع » لا يمكن ان تفيدنا أبداً في حل المشكلة النفسانية العينية لتعرُّف الغير . إن ثمّ مستويين لا يمكن الوصل بينهما ، ومشكلتين تقتضيان حلولاً مستقلة . وهنا قد يقال إن هذا ليس إلا احد مظاهر الصعوبة التي يشعر بها هيدجر في الانتقال من المستوى الوجودي الى المستوى الموجودي ، من « الوجود – في – العالم » بوجه عام الى علاقتي مع هذه الأداة الخاصة ، لوجودي – للموت ، مما يجعل موتي إمكانية جوهرية ، الى هذا الموت الموجودي الذي سيكون لي بالالتقاء مع هذا الموجود الخارجي او ذاك . لكن هذه الصعوبة يمكن

حجبها في كل الأحـوال الأخرى ، لأن الآنية هي التي تجعل العـالم يوجد ، العالم الذي فيه يحتجب التهديد بالموت الخاص به ؛ وأكثر من هذا ، فإنه إذا كان ثم عالم ، فذلك لأنه « فان » بالمعنى الذي نقول به ان الجرح قاتل . لكن استحالة الانتقال من مستوى الى آخر تنبثق بمناسبة الآخرين . لأنه إذا كان في الانبثاق المتخارج لوجود الآنية في العـالم يوجد العالم ، فإنه لا يمكن ان نقول عن وجودها – مع انه يخرج آنية اخرى . صحيح انني الوجود الذي به يكون « هـا هنا » es gibet وجود . فهل يقال إنني الوجود الذي به توجد ها هنا آنية أخرى ؟ لو فهمنا من هـذا أني أنا الوجود الذي من اجله يوجـد لي (في نظري) آنية اخرى ، فهذا مجرد تحصيل حاصل . وإذا أردنا ان نقول إنني الموجود الذي به توجد موجودات اخرى بوجه عام ، فإننا نقع في الهوحدية . ذلك ان هذه الآنية التي أنا – معها ، هي نفسها « في – العالم – مع – ذاتي » ، إنها الأساس الحرّ لعالم (فكيف يتأتى له ان يكون عالمي أنا ؟) لا يمكن ان نستنبط من الوجود مع هوية العوالم « التي فيها » توجد الآنيات ، إنها إمكانياتها الخاصة . إنها لذاتها دون انتظار ان أجعل وجودها قائماً على شكل « ها هنا » il y a . وهكذا أستطيع ان أكوّن « عالماً فانياً » ، لا آنية كوجود عيني هو إمكانياته الخاصة . ووجودي – مع ، مدركاً ابتداءً من وجودي أنا ، لا يمكن ان ينظر اليه على انـه مقتضى خالص مؤسس في وجودي أنا ، ولا يكوّن أقلّ دليل على وجود الغير ، ولا أقل جسر بين الأنا والغير .

بل إن هذه العلاقة الانطولوجية بين ذاتي والغير المجرد ، من حيث انها تحدد بوجه عام علاقتي بالغير ، لا تسهل العلاقة الخاصة الموجودية ontique بين ذاتي وبين بطرس ، بل تجعل من المستحيل قيام أية علاقة عينية بين ذاتي وبين غير فردي معطى في تجربتي . ذلك لأنه إذا كانت علاقتي مع الغير **قبلية** فانها تستنفد كل علاقة مع الغير . والعلاقات

التجريبية والممكنة لا يمكن ان تكون تنويعات لها ولا أحوالاً خاصة ، ولا توجد تنويعات لقانون الا في حالتين : فإمــا ان يستمرّ القانون بالاستقراء من وقائع تجريبية فردية ، والحال ليس هكذا هنا ، وإما ان تكون قبلياً ويوحد التجربة ، مثل التصورات عند كنت . لكن في هذه الحالة لا مدلول له الا في حدود التجربة : اذ لا أجد في الأشياء إلا ما أضعه فيها . وإقامة علاقة بين وجودين – في – العالم عينيين لا يمكن أن ينتسب الى تجربتي أنا ، فهو إذن يندّ عن ميدان الوجود – مع . لكن لما كان القانون يكوّن موضوعه الخاص ، فإنه يستبعد قبلياً كل واقعة حقيقية لا تتكون بواسطته . ووجود زمان كشكل قبلي لحساسيّ يستبعدني قبلياً من كل رابطة مع زمان نومينالي nouménal له خصائص الوجود . وهكذا فان وجود « وجود – مع » انطولوجي ، وبالتالي قبلي ، يجعل من المستحيل قيام أية علاقة موجودية مع آنية عينية تنبثق **لذاته** كعالٍ مطلق . « فالوجود – مع » ، متصوّراً كترتيب لوجودي يعزلني مثل حجج الهووحدية . ذلك لأن العلو عند هيدجر هو تصور سيء النية : صحيح أنه يهدف الى تجاوز المثالية ، وهو يصل إلى هذا بالقدر الذي به هذا يمثل لنا ذاتية في حالة سكون في ذاتها تتأمل صورها. لكن المثالية ، متجاوزةً هكذا ، ليست غير صورة هجينة للمثالية ، ونوع من النفسانية التجريبية النقدية . صحيح ان **الآ**نية عند هيدجر « توجد خارج ذاته » . لكن هذا الوجود خارج الذات هو تحديــد الذات ، في مذهب هيدجر . إنه لا يشبه التخارج ek - stase الأفلاطوني ، حيث الوجود استلابٌ وإغتراب ووجود عند الغير ، ولا يشبه الرؤية في الله عند مالبرانش ، ولا تصورنا للتخارج وللسلب الباطن . إن هيدجر لا يفلت من المثالية : وهروبه خارج ذاته ، كتركيب **قبلي** لوجوده ، يبعده كما يبعده التأمل الكنتي في الأحوال القبلية لتجربتنا ، وما تجره الآنية عند النهاية غير المدركة لهذا الفرار خارج الذات ، هو الــذات

أيضاً : إن الهروب خارج الذات هو هروب الى الذات ، والعالم يبدو أنه مسافة خالصة بين الذات والذات . وتبعاً لهذا فسيكون من العبث ان نبحث في « الوجود والزمان » عن تجاوز في وقت واحـد لكل مثالية ولكل واقعية . والصعوبات التي تعترض المثالية بوجه عـام حين يتعلق الأمر بتأسيس وجود الكائنات العينية الشبيهة بنا والتي تفلت ، بما هي كذلك ، من تجربتنا ، ولا تعتمد في تكوينها على قبليتنا ، تنشأ ايضاً أمام محاولة هيدجر لإخراج الآنية من وحدتها . ويبدو انه يفلت منها لأنه احياناً يدرك « ما هو — خارج — ذاته » على أنه « ما هو — خارج — ذاته — صوب — ذاته » ، واحياناً على انه « ما هو — خارج — ذاته — في الغير » . ولكن المعنى الثاني « لما هو — خارج — ذاته » الذي يدسه في حنايا براهين لا يتفق ابداً مع الأول : ذلك ان الآنية تظل وحدها ، في حضن تخارجاتها . ذلك — وهذا هو المكسب الجديد الذي نحصل عليه من الفحص النقدي لمذهب هيدجر — نقول ان وجود الغير له طابع الواقعة الممكنة غـير القابلة للرد . اننا نلقى الغير ، ولكننا لا نكونه . واذا كان لهذه الواقعة ان تبدو لنا من زاوية الضرورة ، فذلك لا يمكن ان يكون مـع الضرورة التي تنتسب الى « شروط إمكان تجربتنا » ، أو إذا شئنا ، مع الضرورة الانطولوجية : ذلك ان ضرورة وجـود الغير ينبغي ان تكون ، إذا وجدت ، « ضرورة ممكنة » ، أعني من نوع الضرورة الواقعية التي بها يفرض الكوجيتو . فاذا كان من الممكن ان يعطى لنا الغير ، فذلك بادراك مباشر يدع للقاء طابع الواقعية ، كما يدع الكوجيتو نفسه كل واقعية لفكري انـا ، ولكنه مع ذلك يشارك في ضرورية الكوجيتو نفسه ، أعني في عـدم امكان الشك فيه .

* * *

وهذا العرض الطويل للمذاهب لن يكون عارياً من الفائدة إذا مكّننا من تحديد الشروط الضرورية والكافية كي تصدق نظرية في وجود الغير .

١ ـ ان مثل هذه النظرية ينبغي الا تورد برهاناً جديداً على وجود الغير ، وحجة أفضل من غيرها ضد الهووحدية . ذلك أنه ان كان من الواجب نبذ الهووحدية ، فلا يمكن ان يكون الا لأنها من المستحيل، أو إذا شئنا لأنه لا يوجد هووحديٌ حقاً . ان وجود الغير سيوضع دائماً موضع الشك ، اللهم الا إذا شككنا في الغير بالكلام فقط وبطريقة مجردة ، بنفس الطريقة التي بها اكتب دون ان استطيع ان افكر في « أنني أشك في وجودي » . وبالجملة ، فان وجود الغير لا يمكن ان يكون احتمالا . ذلك ان الاحتمال لا يمكن ان يخصّ إلا الأمور التي تظهر في تجربتنا او التي يمكن آثارها الجديدة ان تظهر في تجربتنا . وليس ثمّ احتمالٌ إلا إذا كان من الممكن في كل لحظة تفنيده أو تأييده . فاذا كان الغير من حيث المبدأ وفي « ما هو لذاته » خارج تجربتي ، فان احتمال وجوده كغير أو ذات اخرى لا يمكن ان يتأيد أو يفنّد ، ولا يمكن ان يزيد ولا ان ينقص ، ولا حتى ان يُقاس : إنه يفقد وجوده بوصفه احتمالاً ويصير مجرد افتراض يفترضه قصصي . وبنفس الطريقة أوضح الأستاذ لالاند[١] بجلاء أن فرضاً يتعلق بوجود الكائنات الحية على كوكب المشترى يظلّ دائماً حزرياً لا حظ له ابداً في ان يكون صادقاً أو كاذباً ، طالما لم تكن لدينا آلات اخرى او نظريات علمية تمكننا من إظهار وقائع تؤيد أو تفنّد هذا الفرض . لكن تركيب الغير هو على نحو من شأنه ـ مبدئياً ـ انه لا يمكن اية تجربة جديدة ان تتصوّر ، ولا أية تجربة جديدة تأتي لتؤيد او تفنّد

(١) « نظريات الاستقراء والتجريب » .

فرض وجوده ، وأنه لا آلة جديدة ستوجد للكشف عن وقائع جديدة تدعوني الى توكيد او نبذ هذا الفرض . فاذا كان الغير ليس حاضراً مباشراً في الأنا ، وإذا كان وجوده ليس مؤكداً بالقدر الذي به وجودي مؤكد ، فان كل حزر يتعلق به عار تماماً عن المعنى . ولكني لا أحزر وجود الغير : بل انا أؤكده . فالنظرية الخاصة بوجود الغير ينبغي فقط ان تسائلني في وجودي ، وأن توضح معنى هذا التوكيد ، وخصوصاً ان توضح أساس هذا اليقين ، لا ان تخترع برهاناً . وبعبارة اخرى نقول ان ديكارت لم يبرهن على وجوده . ذلك لأنني عرفت دائماً انني وُجدت ، ولم اكف ابداً عن ممارسة الكوجيتو . وبالمثل فان مقاوماتي للهووحدية — وهي حادّة مثل تلك التي تثيرها محاولة الشك في الكوجيتو — تبرهن على أنني عرفتُ دائماً ان الغير وجد ، وانني كنت على فهم شامل ، وإن يكن ضمناً ، بوجوده ، وان هذا الفهم « السابق على انطولوجيا » يتضمن فهماً أوكد وأعمق بطبيعة الغير وعلاقته في الوجود بوجودي أكثر من كل النظريات التي شيدت خارجه . فاذا كان وجود الغير ليس مجرد افتراض عابث ، واسطورة ، فذلك لأن ثمّ شيئاً مثل الكوجيتو يتعلق به . وهذا الكوجيتو هو الذي ينبغي توضيحه ، بتفسير تراكيبه وتحديد مداه وحقوقه .

٢ — ومن ناحية اخرى فان اخفاق هيجل بيّن لنا ان نقطة الابتداء الممكنة الوحيدة هي الكوجيتو الديكارتي . فهو وحده الذي يقرّنا على ارض هذه الضرورة الواقعية التي هي ارض وجود الغير . وهكذا فان ما سميناه — إذا لم نجد اسماً افضل — باسم كوجيتو وجود الغير يختلط مع الكوجيتو الخاص بي . ولا بد للكوجيتو ، بعد فحصه من جديد ، ان يقذف بي خارج نفسه على الغير ، كما قذف بي خارجه على ما هو — في — ذاته ، وهذا لا بأن يكشف لي عن تركيب قبلي لذاتي يشير إلى الغير الذي هو ايضاً قبلي ، ولكن بالكشف لي عن الحضور

العيني غير المشكوك فيه لهذا الغير العيني او ذاك ، كما كشف لي عن وجودي المنقطع النظير ، الحادث (الممكن) ، الضروري مع ذلك ، العيني . وهكذا ينبغي ان نطلب الى ما هو من اجل ذاته ان يُسلم الينا ما هو للغير ، والى المحايثة المطلقة ان تلقي بنا في العلوّ المطلق . وفي أعمق عمائقي ينبغي ان اعثر لا على اسباب للاعتقاد في الغير ، بل الغير نفسه بوصفه ليس إياي .

٣ ــ وما ينبغي على الكوجيتو ان يكشف لنا عنه، ليس هو الموضوع ــ الغير . وقد كان خليقاً بنا منذ زمن طويل ان نذكر أن من يقُل : « موضوع » يَقُل : « محتمل » . فإذا كان الغير موضوعاً لي ، فإنه يحيلني الى الاحتمال . لكن الاحتمال يقوم فقط على التوافق الى غير نهاية لامتثالاتنا . إذ انه لما كان الغير ليس امتثالاً ، ولا نظاماً من الامتثال ، ولا وحدة ضرورية لامتثالاتنا ، فإنه لا يمكن ان يكون **محتملاً** ، ولا يمكن ان يكون **اولاً** موضوعاً . فإذا كان لنا (من أجلنا) فلا يمكن ان يكون ذلك كعامل مؤلف لمعرفتنا بالعالم ، ولا كعامل مؤلف لمعرفتنا بالأنا ، بل من حيث هو « يهم » وجودنا ، وهذا لا من حيث انه يهم قبلياً في تكوينه ، ولكن من حيث انه يهمُّه عينياً و « موجودياً » في الظروف التجريبية لواقعيتنا .

٤ ــ فإذا تعلق الأمر بأن نحاول بالنسبة الى الغير ما حاوله ديكارت بالنسبة الى الله بواسطة هذا البرهان العظيم بواسطة « فكرة الكامل » التي يشيع فيها كلها عيان العلو ، فإن هذا يلزمنا بأن ننبذ ــ من أجل إدراك الغير بما هو غير ــ نوعاً معيناً من السلب سميناه باسم السلب الخارجي . إن الغير ينبغي ان يظهر للكوجيتو بوصفه ليس أنا . وهذا السلب يمكن إدراكه على نحوين : فهو إما سلب خارجي خالص ويفصل الغير عني كما ينفصل جوهر عن جوهر ــ وفي هذه الحالة فإن كل إدراك للغير مستحيل من حيث تعريفه ــ او سيكون سلباً باطناً ، وهذا

يعني ارتباطاً تركيبياً نشيطاً لكلا الحدين ، وكل واحد منهما يتكون بنفي نفسه عن الآخر . وهذه العلاقة السلبية ستكون إذن تبادلية ومزدوجة البطون intériorité . ومعنى هذا أولاً ان تعددّ « الأغيار » لا يمكن ان يكون مجموعة ، بل شمولاً totalité — ومن هذه الناحية نرى ان هيجل على حق — لأن كل غيرٍ يجد وجوده في الآخر ، ولكن هذا الشمول هو من حيث المبدأ بحيث يستحيل الوقوف « من وجهة نظر الكل » . وقد رأينا انه لا يمكن اي تصوّر مجرد للشعور ان يخرج عن المقارنة بين وجودي — لذاتي وموضوعيتي للغير . ثم ان هذا الشمول — شأنه شأن شمول ما هو لذاته — هو شمول معرّى عن الشمول ، لأن الوجود — للغير لما كان رفضاً جذرياً للغير ، فإنه لا يمكن قيام أي تأليف شمولي وموحد للأغيار .

وابتداءً من هذه الملاحظات سنحاول معالجة مسألة الغير ، بدورنا .

٤

النظرة

هذه المرأة التي أراها قادمة نحوي ، وهذا الرجل الذي يعبر الطريق ، وهذا الشحّاذ الذي اسمع غناءه من نافذتي — هم بالنسبة إلي **موضوعات**، ما في هذا ريب . وهكذا نجد انّ الموضوعية objectité هي احدى أحوال حضور الغير عندي . لكننا رأينا انه اذا كانت علاقة الموضوعية objectité هذه علاقة أساسية بين الغير وبين ذاتي ، فإن وجود الغير يظل حزراً فحسب . وهو ليس حزراً فحسب ، بل **ومحتملاً** ايضاً أن هذا الصوت الذي اسمعه هو صوت إنسان وليس غناء فونوغراف ، ومن

المحتمل جداً ان المارّ الذي أراه هو إنسان وليس إنساناً آلياً كامل الصنعة . ومعنى هذا ان إدراكي للغير كموضوع ، دون الخروج عن حدود الاحتمال وبسبب هذا الاحتمال نفسه ، يحيل من حيث جوهره الى إدراك أساسي للغير ، حيث الغير لا يكشف نفسه لي كموضوع ، بل « كحضور بالشخص » . وبالجملة ، فلكي يكون الغير موضوعاً محتملاً لا حلماً بموضوعٍ : فينبغي على موضوعيته objectité ألا تحيل الى وحدة أصيلة وخارجة عن متناولي ، بل الى علاقة أساسية يتجلى فيها الغير بطريقة اخرى غير المعرفة التي لديّ عنه . والنظريات الكلاسيكية على حق في عدّ كل كائن عضوي إنساني يُدرك محيلاً الى شيء آخر ، وان ما يحيل اليه هو الأساس والضمان في احتماله . ولكن خطأها هو في اعتقاد ان هذه الإحالة تدل على وجود مستقل ، وعلى شعور يكون خلف تحليلاته المدركة ، مثلما النومينا توجد خلف **الاحساس** عند كنت . اما ان هذا الشعور يوجد او لا يوجد مستقلاً ، فليس اليه يحيل الوجه الذي أراه ، وليس هو حقيقة الموضوع المحتمل الذي أدركه . والإحالة الواقعية الى انبثاق ثنائي فيه الغير هو حضور بالنسبة إليّ ، معطاةٌ في خارج المعرفة بالمعنى الصحيح ــ سواء نظر اليها على شكل غامض يعسر التعبير عنه من نمط العين ــ وبالجملة الى « وجود ثنائي ــ مع الغير » . وبتعبير آخر ، قد نُظر عامةً الى مشكلة الغير كما لو كانت العلاقة الأولى التي بها ينكشف الغير هي الموضوعية objectité ، أي كما لو كان الغير قد انكشف أولاً ــ مباشرةً أو بطريق غير مباشر ــ لإدراكنا . لكن لما كان هذا الإدراك ، بطبعه ، يحيل الى شيء آخر غير ذاته ، ولا يمكن ان يحيل الى سلسلة لا متناهية من المظاهر التي من نفس النوع ــ كما هي الحال ، عند المثالية ، في إدراك المنضدة او الكرسي ــ ولا الى أمر منعزل خارج عن متناولي من حيث المبدأ ، فإن ماهيته هي ان يشير الى علاقة اولى بين شعوري

وشعور الغير ، وفيه ينبغي ان يُعطى الغيرُ مباشرةً على انــه ذات في علاقته مع الأنا ، وهذه هي العلاقة الأساسية ، ونموذج الوجود — للغير .

ومع ذلك فلا يمكن ان نرجع ها هنا الى تجربة صوفية او تجربة لا يمكن التعبير عنها . بل في الواقع اليومي يتبدّى لنــا الغير ، واحتماله يشير الى الواقع اليومي . والمشكلة تتحدّد إذن هكذا : هل في الواقع اليومي علاقة أصلية مع الغير يمكن ان تُقصد دائماً ، ويمكن تبعاً لذلك ان تنكشف لي ، خارج كل إشارة الى مجهول ديني أو صوفي . ولمعرفة ذلك لا بد من سؤال هذا الظهور المبتذل للغير في ميدان الإدراك : فما دام هو الذي يحيل الى هذه العلاقة الأساسية ، فيجب ان يكون قادراً على ان يكشف لنا ، على الأقل من حيث الواقع المقصود ، عن العلاقة التي يحيل اليها .

انا في حديقة عامة . وغير بعيدٍ مني ، بساط من الخضرة ، وعلى طول هذا البساط كرسي . يمر انسانٌ بالقرب من الكرسي . أشاهد هذا الانسان ، وأدركــه على انه موضوع ، في نفس الوقت وعلى انــه إنسان . فما معنى هذا ؟ وماذا أقصد حين أؤكد ان هــذا الموضوع إنسان ؟

إذا كان عليّ ان أفكّر انه ليس شيئاً آخر غــير عروسة ، فإنني أطبّق عليه المقولات التي تفيدني عادةً في تجميع « الأشياء » الزمانيــة — المكانية . اي انني ادركه بوصفه « بجوار » الكراسي ، على بعد ٢٫٢٠ م من بساط الخضرة ، وانه يحدث ضغطاً على الأرض ، الخ . وعلاقته مع سائر الأشياء ستكون من نوع تجميعي خالص ؛ ومعنى هذا انني استطيع إزالته دون ان تتغير بذلك علاقات سائر الموضوعات بين بعضها وبعض تغيراً صريحاً . وبالجملة لا تظهر أية علاقة جديدة **بواسطته** بين هذه الأشياء في عالمي : إنها تتجمع من ناحيتي في مركبات أداتية وتتصرم عن جانبه الى كثرات من علاقات السّوية . وإدراكه بوصفه

إنسانـاً ، على العكس ، هو إدراك علاقة غير تجميعية بينه وبـين الكرسي ، وهو تسجيل تنظيم بغير مسافة بين الأشياء التي في عالمي حول هذا الموضوع المميَّز . صحيح ان بساط الخضرة على بعد ٢٫٢٠ منه ؛ لكنه مرتبط بـه ، بوصفه بساط خضرة ، في علاقة تتجاوز المسافـة وتحتوي عليها في نفس الوقت . وبدلاً من ان يكون حدا المسافة سويّين ، قابلين لأن يستبدل احدهما بالآخر وفي علاقة تبادل ، فإن المسافة تنبسط ابتداءً من الإنسان الذي اراه وحتى بساط الخضرة مثل الانبثاق التأليفي لعلاقة متواطئة . والأمر يتعلق بعلاقة بغير **أجزاء** ، تُعطى مرةً واحدة وفي داخلها تنبسط مكانيةٌ ليست مكانيّتي ، لأنه بدلا من ان تكون تجمعاً نحوي للموضوعات ، فإن الأمر امر توجيه يهرب مني . صحيح ان هذه العلاقة بغير مسافة وبغير اجزاء ليست العلاقة الأصلية بين الغـير وبيني التي ابحث عنها : فإنها اولاً تتعلق بالإنسان وشئون العالم ؛ وثانياً هي موضوع معرفة ايضاً ، واعبّر عنها مثلاً بقولي إن هـذا الرجل **يرى** البساط من الخضرة ، او انه يتهيأ للمشي على الحشائش ، برغم التنبيه المكتوب بعدم المشي على العشب ، الخ . وثالثاً واخيراً هذه العلاقة تحتفظ بطابـع احتمال خالص : فأولاً من المحتمل ان يكون هـذا الموضوع رجلاً ، وحتى لو بان يقيناً انه رجل ، فإنه يظل من المحتمل فقط انه يرى بساط الخضرة في اللحظة التي اراه فيهـا : ويمكن ان ان يحلم بمغامرة ما دون ان يكون على وعي واضح بما يحيط به ، ويمكن ان يكون اعمى ، الخ . ومع ذلك فإن هذه العلاقة الجديدة بين الموضوع — الإنسان وبين الموضوع — بساط الخضرة ذات طابع خاص : فهي معطاة لي اولاً كلها ، لأنها هناك ، في العالم ، كموضوع يمكن ان اعرفه (إنها في الواقع علاقة موضوعية اعبّر عنهـا بقولي : بطرس ألقى نظرة على الساعة ، حنّة تطلعت من النافـذة ، الخ ، الخ) ، وفي نفس الوقت هي تفرّ مني تماماً ، وبالقدر الذي به الموضوع —

الإنسان هو الحد الأساسي في هـــذه العلاقة ، وبالقدر الذي به يمضي اليه فانها تندُّ عني ، ولا استطيع ان اضع نفسي في الوسط ؛ والمسافة التي تنبسط بين بساط الخضرة والرجل ، من خلال الانبثاق التأليفي لهذه العلاقة الأولى ، هي سلب للمسافة التي اقررها – كنمط خالص للسلب الخارجي – بين هذين الموضوعين . وتظهر كانحلال للروابط ادركه بين موضوعات عالمي .

وهذا الانحلال لست أنا الذي أحققه : إنه يبدو لي كعلاقة أقصدها في الخلاء من خلال المسافات التي أقررها اصلاً بين الأشياء . إنهـــا أساس خلفي للاشياء ينـــدُّ عني من حيث المبدأ ، ويضفي عليها من الخارج . وهكذا نجد ان الظهور بين موضوعات عالمي لعنصر تحلل لهذا الكون ، هو ما أسميه ظهور إنسان في عالمي . فالغير هو أولاً الفرار المستمر للأشياء نحو حدّ أدركه في نفس الوقت كموضوع على مسافة ما مني ، ويندّ عني من حيث أنه ينشر حوله مسافاته هو . لكن هذا التحلل يمتد شيئاً بعد شيء ، فـــاذا وجدت بين بساط الخضرة والغير رابطة بغير مسافة وخالقة لمسافة ، فانه يوجد بالضرورة رابطة بين الغير والتمثال الذي يقوم على قاعدته **وسط** بساط الخضرة ، بين الغير وبين اشجار القسطل الضخم التي تحيط بالمخارف ، انها مكان يحيط بالغير ، وهذا المكان مصنوع بمكاني : انها تجميع أشهده ويندّ عني ، تجميع لكل الأشياء التي تسكن عالمي . وهذا التجميع لا يتوقف هناك ، فالعشب شيء موصوف : وهذا العشب الأخضر يوجد بالنسبة الى الغير ، وبهذا المعنى فان صفة الموضوع نفسها ، وخضرته العميقة النضرة عـــلى علاقة مباشرة مع هذا الرجل ، فهذه الخضرة تتوجه اليه ، وتصوّب نحـــوه وجهاً يندّ عني . وأنا أدرك **علاقة** الخضرة بالغير كعلاقة موضوعية ، لكني لا استطيع إدراك الخضرة **كما** تظهر للغير . وهكذا ودفعة واحدة يظهر لي الموضوع الذي سرق مني العالم . كل شيء في مكانه ، وكل

شيء يوجد دائماً من أجلي (بالنسبة إليّ) ، ولكنه يتخلله كله فرار غير منظور ومتحجّر نحو موضوع جديد . وظهور الغير في العالم يناسب إذن انزلاقاً متحجراً لكل الكون ، وانعدام مركزية العالم الذي يحطم من أسفل المركزية التي أجريها في نفس الوقت .

ولكن **الغير** موضوع **بالنسبة اليّ** . إنه ينتسب إلى مسافاتي والرجل هناك ، على مبعدة عشرين خطوة مني ، ويدير ظهره **لي** . ومن هذا الاعتبار فانه من جديد على مبعدة مترين وعشرين سنتيمتراً من بساط الخضرة ، وعلى مبعدة ستة امتار من التمثال ، ومن هنا فان تحلل عالمي متضمَّن في حدود هذا الكون نفسه ، فالأمر لا يتعلق بفرار العالم إلى العدم او خارج ذاته . بل بالأحرى ، يبدو أنه مخروق بخرق في وسط وجوده ، وأنه يتسرب باستمرار من هذا الثقب . فالكون ، والتسرب ، والثقب كل هذا قد ادرك وحجِّر في موضوع : وكل هذا قائم هناك بالنسبة إليّ ، كتركيب جزئي للعالم ، وان كان الأمر يتعلق في الواقع ، بالتحلل الكُليّ للكون . وكثيراً ما يمكنني ان أحصر هذه الانحلالات في حدود أضيق : هذا ، مثلاً ، رجل يقرأ وهو يتريض . فتحلل العالم الذي يمثله تحلل بالقوة فحسب : ان له اذنين لا تسمعان ، وعينين لا تريان غير كتابه . وبينه وبين كتابه ، انا ادرك علاقة غير منكرة وبغير مسافة ، من نوع العلاقة التي كانت تربط منذ قليل بين المتريّض وبين بساط الخضرة . لكن الشكل في هذه المرة قد أغلق على نفسه : ان لديّ موضوعاً مليئاً عليّ إدراكه . ووسط العالم استطيع ان أقول : « رجل — قاريء » كما اقول « حجر بارد » ، و « مطر دقيق » ، وأرى « جشطالت » مغلقاً القراءةُ تؤلف صفته الجوهرية ، وهو اعمى واطرش عن الباقي ، ويمكن إدراكه ورؤيته كشيء خالص زماني — مكاني . ويبدو انه مع سائر العالم في علاقة التخارج السوي indifférente غير ان الصفة : « رجل — قاريء » كعلاقة بين الانسان والكتاب هي

شق صغير خاص في عالمي ، ففي داخل هذا الشكل المتجسم المرئي ، يتم افراغ خاص ، وليس متكتلاً إلا في الظاهر ، ومعناه الحقيقي هو الوجود ، وسط عالمي ، على مسافة عشر خطوات مني ، في حضن هذه الكتلة ، كفرار محدد ممهد .

كل هذا اذن لا يجعلنا نغادر الارض التي عليها الغير هو موضوع. وقصارى الأمر اننا بإزاء نوع من الموضوعية خاص ، قريب من النوع الذي يسميه هسرل باسم « الغياب » دون ان يحدد مع ذلك ان الغير يتحدد ، لا كغياب للشعور بالنسبة الى الجسم الذي أراه ، بل بغياب العالم الذي ادركه في داخل ادراكي لهذا العالم . فالغير ، على هـذا المستوى ، موضوع من موضوعات العـالم يتحدد بالعالم . لكن علاقة الفرار والغياب عن العالم بالنسبة إلي ليست الا محتملة . فاذا كانت هي التي تحدد موضوعية الغير ، فالى اي حضور اصلي للغير تشير ؟ نستطيع ان نجيب الآن فنقول : اذا كان الغير — الموضوع يتحدد في ارتباط مع العالم بوصفه الموضوع الذي **يرى** ما ارى ، فان علاقتي الأساسية مع الغير — الذات ينبغي ان يكون في الوسع ردها الى إمكاني المستمر ان يراني الغير . ففي وبواسطة انكشاف وجودي — موضوعاً بالنسبة الى الغير ينبغي ان يكون في وسعي ادراك حضور الوجود — الذات . لأنه، كما ان الغير هو بالنسبة الى الأنا — الذات موضوع محتمل فكذلك لا أستطيع ان أكشف عن نفسي وانـا أصير موضوعاً محتملاً الا بالنسبة الى ذات معينة حقيقية . وهذا الانكشاف لا يمكن ان يصدر عن كون عالمي موضوعاً بالنسبة الى الموضوع — الغير ، وكأن نظرة الغير ، بعد ان ضلت على بساط الخضرة والأشياء المحيطة ، جاءت بعد السير في طريق معين ، لتحط علي . ولاحظت انني لا يمكن ان اكون موضوعاً لموضوع : بل لا بد من تحول جذري للغير يجعله ينجو من الموضوعية . ولهذا لا استطيع اذن ان اعد النظرة التي يلقيها علي الغير كأحـد التجليات الممكنة لوجوده الموضوعي : فالغير لا يمكنه ان ينظر الي كما

ينظر الى العشب . ومن ناحية اخرى فإن موضوعيتي لا يمكن ان تصدر بالنسبة الي عن موضوعية العالم لأني انا من به يوجد العالم ؛ اي من لا يمكن ان يكون الموضوع بالنسبة إلى ذاته ، من حيث المبدأ . وهكذا فإن هذه العلاقة التي اسمّيها « أن يكون — منظوراً — بواسطة — الغير » ليست من العلاقات التي يدل عليها ، من بين ما يدل عليه ، اللفظ « رجل » (انسان) ، بل تمثل واقعة لا تقبل الرد لا يمكن استخلاصها من ماهية الغير — الموضوع ولا من وجودي — الذات . بل، على العكس إذا كان يتصور الغير — الموضوع معنى ، فإنه لا يمكن ان يستمد إلاّ من تحويل (عكس) وحطّ هذه العلاقة الأصلية . وبالجملة ، فما إليه يحيل ادراكي للغير في العالم بوصفه من المحتمل ان يكون إنساناً ، هو الإمكان المستمر لأن ارى بواسطته ، اي الإمكان المستمر للذات التي تراني ان تحل محل الموضوع الذي اراه . و « ان يكون — مرئياً — بواسطة — الغير » هو حقيقة « رؤية — الغير » . وهكذا نجد ان فكرة الغير لا يمكن بحال من الاحوال ان تقصد شعوراً متوحّداً وخارجاً عن العالم لا استطيع التفكير فيه : إنه موضوع العالم الذي يحدد جرياناً باطناً للكون ، ونزيفاً داخلياً ؛ إنه الذات التي تنكشف لي في هذا الفرار لذاتي نحو الموضوعية . ولكن العلاقة الاصلية بين ذاتي وبين الغير ليست حقيقة غائبة مقصودة خلال الحضور العيني لموضوع في عالمي ؛ بل هي ايضاً علاقة عينية يومية اجربها في كل لحظة : ففي كل لحظة الغير ينظر إلي ؛ فمن السهل علينا إذن ان نحاول ، على امثلة عينية ، وصف تلك الرابطة الاساسية التي ينبغي ان تكون الاساس في كل نظرية في الغير ؛ فإذا كان الغير ، من حيث المبدأ ، هو من ينظر الي ، فعلينا إيضاح معنى نظرة الغير .

إن كل نظرة موجهة إليّ تتجلّى في ارتباط مع ظهور شكل محسوس في مجال ادراكنا ، لكن بعكس ما عسى ان يُظن فإنها ليست مرتبطة

بأي شكل محدّد . ولا شك في ان ما يكشف غالباً عن نظرة ، هو تصويب كُرَيّتيّ عينين نحوي. لكن النظرة تلقى بمناسبة اهتزاز أغصان، او وقع أقدام تتلو بصمت ، او فتح مصراع نافذة ، او حركة خفيفة من الستارة . وفي اثناء الغارة النـاس الذين يزحفون بين الشجيرات يدركون **كنظرة ينبغي تجنبها** ، لا عينين، بل دوار مزرعة أبيض يبرز في بساط السماء ، على قمة رابيـة . ومن الواضح ان الموضوع المتكون هكذا لا يكشف بعدُ عن النظرة إلا من حيث هي محتملة . فمن المحتمل فقط أنـه خلف الشجيرات التي تحركت ، يختبيء إنسان يترصدني . لكن هذا الاحتمال ينبغي ألا يمسكنا **الآن** : فسنعود اليه ؛ وإنما المهم اولاً هو ان نحدد النظرة في ذاتها . إن الشجيرات ودوار المزرعة ليستا النظرة: إنهما يمثلان فقط **العين** ، لأن العين لا تدرك أولاً كعضو حسي للإبصار، بل على انها سندٌ للنظرة . ولهذا لا تحيلان ابداً إلى عيون حيّة للمترصد المختبيء خلف الستارة ، أو وراء نافذة دوار المزرعة : إنهما وحدهما عين . ومن ناحية أخرى نجد ان النظرة ليست صفة من بين عدة صفات للموضوع الذي يقوم بوظيفة العين ، ولا الشكل الشامل لهذا الموضوع ، ولا علاقة « عالمية » تتقرر بين هذا الموضوع وبيني . بل على العكس، إدراكي لنظرة مصوبة نحوي لا يدرك النظرة على الموضوعات التي تكشف عنها ، بل يظهر على أساس تحطيم العيون التي « تنظر إليّ » : فإذا أدركت النظرة ، فإني أكف عن إدراك العيون : إنها هناك ، وتظلّ في مجال إدراكي، **كحضورات** خالصة، لكني لا استخدمها، إنها محايدة، خـارج العمل ، وليست موضوع قضية ، بل تبقى في حالة « الوضع خارج مجال التيار » وهي الحالة التي يوجد فيها العالم بالنسبة إلى شعور يقوم بالاختزال الظاهرياتي الذي قرره هُسرل . وجمال العيون او قبحها لا يظهر أبداً حين تنظر اليك ، وكذلك ملاحظة لونها . بل نظرة الغير تحجب عينيه ، ويبدو انه يمشي **امامها** . وهـذا الوهم ينشأ من كون

العيون ، بوصفها موضوعات لإدراكي ، تبقى على مسافة دقيقة تمتد بينها وبيني — وبالجملة ، فإني حاضر العيون بغير مسافة ، ولكنها هي بعيدة عن المكان الذي « أجد نفسي فيه » — بينما النظرة عليّ بدون مسافة وتحافظ على مسافة بينها وبيني ، أعني ان حضورها المباشر لي يمد مسافة تبعدني عنها . فلا أستطيع إذن ان اوجه انتباهي إلى النظرة دون ان يتحلل إدراكي ويمضي إلى الخلف . ويحدث هنا شيء شبيه بما حاولت بيانه في مكان آخر فيما يتعلق بالخيالي[1] : فقد قلت هناك إننا لا نستطيع ان ندرك ونتخيل في وقت واحد ، بل لا بد ان يكون الواحد او الآخر . وأقول هنا : إننا لا نستطيع ان ندرك العالم وندرك في الوقت نفسه نظرةً مصوبةً نحونا ؛ بل لا بد من واحد من الاثنين . ذلك ان الادراك معناه **النظر** ، وإدراك نظرة ليس إدراك موضوع — نظرة في العالم (اللهم إلا إذا صُوِّبت هذه النظرة الينا) بل الشعور بأننا **منظورون**. والنظرة التي تكشف عنها **العيون** ، أيّا ما كانت طبيعتها ، هي مجرد إحالة إلى ذاتي . فما أدركه مباشرة حين أسمع قصف الأغصان ورائي ، ليس ان ثم **احداً** ، بل اني معرض للإصابة ، ولي جسم يمكن جرحه ، وأني أشغل حيزاً ، وأني لا استطيع بحال من الأحوال ان أفرّ من المكان الذي انا فيه بدون حماية ، والخلاصة أني : مَرْئيّ . وهكذا نجد ان النظرة هي أولاً وسيط يحيل مني إلى ذاتي . فما طبيعة هذا الوسيط ؟ وما معنى : ان اكون مرئياً — بالنسبة إليّ ؟

لنصوّر أنني من باب الغيرة أو المصلحة أو الرذيلة ، وضعت أذني على ثقب الباب ، أنظر منه إلى ما في داخل الغرفة . أنا وحدي وعلى

(١) « الخيالي » ، عند الناشر جاليمار ، سنه ١٩٣٩ .

مستوى الشعور غير الوضعي[1] non-thétique بذاتي . ومعنى هذا اولاً أنه ليس ثمّ **أنا** ليسكن شعوري ؛ لا شيء إذن أرد اليه أفعالي لأصفها. إنها ليست **معروفة** ، لكني **أنا هي** ، ولهذا فإنها تحمل في داخلها تبريرها الكامل . إني شعور محض بالاشياء ، والاشياء مأخوذةً في مجال هوهويتي ، تقدّم إليّ إمكانياتها كجواب من شعوري غير الوضعي بإمكانياتي الخاصة. ومعنى هذا أنه خلف هذا الباب يتبدّى منظر « للرؤية » ، ومحادثة « للسماع » . والباب والثقب هما في وقت واحد آلات وعقبات : ويتبدّيان كأنهما من أجل « الاستعمال بحذر » ؛ والثقب يتبدى أنه « ينبغي أن ينظر عن قرب وعن عُرُض » ، الخ . ومن هنا « فإني أفعل ما ينبغي عليّ أن أفعله » ؛ ولا توجد نظرة عالية تهب أفعالي طابع « المُعطى » الذي يمكن أن يُمارس عليه حكم : فشعوري يلتصق بأفعالي ، إنه أفعالي ؛ وتمليها الاغراض التي يطلب الوصول اليها والادوات المطلوب استخدامها لذلك . وموقفي ، مثلاً ، ليس له أي « خارج » ، إنه مجرد وضع رابطة بين الاداة (الثقب) وبين الغاية المطلوبة (المنظر الذي أريد أن أراه) ، انه طريقة لضياعي في العالم ، ولجعل الاشياء تتشرّبني كما يتشرب ورق النشاف الحبر ، ولكي ينفصل مركب — من — أدوات موجه نحو غاية ، ينفصل عن أساس العالم بطريقة تأليفية . والترتيب على عكس الترتيب العِليّ : والغاية المطلوب بلوغها هي التي تنظم كل اللحظات التي تسبقها ؛ والغاية التي تبرر الوسائل ، والوسائل لا توجد لنفسها وخارج الغاية . والمجموع لا يوجد إلاّ بالنسبة إلى مشروع حرّ لإمكانياتي : إنها الغيرة ، بوصفها الإمكان الذي هو انا ، هي التي تنظم هذا المركّب من الاداتية بتجاوزه إليها . لكني أنا هذه الغيرة ، وأنا لا أعرفها . والمركب العالمي للأداتية

---

(١) « الوضعي : بمعنى الذي يضع قضية او شيئاً . »

هو وحده الذي يمكن ان يعرفني بها لو أنني تأملته بدلاً من أن اصنعه. وهذا المركب (او المجموع) في العالم مع تحديده المزدوج المقلوب هو الذي نسميه بالموقف situation ، فليس ثم منظر للرؤية خلف الباب إلاّ لأنني غيور ، لكن غيرتي ليست بشيء ، بل مجرد الواقعة الموضوعية أن ثمّ منظراً للرؤية خلف الباب . وهذا الموقف يعكس لي واقعيّتي وحريتي في آن واحد ؛ فبمناسبة تركيب موضوعي خاص للعالم المحيط بي ، يردّ إلي حريتي على شكل واجبات أؤديها بحرية ؛ وليس في هذا أي قسر ، ما دامت حريتي تقرض إمكانياتي ، وممكنات العالم تتبدّى وتتجلى فقط . ولهذا لا استطيع ان احدّد نفسي حقاً أنني في موقف : أولاً لأنني لست شعوراً واضعاً لذاتي ؛ وبعد ذلك لأنني عدم نفسي . وبهذا المعنى — ولأني أنا ما لست أنا ، ولست أنا ما أنا — فإني لا استطيع أن احدد نفسي على انني كنت في الواقع بسبيل التسمّع لدى الابواب ، وأفلت من هذا التحديد الموقت لذاتي بواسطة علوّي ؛ وهذا ، كما رأينا ، هو الاصل في سوء النية ؛ وهكذا فليس فقط لا استطيع ان اعرف نفسي ، بل وجودي نفسه يفلت منّي — وإن كنتُ هذا الإفلات نفسه من وجودي — ولست شيئاً تماماً ؛ وليس ثم غير عدم محض يحيط ويبرز مجموعاً موضوعياً مفيداً ينفصل في العالم ؟ ونظام واقعي ، وترتيب لوسائل في سبيل غاية .

لقد سمعت وقع اقدام في الدهليز ؛ إن شخصاً ينظر إليّ: فما معنى هذا ؟ لقد أصبتُ فجأةً في وجودي وتغيرات جوهرية تظهر في تراكيبي — تغيرات استطيع إدراكها وتحديدها تصورياً بواسطة الكوجيتو التأمُّلي .

فأولاً أنا أوجد من حيث أني **أنا** بالنسبة إلى شعوري اللاتأملي . وهذا الانبثاق للأنا هو الذي يُوصف غالباً: إني أرى **نفسي** لأن **احداً** يراني ، هكذا قيل . وهو قول ليس بدقيق تماماً على هذه الصورة . لكن لنفحص

الامر على نحوٍ أدق: طالما تأملنا ما هو لذاته le pour-soi في وحدته، فإننا استطعنا ان نقرر أن الشعور اللاتأملي لا يمكن ان يسكنه أنا: فالأنا لم يُعط ، من حيث هو موضوع ، إلاّ للشعور التأمّلي . ولكن هـا هوذا الانا يلاحق الشعور اللاتأملي . والشعور اللاتأمّلي هو شعور بالعالم. فالانا يوجد بالنسبة إليه إذن في مستوى أشياء العالم ، وهذا الدور الذي لم يكن يقوم به غير الشعور التأملي ، دور جعل الأنا حاضراً ، ينتسب الأن إلى الشعور التأمُّلي . غير أن الشعور التأملي موضوعه المباشر هـو الآنا . والشعور اللاتأملي لا يدرك الشخص مباشرةً ومثل موضوعـه : الشخص حاضر في الشعور من حيث أنه موضوع للغير . ومعنى هـذا انني فجأة عندي شعور بالأنا من حيث أني أُفلت ، لا من حيث أنني اساس عدمي ، بل من حيث ان اساسي هو خارج عني . ولستُ انـا نفسي غير إحالة خالصة الى الغير . ومع ذلك ينبغي الا افهم هنـا ان الموضوع هو الغير وان الأنا الحاضر في شعوري بنية ثانويـة او معنى للموضوع — الغير ؛ إن الغير ليس موضوعاً هنا ولا يمكن ان يكـون موضوعاً ، كما بيّنا ، دون ان يتوقف الأنا عن ان يكون موضوعاً — للغير ويختفي . وهكذا لا اقصد الغير كموضوع ، ولا اناي كموضوعٍ لذاتي ، ولا استطيع ان اوجّه قصداً خاوياً نحـو هـذا الأنا كنحوٍ موضوع هو في الحاضر خارج عن متناولي ؛ والواقع انه مفصول عـن ذاتي بعدم لا استطيع ملأه ، لأني ادركه مـن حيث انـه ليس لذاتي وانه يوجد للغير من حيث المبدأ ؛ فلا اقصده إذن من حيث انه يعطى لي ذات يوم ، بل على العكس من حيث انه يفر مني من حيث المبدأ ولن ينتسب إليّ ابداً . ومع ذلك فأنا هو، ولا ارفعه كصورة أجنبية، ولكنه حاضر لي كأنا انا هو دون ان اعرفه ، لأنه في الخجل (وفي أحوال اخرى ، في الكبرياء) اكتشفه . والخجل او الكبرياء (الأنفة) هو الذي يكشف لي عن نظرة الغير وعن نفسي عند نهاية هذه النظرة،

ويجعلني **أحيا** ، ولا يجعلني **اعرف** موقف المنظور اليه . والخجل ، كما لاحظنا في اول هذا الفصل ، هو خجل من **الذات** ، إنه تعرُّف كوني انا تماماً هذا الموضوع الذي ينظر إليه الغير ويحكم عليه . إني لا أستطيع ان اخجل إلاّ من حريّتي من حيث هي تفلت مني كي تصبح موضوعاً **مُعطى** . وهكذا فأصلاً الرابطة بين شعوري اللاتأملي وبين اناي – المنظور اليه هي رابطة وجود ، لا رابطة معرفة . وانه وراء كل معرفة يمكن ان تكون عندي ، ذلك الانا الذي يعرفه آخر . وهذا الانا الذي هو انا ، انا هو في عالم سلبه الغير منيّ ؛ لأن نظرة الغير تشمل وجودي وكذلك تشمل معها الجدران ، والباب ، والثقب ؛ وكل هذه الاشياء – الادوات ، التي وسطها أُوجد ، توجّه نحو الغير وجهاً يفلت مني من حيث المبدأ . وهكذا انا اناي بالنسبة الى الغير في وسط عالم يسيل الى الغير . لكننا منذ قليل قد استطعنا ان نسمي سيلان عالمي نحو الغير – الموضوع نزيفاً داخلياً : ذلك ان الدم المهراق قد أُدرك وحُدد ، بسبب أنني حجَّرت كموضوع في عالمي ذلك الغير الذي كان هذا العالم يسيل اليه ؛ وهكذا لم تضع أية قطرة ، وأُدرك كل شيء واحيط به وحُدّد مكانه ، وإن كان ذلك قد تم في موجود لم استطع النفوذ فيه . وهنا ، على العكس ، كان الفرار بغير حدّ ؛ وضاع في الخارج ، والعالم يسيل خارج العالم وانا اسيل خارج ذاتي ؛ ونظرة الغير تجعلني اوجد وراء وجودي في هذا العالم ، وسط عالم هو في آن واحد **هذا** ، ووراء هذا العالم . ومع هذا الوجود الذي هو انا ويكشفه الخجل ، اي نوع من العلاقات يمكنني تعهُّده ؟

أولاً ، علاقة وجود . فأنا هذا الوجود . ولا أفكر لحظة في إنكاره ، وخجلي اعتراف . واستطيع ، فيما بعد ، ان أستخدم سوء النية لحجبه عني ، لكن سوء النيّة هو الآخر اعتراف ، لأنه محاولة للفرار من الوجود الذي هو انا . لكن هذا الوجود الذي هو انا ، لست انا إياه

على نحو « ما عليّ ان اكونه » ، ولا على نحو « ما كنته » : فأنا لا أؤسسه في وجوده ؛ ولا استطيع إنتاجه مباشرة ، ولكنه ليس أيضاً الأثر غير المباشر والمحكم لأفعالي ، مثلما يتحرك ظلي ، في الأرض ، وانعكاسي ، في المرآة ، بحسب الحركات التي اقوم بها . فهذا الموجود الذي هو أنا يحتفظ بنوع من اللاتعيُّن ، وبنوع من عدم قابلية التنبؤ والحزر . وهذه الخصائص الجديدة لا تنشأ فقط من كوني لا أستطيع معرفة الغير ، بل تنشأ أيضاً وخصوصاً من كون الغير حُراً ؛ او ، بتعبير أدق مع قلب الحدود ، حرية الغير تنكشف لي من خلال عدم التعين المقلق للوجود الذي هو انا بالنسبة اليه . وهكذا فإن هذا الوجود ليس إمكاني ، وليس دائماً موضوع تساؤل في داخل حريتي : بل هو ، على العكس ، حدّ حريتي ، و « تحتها » ، بالمعنى الذي نقول به « تحت أوراق اللعب » ، وهو معطى لي كعبء احمله دون ان أستطيع أبداً ان التفت اليه لأعرفه ، بل ودون ان استطيع الإحساس بوزنه ؛ وإذا أمكن مقارنته بظلي ، فذلك إنما يكون بالمقارنة بظل يُلقى على مادة متحركة غير متوقعة، وبحيث أنه لا تسمح أية لوحة إشارات بأن تحسب التشويهات الناجمة عن هذه الحركات . ومع ذلك فإن الأمر يتعلق بوجودي انا ؛ لا بصورة وجودي . والأمر يتعلق بوجودي كما يرتسم في الغير وبواسطة حريته . والأمر يتم كما لو كان لي بُعدٌ في الوجود أفصَل عنه بعدم جذري : وهذا العدم هو حرية الغير ؛ وعلى الغير ان يجعل موجوداً وجودي — من اجله من حيث ان عليه ان يكون وجوده الذاتي . وهكذا فإن كل مسلك من مسالكي الحرة يلزمني بوسطٍ جديد مادةُ وجودي فيه هي حرية الغير غير المتوقعة . ومع ذلك ، فبخجلي نفسه اطالب بحرية الغير كأنها حريتي انا ، واقرر وحدة عميقة بين الشعورات ، لا ذلك الانسجام بين الأحاديات monades التي أخذت أحياناً على انها ضمان للموضوعية ، بل وحدة الوجود ، لأني اوافق

واريد ان يهبني الآخرون وجوداً أقرّ به .

لكن الخجل يكشف لي عن هذا الوجود بما هو انا . لكن لا على نحو ما **كنت** او ما عليّ ان اكونه ، ولكن **في** — **ذاته** . ولكني لا استطيع ان احقق « وجودي — جالساً » ؛ وقصارى الأمر يمكن ان يقال إنني هو وإنني في الوقت عينه لست إياه . لا من اجل ذاته ، حقا : إنني لن اصل ابداً إلى تحقيق هذا الكون — جالساً الذي ادركه في نظرة الغير ، بل سأظل دائماً شعوراً ؛ ولكن ، بالنسبة إلى الغير . ومرة اخرى يتحجر الإفلات المُعدِم لما من اجل ذاته ، ومرة اخرى ما هو في ذاته ينصلح وفقاً لما هو من اجل — ذاته . ومرة اخرى يتمّ هذا التحول على مبعدة : فبالنسبة إلى الغير ، انا جالس ، كما ان هذه المحبرة على المنضدة ؛ وبالنسبة إلى الغير ، انا منكب على ثقب الباب ، كما ان هذه الشجرة امالتها الريح . وهكذا جردت علوّي ، بالنسبة إلى الغير . لأن هذا العلو ، بالنسبة إلى كل شاهد ، أي كل من يتحدد على انه ليس هذا العلو ، يصير علواً ملاحظاً ، مُعطى ، أي انه يحصل على طبيعة من كون الغير ، لا بتشويه ما او بانكسار يفرض عليه من خلال مقولاته ، بل بواسطة وجوده هو ، يعطيه مظهراً خارجياً . فإذا كان ثم غير ، مهما يكن ، وأينما يكن ، وأيا ما كانت علاقاته معي ، ودون ان يؤثر في ذاتي إلا بمجرد انبثاق وجوده ، فإنّ لي خارجاً ، ولي **طبيعة** ؛ وسقوطي الأصيل هو وجود الغير ؛ والخجل — مثله مثل الكبرياء — هو إدراك ذاتي كطبيعة ، وإن كانت هذه الطبيعة نفسها تفلت مني وليست معروفة لي . وليس الأمر ، في الحق ، أمر شعور مني بفقدان حريتي كيما اصير شيئاً ، لكنها هناك ، خارج حريتي المعاشة ، كصفة معطاة لهذا الوجود الذي اكونه بالنسبة إلى الغير . وادرك نظرة الغير في حضن **فعلي** ، بوصفها تجميداً واستلاباً لممكناتي الخاصة . والغير ، بوصفه نظره ، ليس غير هذا علوّي المعلوّ عليه .

ولا شك في انني دائماً ممكناتي ،على نحو الشعور اللاوضعي non-thétique لهذه الممكنات ؛ وفي نفس الوقت ، النظرة تسلبهم مني : حتى ذلك الوقت ، كنت أدرك وضعياً thétiquement هذه الممكنات عن العالم وفي العالم ، بوصفها إمكانيات للأدوات ؛ فالركن المظلم ، في الممر ، يرد إليّ إمكان اختبائي كصفة ممكنة بسيطة لظلاله ، وكدعوة لظلامه؛ وهذه الصفة او الأدواتية للموضوع لا تنتسب إلا اليه وحده وتتبدى انها خاصية موضوعية ومثالية ، تدل على الانتساب الواقعي إلى هذا المركب الذي سميناه باسم **الموقف** . لكن ، مع نظرة الغير ينطبع تنظيم جديد للمركبات على التنظيم الأول . فإدراكي لنفسي منظوراً (مُبصراً) هو إدراكي لنفسي منظوراً في العالم وابتداءً من العالم . والنظرة لا تقتطعني في الكون ، بل تأتي للبحث عني في حضن موقفي ، ولا تدرك مني غير علاقات بالأدوات لا تقبل التحليل : فإذا ابصرتُ جالساً ، فينبغي ان ابصر « جالساً — على — كرسي » ، وإذا ادركتُ منحنياً ، فذلك بوصفي « منحنياً — على — ثقب — الباب » ، الخ . وفي نفس الوقت فإن استلاب ذاتي — وهو المتضمن في **كوني — منظوراً** — يتضمن استلاب العالم الذي انظمه . فأدرَك جالساً على هذا الكرسي من حيث اني لا اراه ، ومن حيث يستحيل عليّ ان اراه ، ومن حيث يندّ عني لينتظم ، مع علاقات اخرى ومسافات اخرى ، وسط موضوعات اخرى لها عندي وجه سري ، في مجموع جديدٍ موجه توجيهاً مخالفاً . وهكذا فإني ، من حيث اني ممكناتي ، انا مَن لست انا ، ولست انا ما هو انا ، اقول إني شخص ما . وما انا هو — ويندّ عني مبدئياً — انا هو في وسط العالم ، من حيث انه يندّ عني . وهكذا فإن علاقتي بالموضوع او امكانية potentialité الموضوع تتحلل تحت نظر الغير ، وتظهر لي في العالم كإمكانية للاستفادة من الموضوع ، من حيث ان هذه الإمكانية تندّ عني من حيث المبدأ ، أي من حيث تتجاوز بواسطة الغير إلى

ممكناتها الخاصة . فمثلاً إمكانية الركن المنزوي المظلم تصبح إمكانية معطاة لاختبائي في الركن المنزوي من حيث ان المؤلف يمكنه ان يتجاوزها إلى إمكان إضاءة الركن المنزوي بواسطة مصباحه الجيبي . وهذه الإمكانية قائمة هناك ، وانا ادركها ، ولكن على انها غائبة ، وفي الغير ، بواسطة قلقي وقراري التخلي عن هذا المختبأ « غير المأمون » . وهكذا نجد ان ممكناتي حاضرة في شعوري اللاتأملي من حيث ان الغير **يترصدني** . وإذا رأيت موقفه المستعد لكل شيء ، ويده في جيبه حيث يوجد سلاح ، واصبعه موضوعاً على الجرس الكهربائي ومستعداً لتبليغ الحارس عند اول حركة تبدر مني ، فإني ادرك إمكانياتي من الخارج وبواسطته ، وفي نفس الوقت ان هذه الإمكانيات ، كما يدرك المرء فكره موضوعياً بواسطة اللغة نفسها كما يفكر فيها من اجل **اللون** في اللغة . وهذا الميل إلى الفرار ، الذي يسيطر عليّ ويسوقني وانا هو ، اقدره في هذه النظرة المترصدة وفي تلك النظرة الأخرى : السلاح المصوب إليّ . والغير يعلمني ذلك ، من حيث انه توقعه ، واحتمى منه . وهو يعلمني إياه من حيث يتجاوزه ويجرده . لكني لا أدرك هذا التجاوز نفسه ، بل ادرك فقط موت إمكانيتي . وهو موت مفاجيء : لأن إمكان اختبائي لا يزال إمكاناً **خاصاً بي** ؛ ومن حيث اني هو ، فإنه يحيا دائماً ؛ والركن المظلم لا يكفّ عن التلويح لي ، وارسال إمكانيته إليّ . لكن إذا كانت الأدواتية تتحدد بأنها « العقدة على التجاوز إلى .... » ، فإن إمكانيتي نفسها تصير أدواتية . وإمكانية اختبائي في الركن المنزوي تصبح ما يستطيع الغير تجاوزه إلى إمكان الكشف عني ، وتحديد هويتي ، وإدراكي. وبالنسبة إلى الغير إمكانيتي هي عقبة ووسيلة كسائر الادوات . عقبة ، لأنها تضطره إلى بعض الافعال الجديدة (التقدم صوبي ، اشعال مصباح الجيب) . ووسيلة ، لأني اذا اكتشفت في الركن ، أُخِذتُ . وبعبارة أخرى ، كل فعل يتم ضد الغير ، يمكن من حيث المبدأ ان يكون

بالنسبة إلى الغير وسيلة (أداة) تفيده ضدي . وانا ادرك الغير ، لا في الرؤية الواضحة لما يستطيع فعله بفعلي ، بل في خوف يعيش كل إمكانياتي بوصفها ثنائية الاتجاه . إن الغير هو الموت المستور لامكانياتي، من حيث أني اعيش هذا الموت بوصفه مختبئاً في العالم . والرابطة بين امكانيّي والاداة ليست غير رابطة آليتين مرتبتين في الخارج الواحدة مع الاخرى ، من أجل غرض يندّ عني . والغير يتجاوز في وقت واحد ظلمة الركن المتروي وإمكان اختبائي ، وذلك أنه قبل ان استطيع انْ اقوم بحركة من أجل اللواذ بها ، فانه يضيء الركن المنزوي بواسطة مصباحه . وهكذا فإنه في الهزة التي تحركني حين ادرك نظرة الغير ، فثمّ فجأة استلاب لطيف لكل ممكناتي المرتبة بعيداً عني ، في وسط العالم ، مع موضوعات العالم .

لكن ينتج عن هذا نتيجتان مهمتان . الاولى هي ان إمكاني يصبح خارج ذاتي احتمالاً . فمن حيث ان الغير يدركه شيئاً قد قرضته حرية ليست إياه ، وهو يشهد عليها وبحسب نتائجها ، فإنه عدم تعيُّن محض في لعبة الممكنات ، وهكذا انا احزره . وهذا هو ما يسحرنا فيما بعد، حين نكون في علاقة مباشرة مع الغير بواسطة اللغة وتعرف شيئاً فشيئاً ماذا يظنه بنا ، نعم يسحرنا ويخيفنا في آن معاً : « أقسم لك بأني سأفعل كذا ! » — « هذا ممكن . وانت تقول هذا ، وأود ان اصدقك ؛ ومن الممكن ان تفعل هذا . » ومعنى هذا الحوار يتضمن ان الغير موضوع أصلا امام حريتي وكأنه امام خاصية معلومة لعدم اليقين ، وامام ممكناتي واحتمالاتي . وهذا هو ما اشعر اصلا بأنه هناك، من **اجل الغير** ، وهذا المخطط الشبح لوجودي يبلغني في قلب ذاتي ، لأنه بالخجل والغضب والخوف لا أكف عن توكيد نفسي كذلك . إني اتخذ نفسي خبط عشواء ، لأني لا اعرف ما اتخذ : إني هو فقط .

ومن ناحية اخرى ، فإن مجموع الاداة — الامكان لذاتي في مواجهة الاداة ، يظهر لي متجاوزاً ومنظماً في عالم بواسطة الغير . ومع نظرة الغير ، يندّ عني « الموقف » ، او لاستعمال تعبير مبتذل ، ولكنه يعبّر جيداً عما نقصده : لست بعدُ سيد الموقف . او بعبارة ادق أنا أبقى سيده ، لكن له بعداً واقعياً منه يندّ عني ، ومنه انقلابات غير متوقعة تجعله بخلاف ما يظهر لي . صحيح أنه قد يقع أنه في الوحدة المطلقة — ارتكب فعلاً نتائجه مضادة تماماً لتوقعاتي ورغباتي : اسحب بهدوءٍ لوحةً لأجرّ إليّ هذا الاناء الهش . لكن أثر هذه الحركة هو إسقاطُ تمثال من البرونز يحطم الإناء إلى آلاف القطع . لكن لم يقع هنا شيء لم يكن في وسعي توقعه ، لو كنت اكثر انتباهاً ولاحظت ترتيب الاشياء ، الخ ، الخ : لا شيء يندّ عني من حيث المبدأ . وبالعكس، فإن ظهور الغير يظهر في الموقف وجهاً لم أرده ، ولست أسيطر عليه ، ويندّ عني من حيث المبدأ ، لأنه للغير . وهذا هو ما سماه جيد بتعبير موفق : « نصيب (دور) الشيطان » ، إنه الوجه الآخر غير المتوقع ولكنه واقع . وعدم التوقع هذا هو ما حرص كفكا على وصفه في « القضية » ، و « القصر » : فبمعنى من المعاني كل ما يفعله ك والمسّاح ينتسب إليهما ، ومن حيث أنهما يؤثران في العالم فإن النتائج تتفق تماماً مع التوقعات : انها افعال ناجحة . وفي نفس الوقت فإن حقيقة هذه الافعال تندّ عنهما تماماً وباستمرار ؛ إن لهما من حيث المبدأ معنى هو معناهما الحقيقي ، معنى لن يعرفه ك ولا المسّاح أبداً . ولا شك في ان كفكا يريد ان يبلغ هنا علوّ ما هو إلهي ؛ ومن أجل الإلهي يصبح الفعل الإنساني حقيقة . لكن الله هنا ليس الا تصور الغير مدفوعاً إلى آخر المدى . وسنعود الى هذه المسألة . والجو الأليم الفرّار لقصة « القضية » ، وهذا الجهل الذي يعيش مع ذلك بوصفه جهلاً ، وهذه القيمة التامة التي لا يمكن إلا ان تستشعر من خلال شفافية تامّة ، ليست شيئاً آخر

غير وصف وجودنا — في وسط — العالم — للغـير . وهكذا يتحجّر الموقف في وبواسطة علوه من اجل الغير وينتظم حول الانا على شكل صورة forme ، بالمعنى الذي يستخدم به اصحاب الجشتلط هذه الكلمة: وفي هذا تركيب معطى انا بنيته الجوهرية ؛ وهـذا التركيب يملك في نفسي الآن التماسك المتخارج وطابع ما هو في — ذاته . وعلاقتي بهؤلاء الذين يتكلمون ويترصدون تُعطى دفعةً خارج ذاتي ، كأساس غـير معروف للعلاقة التي أقررها أنا . وخصوصاً نظرتي انا او العلاقة بغـير مسافة بين هؤلاء ، تجرّد من علوها : بسبب انها **نظرة — منظورة** . والناس الذين اراهـم احجرهم في موضوعات ، وانا بالنسبة إليهم كغير بالنسبة الى الانا ؛ وحين اتأملهم ، اقدر قوتي . واذا رآهـم الغير ورآني ، تفقد نظرتي قوتها : ولا تستطيع ان تحيل هؤلاء الناس الى موضوعات بالنسبة إلى الغير ، لأنهم موضوعات لنظرتها . إن نظرتي تكشف فقط عن علاقة في وسط عالم الموضوع — الانـا بالنسبة الى الموضوع — المنظور ، شيء مثـل التجاذب بين كتلتيه على مبعدة . وحول هذه النظرة تنتظم الموضوعات من ناحية — المسافـة بين الأنا والمنظورات توجد الآن ، لكنها تتقلص وتتحدد وتنضغط بواسطة نظرتي ، والمجموع « مسافة — موضوعات » هو كأساس تنفصل عنه النظرة على نحو «هذا» على اساس العالم — ومن ناحية اخرى مواقفي التي تعطى كسلسلة من الوسائل المستخدمة ، « للمحافظة » على النظرة . وبهذا المعنى اؤلف كُلاً منتظماً هـو نظرة ، وانا موضوع — نظرة ، اي انني مركب اداةٌ مزوّد بغائية باطنة ويمكن ان ينتظم هو نفسه في علاقة وسيلة بغاية ابتغاء تحقيق حضور في موضوع آخر وراء المسافة . لكن المسافة معطاة لي . ومن حيث اني منظور ، فإني لا ابسط المسافة ، واقتصر عـلى **تجاوزها** . ونظرة الغير تمنحني المكانية . وإدراك ذاتي منظوراً هو إدراك ذاتي ممكِّناً — متمكِّناً .

لكن نظرة الغير لا تدرك فقط كأمر ممكن : بل هي أيضاً أمرٌ **يُزَمَّن** . وظهور نظرة الغير يتجلى عندي بنوع من « التجربة الحية » كان من المستحيل عليّ ، من حيث المبدأ ، الحصول عليها في الوحدة: وحدة المعية . والعالم الذي يكون لمن اجل ذاته واحد لا يمكن ان يحتوي على معيته بل فقط على اقترانات في الحضور ، لأن ما هو لذاته يضيع خارجه في العالم ويربط كل الكائنات بوحدة حضوره وحده . والمعية تفترض الرابطة الزمانية بين موجودين لا يرتبطان بأية رابطة . والموجودان اللذان يؤثر كل منهما في الآخر على التبادل ليسا في حالة معية لأنهما ينتسبان إلى نفس النظام . فالمعية لا تنتسب إذن إلى موجودات العالم ، بل تفترض المعية في الحضور في العالم كحاضرين منظورين على انهما **حضورات – في** . فحضور بطرس في العالم مزامن لحضوري انا . وبهذا المعنى فان الظاهرة الأصيلة للمعية هي ان هذه الزجاجة هي لبولس كما انها لي . وهذا يفترض إذن اساساً لكل معية ينبغي بالضرورة ان يكون حضور الغير الذي يتزمّن في تزمّني انا . لكن من حيث ان الغير يتزمّن ، فإنه يزمّنني معه : ومن حيث انه يندفع إلى زمنه الخاص، فإني اظهر له في الزمان الكلي . ونظرة الغير ، من حيث اني ادركها، تعطي زماني بُعداً جديداً . وحضوري له خارج ، من حيث انه حاضر يدركه الغير على انه حاضري ؛ وهذا الحضور الذي يتحضر (يصير حاضراً) من أجلي يستلب بالنسبة إليّ في حاضر يحضره الغير ؛ وانما يلقى بي في حاضر كلي ، من حيث ان الغير يصير حضوراً لي . لكن الحاضر الكليّ الذي اتخذ فيه مكاني هو استلاب محض لحاضري الكلي ، والزمان الفزيائي يسيل إلى تزمُّن محض حر لست انا إياه ؛ وما يرتسم في افق هذه المعية التي اعيشها هو تزمُّن مطلق يفصلني عنه عدم .

وانا اقدم نفسي لتقديرات الغير من حيث اني بنية جوهرية لموقف زماني – مكاني في العالم . وهذا أيضاً انا أدركه بواسطة الممارسة المحض

للكوجيتو : فكوني انظر هو كوني كموضوع مجهول لتقديرات لا يمكن معرفتها ، خصوصاً تقديرات القيمة . لكن في نفس الوقت الذي اتعرف فيه – بواسطة الخجل والكبرياء – اساس هذه التقديرات فإني لا أكفّ عن اعتبارها كما هي : اعني تجاوزاً حراً للمعطى إلى إمكانياته . والحكم هو الفعل المتعالي للموجود الحر . وهكذا فإن كوني مرئياً يؤلفني كموجود بغير دفاع من اجل حرية ليست حريتي . وبهذا المعنى نستطيع ان نعد انفسنا عبيداً ، من حيث اننـــا نظهر للغير . لكن هذه العبودية ليست النتيجة – التاريخية والممكن تجاوزها – لحياة ذات شكل مجرد للشعور . فأنا عبد بالقدر الذي به اتوقّف في وجودي في حضن حرية ليست حريتي وهي الشرط في وجودي . ومن حيث اني موضوع لقيم تـأتي لتصفني دون ان استطيع ان اؤثر في هذا الوصف ، ولا ان اعرفه ، فإني في حـــال عبوديـة . وبالمثل ، فمن حيث إني وسيلة لإمكانيات ليست هي إمكانياتي ، ولا ادرك منهـــا غير الحضور الخالص وراء وجودي ، وتنكر علوّي لتهييء لي وسيلة إلى غايات اجهلهـــا ، فإني اكون **في خطر** . وهـــذا الخطر ليس عرَضـــاً ، بل هـــو التركيب المستمر لوجودي – للغير .

وها نحن اولاء قد بلغنا نهاية هذا الوصف . وينبغي ان نلاحظ اولاً ، قبل ان نستطيع الإفادة منه للكشف عن الغير ، انه تم كله على مستوى الكوجيتو . ولم نفعل اكثر من اننـــا وضحنا معنى ردود الفعل الذاتيـــة ضد نظرة الغير ، وهي : الخوف (الشعور بالوجود في خطر أمـــام حرية الغير) ، الكبرياء او الخجل (الشعور اخيراً بأنني مَن انـــا ، لكن هنـــاك بالنسبة إلى الغير) ، والاقرار بعبوديتي (الشعور باستلاب كل ممكناتي) . وفضلا عن ذلك ، فإن هذا الإيضاح ليس تثبيتا تصورياً لمعارف متفاوتة في الغموض . وليرجع كل امريء إلى تجربته : فسيجد انه لا بد يوماً قد فوجيء في موقف آثم او مضحك . والغير السريع

الذي نحس به آنذاك لا يستثيره أبداً انفجار المعرفة . انه بالأحرى تجميد وتحجير سريع لذاتي يترك ممكناتي وتراكيبي « لذاتي » كما هي ، لكنها تدفعني فجأةً في اتجاه جديد للوجود : اتجاه (بُعْد) غير – **المكشوف** . وهكذا نجد ان ظهور النظرة انا أدركه على انه انبثاق علاقة متخارجة في الوجود ، أحد حدودها هو الأنا ، من حيث انه لذاته هو ما ليس إياه وليس هو ما هو ، والحد الآخر منه لا يزال هو الأنا ، لكنه خارج متناولي ، وخارج عملي ، وخارج معرفتي . وهذا الحد ، من حيث هو على ارتباط بالإمكانيات اللامتناهية لغير حر ، هو في ذاته تركيب لامتناه ولا يستنفد لخصائص غير – منكشفة . وبواسطة نظرة الغير أرى نفسي بوصفي متحجراً في وسط العالم ، وفي خطر ، وكأمر لا يمكن تلافيه وعلاجه . لكني لا **أعرف** مَن أنا ، ولا مكانتي في العالم ، ولا أي وجه يديره هذا العالم نحوي .

ومن هنا نستطيع ان نحدد معنى انبثاق الغير في وبواسطة النظرة . والغير لا يعطي لنا من الأحوال على انه موضوع . وتموضع الغير سيكون بمثابة انهيار لوجوده – نظرة . ومن ناحية أخرى نجد ان نظرة الغير ، كما رأينا ، هي زوال **عيون** الغير بوصفها موضوعات تبين عن النظرة . والغير لا يمكن ان يستهدف في الخلاء في أفق وجودي للغير . وتموضع الغير ، كما سنرى ، منع (حماية) لوجودي يحررني من وجودي للغير بمنح الغير وجوداً لذاتي أنا . وفي ظاهرة النظرة نجد ان الغير ، من حيث المبدأ ، هو ما لا يمكن ان يكون موضوعاً . وفي نفس الوقت نشاهد انه لا يمكن ان يكون حراً لعلاقة الأنا بذاتي يجعلني أنبثق لنفسي بوصفي غير – **المكشوف** . كذلك لا يمكن **انتباهي** ان يستهدف الغير : فإذا تنبهت ، في انبثاق نظرة الغير ، الى نطرة الغير ، أو اليه ، فلا يمكن ان يتم ذلك الا كانتباه لموضوعات ، لأن الانتباه اتجاه إحالي الى موضوعات . لكن ينبغي ألا نستنتج من هذا ان الغير شرط مجرد ،

وتركيب تصوري للعلاقة المتخارجة : فلا يوجد هنا موضوع يفكّر فيه حقاً يمكن ان يكوّن له تركيباً كلياً صورياً . والغير هو حقاً شرط وجودي – غير – المنكشف . لكنه الشرط العيني الضروري . انه ليس منخرطاً في وجودي وسط العالم بوصفه جزءاً متمماً له ، لأنه هو ما يعلو هذا العالم الذي في وسطه انا أوجد كشيء غير – منكشف ، وبهذا الوصف لا يمكن ان يكون موضوعاً ولا عنصراً صورياً مؤلّفاً لموضوع . ولا يمكن ان يظهر لي – كما رأينا – كمقولة موحّدة او منظمة لتجربتي ، لأنه يأتي إليّ عن طريق المصادفة . فما هو إذن ؟

انه أولاً الوجود الذي لا أوجه اليه انتباهي . انه من ينظر إليّ ولا انظر اليه بعدُ ؛ انه ما يُسلمني الى نفسي كأمر غير – مكشوف ، لكن دون ان ينكشف هو ، وهو ما هو حاضرٌ لي من حيث انه يستهدفني ، لا من حيث انه مُستهدف ؛ انه القطب العيني الذي هو خارج متناولي بالنسبة الى فراري ، وقطب ممكناتي وسيلان العالم الى عالم آخر هو هو بعينه،ومع ذلك فلا يمكن ان يكون بينه وبين هذا اتصالٌ . ولكنه لا يمكن ان يكون متميزاً من هذا الاستلاب نفسه ومن هذا السيلان ، انه معناه واتجاهه ؛ وهو يلاحق هذا السيلان ، لا كعنصر حقيقي او مقولي catégoriel ، بل كحضور يتحجر ويكتسب صفة العالم se mondanise اذا حاولت ان أجعله حاضراً ، ولكنه ليس أكثر حضوراً وتعجلاً إلا حين لا انتبه . فإذا كنت بكليّتي منصرفاً الى خجلي ، مثلاً ، فإن الغير هو الحضور الهائل المستور الذي يسند هذا الخجل ويشمله من كل ناحية ، انه وسط سند وجودي – غير – المنكشف . فلننظر ما ينكشف من الغير كأمر غير قابل للكشف من خلال تجربتي المقاسة لما هو غير – منكشف .

أولاً نظرة الغير ، كشرط ضروري لموضوعيّتي ، هي تحطيم لكل موضوعية بالنسبة إليّ . ونظرة الغير تصيبني من خلال العالم وليست فقط

تحولاً لذاتي ، بل هي تحول شامل للعالم . إني منظور في عالم منظور . وخصوصاً نظرة الغير – وهي نظرة – ناظرة وليست نظرة منظورة – تنكر مسافاتي مع الأشياء وتبسط مسافاتها الخاصة . ونظرة الغير هــذه تتبدى مباشرةً على أنها ما به المسافة تأتي الى العالم في حضن حضرة بدون مسافة . فأنا أتراجع ، وأتجرد من حضوري بدون مسافة في عالمي وأحصل على مسافة الغير : وهأنذا على مبعــدة خمس عشرة خطوة من الباب ، وستة أمتار من النافذة . لكن الغير يأتي يبحث عني كيما يضعني على مسافة معينة منه . وطالما يؤلفني الغير على انني على مسافة ستة أمتار منه ، فلا بد ان يكون حاضراً لي بدون مسافة . وهكذا فإنه في تجربة بُعدي عن الأشياء وعن الغير ، أشعر بالحضور بدون مسافة بين الغير وبيني . وكل إنسان يقرّ ، في هذا الوصف المجرّد ، بهذا الحضور المباشر الملتهب بنظرة الغير التي ملأته مراراً بالخجل . وبعبارة أخرى ، فــن حيث أني أحسّ بنفسي كأمر منظور ، يتحقق لي حضور وراء عالمي للغير : فالغير لا ينظر إليّ من حيث انه « في وسط » عالم ، ولكنه من حيث أنه يأتي الى العالم وإليّ أنا بكل علوّه ، ومن حيث انه غير منفصل عني بأية مسافة ، ولا بأي موضوع في العالم ، سواء كان حقيقياً أو وهمياً . وهكذا نجــد ان ظهور نظرة الغير ليس ظهوراً **في العالم** : لا في عالمي ولا في عالم الغير ، والعلاقة التي تربطني بالغير لا يمكن ان تكون علاقة خارج لعالم مع باطنه ، لكن بواسطة نظرة الغير أجرّب ان ثمّ أمراً وراء العالم . والغير حاضرٌ لي بدون أي وسيط كعلوّ **ليس هو علوّي** . لكن هذا الحضور ليس تبادلياً : بل لا بد من كل سُمْك العالم كيما أكون أنا حاضراً للغير . علوّ حاضرٌ في كل مكان وغير قابل للإدراك ، وموضوع عليّ بغير وسيط من حيث انني وجودي – غير – المكشوف ، ومفصول عن ذاتي بلا متناهي الوجود ، من حيث أنني مغمور بهذه النظرة في حضن عــالم تام بكل مسافاته

وأدواته : تلك هي نظرة الغير ، حين أشعر بها أولاً كنظرة .

لكن ، بالاضافة الى هذا ، فإن الغير ، بتحجيره لإمكانيـاتي ، يكشف لي عن استحالة كوني موضوعاً ، اللهم إلا من أجل حريـة أخرى . إني لا أستطيع ان أكون موضوعاً لذاتي ، لأني أنا مَنْ أنا ، والمجهود التأملي نحو الازدواج ، إذا أسلم الى وسائله وحدها ، أفضى الى الإخفاق ، وأدرك دائماً بواسطة ذاتي . وحين أقرر ، بسذاجة ، ان من الممكن ان أكون موجوداً موضوعياً ، دون ان أدرك ذلك: فإني افترض ضمنياً وجود الغير ، وإلا فكيف أكون موضوعيـاً إن لم يكن ذلك من أجـل ذات ؟ وهكذا نجد ان الغـير هو أولاً بالنسبة إليّ الموجود الذي من أجله انا موضوع ، أي الموجود الذي بـه أكسب موضوعيتي . وإذا كان عليّ فقط ان اتصور إحـدى خصائصي على غرار ما هو موضوعي ، فإن الغـير معطى فعلاً . وهو معطى لا كوجود لعالمي ، بل كذات خالصة . وهكذا فإن هذه الذات الخالصة التي لا أستطيع — بحسب الحد — ان **أعرفها** ، اي ان أصفها كموضوع ، هي دائماً هناك ، خارج المتناول وبدون مسافة حين أحاول ان أدرك نفسي كموضوع . وفي تجربة النظرة ، حين أجرب نفسي كموضوعية غير منكشفة ، فإني أستشعر مباشرة وبوجودي ذاتية الغير .

وبالمثل ، أشعر بأن حريتي لا نهاية لها . لأنه من أجل وبواسطة الحرية وبها ومن أجلها وحدهـا يمكن ممكناتي ان تتحدد وتتحجر . والعقبة المادية لا يمكن ان تحجّر ممكناتي ، بل هي فقط فرصة متاحة لي من اجل القذف بنفسي نحو ممكنات أخرى ، ولا يمكن ان تضفي عليها أي **خارج** . ولا يستوى ان يظل المرء داخل البيت لأن الدنيـا تمطر او لأنه ممنوع عليه الخروج . وفي الحالة الأولى ، أحدّد نفسي (أعتزم) البقاء ، مراعاة لنتائج أفعالي ، وأتجاوز العقبة : « المطر » صوب نفسي ، وأجعل منها أداة . وفي الحالة الثانية إمكانياتي للخروج أو للبقاء هي المعروضة عليّ بوصفها متجاوزة ومتحجرة ، والحريـة

تتوقعها وتخدرها في نفس الوقت . وليس من النزوة إذا حدث مراراً وفعلنا طبيعياً وبغير سخط ما يضايقنا إذا أمرنا بذلك شخص آخر . ذلك ان الأمر والمنع يقتضيان ان نقوم بتجربة حرية الغير من خلال عبوديتنا . وهكذا في النظرة نجد ان موت إمكانياتي يجعلني أشعر بحرية الغير ، وهو لا يتحقق إلا في حضن هذه الحرية ، وانا ، من أجل نفسي غير قابل للوصول اليه ، ومع ذلك أنا نفسي ملقى ومطروح في حضن حرية الغير . وانتسابي الى الزمان الكلي ، بارتباطه مع هذه التجربة ، لا يمكن ان يظهر لي إلا بوصفه محتوى ومحققاً بواسطة زمانية ذاتية ، والأمر لذاته المتزمن هو الذي يمكنه وحده ان يلقى بي في الزمان .

وهكذا ، فعن طريق النظرة ، أستشعر بالغير عينياً كذات حرّة واعية تجعل العالم موجوداً وهو يتزمن صوب ممكناته الخاصة . والحضور بغير وسيط بهذا الموضوع هو الشرط الضروري لكل فكرة أحاول ان أكونها عن نفسي . إن الغير هو ذلك الأنا الذي لا يفصلني عنه شيء ، اي شيء أبداً اللهم إلا حريته الخاصة التامة ، أعني ذلك اللون من عدم التعين للذات الذي عليه ان يكونه لذاته وبذاته .

وما وصلنا اليه من العلم حتى الآن يكفي لمحاولة تفسير هذه المقاومات غير المتزعزعة التي قاوم بها الحسّ السليم حجة الهووحدية . إن هذه المقاومات تقوم في الواقع على أساس ان الغير يبذل لي نفسه كحضور عيني بيّن لا أستطيع أبداً ان انتزعه من نفسي ولا يمكن ان يوضع موضع الشك ولا ان يكون موضوع اختزال (ردّ) ظاهرياتي او اي نوع آخر من الايوخية [1] .

---

(١) « في الأصل عند السكان اليونان : التوقف عن الحكم ، تعليق الحكم بأتم ، استعملت عند هسرل بمعنى الرد أو الاختزال الفينومينولوجي ، وهو الشرط في الرد المتعالي » .

إذا نظر اليّ انسان فإني أشعر بأني موضوع . لكن هذا الشعور لا يمكن ان يتم الا في وبواسطة وجود الغير . وفي هذا كان هيجل على حق . لكن هذا الشعور **الآخر** وتلك الحرية الأخرى ليستا **معطاتين** ، لأنهما لو كانتا معطاتين لكانتا معروفتين ، وبالتالي موضوعاً ، وأكفّ انا عن ان أكون موضوعاً . كذلك لا استطيع ان استخلص منهما تصور أعماقي او امتثالها . أولاً لأني لا « اقصدها » ، ولا اتمثلها لنفسي : ومثل هذه التعبيرات تحيلنا الى المعرفة ، التي وضعت من حيث المبدأ خارج المسألة . وفضلاً عن ذلك فإن كل تجربة عينية للحرية استطيع ان أقوم بها بنفسي ، وكل ادراك عيني للشعور هو شعور بشعوري ، وفكرة الشعور نفسها لا تفعل إلا ان تحيل الى مشاعري الممكنة : لقد قررنا ، في مدخل هذا الكتاب ، ان **وجود** الحرية والشعور يسبق ويكون شرطاً لماهيتهما : وتبعاً لذلك ، فإن هذه الماهيات لا يمكن ان تتخذ تمثلات عينية لشعوري او لحريتي . وثالثاً ، الحرية والشعور بالغير لا يمكنهما ان يكونا مقولات تفيد في توحيد امتثالاتنا . وهسرل قد بيّن ان التركيب الانطولوجي لعالمي يقتضي ان يكون **عالماً للغير** . لكن بالقدر الذي به الغير يهب نمطاً من الموضوعية خاصاً بأمور عالمي ، فإنه يكون في هذا العالم بمثابة موضوع . وإذا صحّ ان بطرس . وهو يقرأ أمامي ، يقدم نمطاً خاصاً من الموضوعية في مواجهة الكتاب الذي يتوجه اليه ، فإن هذا الوجه يمكنني من حيث المبدأ ان أراه (وان كان يندّ عني ، كما رأينا ، من حيث انه يُقرأ) وينتسب الى العالم الذي انا فيه : وتبعاً لذلك يرتبط وراء المسافة وبواسطة رابطة سحرية بالموضوع ، بطرس . وفي هذه الأحوال ، نجد ان تصور الغير يمكن تحديده بوصفه شكلاً خاوياً يستخدم دائماً كتقوية للموضوعية من اجل العالم الذي هو عالمي . لكن حضور الغير في نظرته — الناظرة لا يمكن ان يسهم في تقوية العالم ، بل هو يسلبه صفة العالم لأنه يجعل العالم بمنجاة

مني . وفرار العالم مني ، حين يصبح **نسبياً** ويكون فراراً الى الموضوع – الغير ، يقوّي الموضوعية ؛ وفرار العالم وفراري انا ، حين يكون مطلقاً ويتم صوب حرية ليست حريتي هو انحلال لمعرفتي : ان العالم يتحلل ليتكامل هناك على هيئة عالم ، لكن هذا التحلل ليس ُمعطىً لي ، ولا أستطيع معرفته ولا حتى مجرد التفكير فيه . وحضور نظرة الغير (الغير – النظرة) ليس إذن معرفة ، ولا اسقاطاً لوجودي ، ولا شكلاً من أشكال التوحيد ، أو مقولة . إنه موجود ، ولا أستطيع ان أشتقه من ذاتي .

وفي نفس الوقت لا أستطيع ان أسقطه تحت وطأة الايوخية الظاهرياتية . فإن الهدف من هذه هو وضع العالم بين أقواس ابتغاء اكتشاف الشعور المتعالي في حقيقته المطلقة . اما ان هذه العملية ممكنة او غير ممكنة ، فهذا ما ليس من شأننا ان نقرره هنا . ولكن في الحالة التي أمامنا فإنها لا يمكن ان تضع الغير موضع عدم التأثير ، لأنه من حيث ان الأمر يتعلق بالنظرة – الناظرة ، فانه لا يتعلق بالعالم . لقد قلنا : انا خجلان من نفسي **أمام** الغير . ومهمة الاختزال الظاهرياتي هو استبقاء موضوع الخجل ، ابتغاء المزيد من ابراز المخجل في ذاتيته المطلقة . لكن الغير ليس موضوع الخجل : بل فعلي او موقفي في العالم هو موضوعه . وهما وحدهما يمكنهما – بالكدّ ، ان يختزلا . والغير ليس شرطاً موضوعياً لخجلي . ومع ذلك فهو بمثابة وجوده نفسه . والخجل كشف عن الغير ، لا على النحو الذي به يكشف الشعور عن موضوع ، بل على نحو ما تتضمن لحظة شعور لحظةً اخرى جانبياً ، بوصفها المبرّر لها . ولو بلغنا الشعور الخاص ، بواسطة الكوجيتو ، وحتى لو لم يكن هذا الشعور غير شعور بكونه خجلاً ، فان شعور الغير يستمر في ملاحقته ، كحضور غير قابل للإدراك ، وينِدّ بذلك عن كل اختزال . وهذا يدل دلالة كافية على انه ليس في العالم ينبغي

البحث عن الغير أولاً ، بل من ناحية الشعور ، بوصفه شعوراً فيه وبه يصبح الشعور هو ما هو . وكما ان شعوري ، مُدركاً بواسطة الكوجيتو ، يشهد من غير شك على نفسه وعلى وجوده ، فإن بعض المشاعر الخاصة ، مثل « الشعور – بالخجل » ، تشهد للكوجيتو على ذاتها وعلى الغير معاً ، بلا أدنى ريب .

لكن ، هكذا قد يقال ، أليست نظرة الغير هي معنى موضوعيّي – لذاتي ؟ إننا بهذا نقع في الهووحدية : حين أدرج نفسي – كموضوع – في النظام العيني لامتثالاتي ، فإن معنى هذه الموضوعية سيسقط خارج ذاتي ويتشخص بوصفه **الغير** .

لكن ينبغي ان نلاحظ هنا :

١ – ان موضوعيّي للأنا ليست أبداً ايضاحاً لـ « أنا مَن أنا » عند هيجل . ولا يتعلق الأمر هنا أبداً بهوية صورية ، ووجودي – موضوعاً او وجودي – للغير يختلف اختلافاً عميقاً عن وجودي – لذاتي . والواقع ان فكرة الموضوعيـــة ، كما لاحظنا في القسم الأول : تقتضي سلباً صريحاً . إن الموضوع هو ما ليس شعوري ، وتبعاً لذلك ، هو ما ليس له خصائص الشعور ، انه الشعور الذي هو شعوري . وهكذا فان الأنا – الموضوع – لذاتي هو انا ليس أنا ، أي ليست له خصائص الشعور . انه شعور **منحط** ؛ والتموضع تحوّل جذري وحتى إذا استطعت ان أرى نفسي بوضوح وتميُّز كموضوع ، فـــان ما عساني أراه لا يمكن ان يكون الامتثال المطابق لما انا هو في نفسي ولنفسي ، لذلك « الوحش الذي لا نظير له والمفضَّل على كل شيء » ، الذي يتحدث عنه مالرو ، لكن إدراك وجودي – خارج – ذاتي ، من اجل الغير ، أعني الإدراك الموضوعـــي لوجودي الآخر ، الذي هـــو مختلف كل الاختلاف عن وجودي – لذاتي ، ولا يحيل اليه . فإدراكي لنفسي على انني **شرير** مثلاً ، لا يمكن ان يكون إشارة مني إلى ذاتي بالنسبة إلى

ذاتي ، لأني لا يمكـــن ولست شريراً بالنسبة إلى ذاتي : أولاً لأنني لست شريراً بالنسبة إلى نفسي ، كما أنني لست موظفاً أو طبيباً . بل أنا في الواقع على نحو كوني لست من أنا وعدم كوني من انا . وعلى العكس فإن الصفة : «شرير» تميّزني بوصفي في – ذاته . وثانياً لأنني لو كان عليّ ان **أكون** شريراً بالنسبة الى ذاتي ، فلا بد ان يكون ذلك على نحو ان **يكون علي ان أكون** شريراً ، أعني انه ينبغي عليّ حينئذ ان ادرك نفسي واريدها شريرة . ولكن هذا سيكون معناه انني ينبغي عليّ ان اكشف نفسي بوصفي مريداً لما يبدو لي أنه مضاد لخيري ، ولأنه خصوصاً الشر او مضاد الخير . فلا بد اذن ان اريد صراحة ما يضاد ما اريده في نفس اللحظة ومن نفس الجهة ، اي انني اكره نفسي من حيث انني ذاتي . ومن اجل تحقيق ماهية هذا الشر في ميدان ما هو لذاته لا بد لي ان اقرر انني شرير ، اي انني أمدح نفسي على نفس الفعل الذي ينبغي عليّ ان اذمّ نفسي بسببه . ومن هنا ينجلي ان فكرة الشرّية هذه لا يمكن ان تنشأ عني بوصفي أنا ذاتي . وعبثاً ادفع التخارج إلى أقصى حدوده ، او انتزاع الذات الـــذي يجعلني لذاتي ، فلن أصل أبداً إلى نسبة الشرّية إلى ذاتي ، ولا ان اتصورها لأجل ذاتي إذا ما تركت الى مواردي وحدها . لأني انا انتزاع لنفسي بنفسي ، ويكفي أن أكون الوسيط بين نفسي ونفسي كي تزول كل موضوعية . وهذا العدم الذي يفصلني عن الموضوع – الأنا ، ينبغي الا أكونه : لأنه لا بد من وجود **استحضار** للموضوع الذي هو أنـــا . وهكذا لا أستطيع أن أعزو إلى نفسي أية صفة ومن توسط قوة مموضعة ليست قوتي أنا ولا استطيع تمويهها ولا صنعها . صحيح ان هذا كثيراً ما قيل : إذ قيل منذ زمن طويل ان الغير هو الذي يعرّفني من أنا . لكن الذين أكدوا هذه القضية هم الذين أكـــدوا من ناحية اخرى انني استخلص فكرة الغير من ذاتي ، وذلك بالتأمل في قواي الخاصة وبالإسقاط أو

قياس النظير . لقد ظلوا إذن في داخل دائرة فاسدة (دور فاسد) لا يستطيعون الخروج منهـا . والواقع ان الغير لا يمكن ان يكون معنى موضوعيّ ، انه الشرط العيني والعالي لها . ذلك ان هذه الصفات : شرير ، حسود ، لطيف ، منفّر ، الخ ليست مجرد أوهام وأحلام : إذ حين استخدمها لوصف الغير ، فاني أشاهد جيداً انني اريد النفوذ اليه في وجوده . ومع ذاك فاني لا استطيع ان أعيبها بوصفها وقائعي أنا : انها لا تمتنع ، إذا منحني الغير إياها ، عن ان أكون انا لذاتي، وحين يصف الغير صفة فيّ انا ، فاني « لا اتعرف نفسي » ومع ذلك فأنا أعلم انني هو . وهذا الغريب الذي يقدمونه إليّ أنا أصطنعه لنفسي في الحال ، دون ان يكفّ عن ان يكون غريباً عني . ذلك انه ليس مجرد توحيد لامتثالاتي الذاتية ، ولا « أنا » هو أنا ، بمعنى « أنا هو أنا » ، وليس صورة عامة يتصورها الغير عني . ويتحمل هو وحده مسئوليتها : وهذا الأنا غير الممكن مقارنته بنفسي والذي عليّ ان اكونه ، وهو ايضاً انا ، متحولاً بوسط جديد ومكيفاً مع هـذا الوسط ، إنه وجود ، وجودي ، لكن بأبعاد وجود وكيفيات جديدة تماماً ، انه انا مفصولاً عن أنا بعدم لا يمكن عبوره ، لأني انا هذا الأنا ، لكني لست ذلك العدم الذي يفصلني عن ذاتي . إنه الأنا الذي هو أنا بواسطة تخارج نهائي ويعلو على كل **تخارجاتي** ، لأنه ليس عليّ ان أكون تخارجاً . ووجودي للغير هو سقوط خلال خلاء مطلق نحو الموضوعية . ولما كان هذا السقوط **استلاباً** ، فاني لا يمكنني أن أحلل من نفسي وجوداً لنفسي كموضوع ، لأني لا استطيع ان استلب نفسي عن نفسي بأيّ حالٍ من الأحوال .

٢ — وثانياً : الغير لا يؤلفني موضوعاً لذاتي ، بل له هو . وبعبارة اخرى ، انه لا يستعمل تصوراً منظماً او مكوِّناً لمعارف تكون لي عن نفسي . وحضور الغير لا يظهر اذن الأنا — الموضوع : وانا لا ادرك

غير فرار الى نفسي نحو ... وحتى لو كشفت لي اللغة ان الغير يعدني شريراً او غيوراً ، فلن احصل على عيان عيني لشريتي أو غيرتي . ولن تكون هـذه غير أفكار طيارة ، تندُّ عني طبيعتها : اني لن ادرك شريتي ، ولكن بمناسبة هذا الفعل او ذاك سأنجو من نفسي ، وأشعر باستلابـي وسيلاني نحو ... موجود استطيع ان افكر فيه في الخلاء على انه شرير ، ولكني سأشعر به موجوداً ، وسأعيش على مسافة بواسطة الخجل او الخوف .

وهكذا فان أناي — الموضوع ليس معرفة ، ولا وحدة معرفة ، بل قلق ، وانتزاع حيّ من الوحدة المتخارجة لما هو — لذاته ، وهـذا حدّ لا أستطيع بلوغه ولكني انا هو . والآخر ، الذي به هذا الأنا يأتيني ، ليس معرفة ولا مقولة ، بل واقعة حضور حريـة غريبة (أجنبية عني) . وفي الواقع ان انتزاعي من ذاتي وانبثاق حرية الغير هما شيء واحد ، ولا استطيع ان استشعرهما وان احياهما الا معاً ، ولا استطيع محاولة تصور الواحد دون الآخر . وواقعية الغير لا شك فيها ، وتنفذ في اعماق قلبي . وانا اتحققها عن طريق القلق ، وبواسطته أكون دائماً في خطر في عالم هو هذا العالم ولا استطيع الا ان استشعره ، والغير لا يبدو لي كموجود يتكوّن اولاً ليلقاني فيما بعد ، بل كموجود ينبثق في علاقة أصيلة للوجود مع ذاتي ، ويقينه وضرورة واقعيته هما الخاصتان بشعوري .

بقيت مع ذلك صعوبات كثيرة . خصوصاً اننا نضفي على الغير ، بواسطة الخجل ، حضرة لا يمكن الشك فيها . ونحن قد رأينا انه من المحتمل فقط ان الغير ينظر إليّ . فهذه المزرعة الكائنة فوق الرابية ، يبدو انها تنظر جنود الجيش الحر ، ومن المؤكد ان العـدو يحتلها ، ولكن ليس من المؤكد ان الجنود الأعداء يرقبون الآن مـن نوافذها . وهذا الرجل ، الذي أسمع وقـع اقدامه من خلفي ، ليس من اليقين

انه ينظر اليّ ، فوجهه يمكن ان ينصرف عني ، ونظرتـه تثبّت في الأرض او على كتاب ، وبالجملة فان العيون المسلطة علـيّ ليس من المؤكد انها عيون، فربما كانت «مصنوعة» فقط على شكل عيون حقيقية . وبالجملة ، أفـلا تصير النظرة هي الاخرى محتملة ، بسبب كون من الممكن ان اكون دائماً منظوراً ، دون ان اكون كذلك فعلاً ؟ وكل يقيننا بوجود الغير الا يتخذ لهذا السبب طابعاً افتراضياً محضاً ؟

ويمكن صياغة هذه الصعوبة في هذه الكلمات : بمناسبة بعض الظهورات في العالم التي يبدو لي انها تكشف عن نظرة ، انا ادرك في نفسي نوعاً من « كوني – منظوراً » بكل تركيباتها الخاصة التي تحيلني الى الوجود الحقيقي للغير . لكن يجوز ان اكون مخطئاً : ويجوز ان تكون امـور العالم التي حسبتها عيوناً لم تكن عيوناً ، ويجوز ان تكون الريـاح هي وحدها التي حركت اغصان الأجمة ورائي ، وبالجملة فمن الجـائز ان هذه الموضوعات العينية لا تكشف **حقاً** عن نظرة . فـإلى اي شيء يستحيل في هذه الحالة يقيني **بأني منظور** ؟ إن خجلي في الواقع كان **خجلا امام شخصي** : لكن لم يكن هناك أحد . ألا يصير بهذا **خجلا امام لا احد** ، اعني خجلاً **زائفاً** ، لأنه افترض هناك شخصاً حيث لم يكن ثم أحد ؟

بيد ان هذه الصعوبة ينبغي الا نتوقف عندها أطول من ذلك ، وما كنا لنذكرها لو لم نفد في العمل على تقدم سيرنا وتحديد طبيعة وجودنا للغير . انها تخلط في الواقع بين نوعين من المعرفة متمايزين ونمطين من الوجود لا نظير لها . وقد عرفنا دائماً ان الموضوع – في – العالم لا يمكن ان يكون الا محتملاً . وهذا ناشيء عن طابعه بوصفه موضوعاً . ومن المحتمل ان المارّ انسان ، فان صوّب عينه نحوي ، وان كنت اشعر بيقين **الوجود – منظوراً** (كوني منظوراً) فاني لا استطيع ان أنقل هذا اليقين الى تجربتي للغير – موضوع . وعلى كل حال ، فمن

المستحيل اذن ان انقل يقيني بالغير – ذاتاً الى الغير – موضوعاً الذي كان المناسبة لهذا اليقين ، وبالمثل ، ان اكذّب بيّنة ظهور الغير – ذاتاً ابتداءً من الاحتمال التأليفي للغير – موضوعاً . وأفضل من هذا ، بيّنا ان **النظرة** تظهر على اساس من تحطيم الموضوع الذي يكشف عنهـا . فهذا العابر البدين الدميم الذي يتقدم الى ناحيتي وهو يتواثب اذا نظر إليّ فجأة فان دمامته وبدانته وتواثباته تختفي ، واثناء الزمن الذي اشعر فيه بأنني منظور منه يصبح حرية خالصة بيني وبين نفسي . فالكون – منظوراً لا يمكن اذن ان **يتوقف** على الموضوع الذي يكشف النظرة . ولما كان خجلي ، بوصفه تجربة حية تدرك بالتأمل ، يشهد على الغير كما يشهد على نفسه ، فاني لن اضعه موضع التساؤل بمناسبة موضوع في العالم يمكنني ، من حيث المبدأ ، ان يوضع موضع الشك . والا لكان ذلك مساوياً للشك في وجودي لأن ادراكاتي لجسمي (حين ارى يدي ، مثلاً) خاضعة للخطأ . فاذا كان **الكون – منظوراً** ، في تمام صفاته ، ليس مرتبطاً بجسم الغير ، وكذلك شعوري بكوني شعوراً – في تحقيق الكوجيتو – ليس مرتبطاً بجسمي ، فلا بـد ان نعد ظهور بعض الموضوعات في مجال تجربتي ، وخصوصاً اتجاه عيون الغير في اتجاهي ، انه اشارة محضة ، وفرصة خالصة لتحقيق **كوني – منظوراً** ، علـى النحو الذي به في نظر افلاطون مناقضات العالم المحسوس فرصة لاجراء تحول فلسفي . وبالجملة ، فان ما هو مؤكد هو انني منظور ، وما هو ما يدعو الى الدهشة ، لأنه ليست **عيوناً** هي التي تنظر الينا : بل الغير بوصفه ذاتاً . بقي ان نكشف عن امكان ان اكون **مخطئاً** : وها انذا مكبّ على ثقب الباب ، وفجأة اسمع وقع اقدام . فتسري في بدني رعدة الخجل : لقد رآني أحـد الناس . فأنهض ، وأجيل النظر في الدهليز الخلوي : لقد كان ذلك إنذاراً زائفاً . فأتنفس . أليس في هذا

تجربة قضت بنفسها على نفسها ؟

لنتأمل الأمر بإمعان أشدّ . هل ما تبين أنه غلط هو وجودي — موضوعاً بالنسبة إلى الغير ؟ ابداً . ان وجود الغير بعيد عن ان يوضع موضع الشك بقدر ما ان هذا الأنذار الزائف يمكن ان يكون نتيجته ان يجعلني أتخلى عن مهمتي . فإن أصررت عليها ، فإني سأستشعر قلبي يخفق ، وأترصد أقل ضجة ، وأقل قرقعة على درجات السلم . فالغير لم يختف مع اول انذار بل هو حاضر في كل مكان ، تحتي ، وفوقي ، وفي الغرف المجاورة ، واستمر في الشعور بوجودي — للغير شعوراً عميقاً ، ومن الجائز الا يختفي خجلي ابداً : والآن أنحني ، والخجل مرسوم على جبيني ، أنحني على ثقب الباب ، ولا أكفّ عن الشعور بوجودي — للغير ، وامكانياتي لن تكفّ عن « الموت » ولا تكف المسافات عن الانبساط نحوي ابتداءً من السلم حيث يمكن ان يوجد أحد الناس ، ابتداءً من ذلك الركن المظلم الذي يمكن ان يختبيء فيه شخص . وكذلك إذا اهتززت من أقل نأمة ، وإذا أعلنت كل قرقعة عن نظرة ، فذلك لأني فعلاً في حالة كوني — منظوراً . فما الذي ظهر كذباً وتحطم من تلقاء نفسه لدى الإنذار الزائف ؟ ليس هو الغير — الذات ، ولا حضوره لذاتي : بل **واقعية** الغير ، أعني العلاقة العارضة بين الغير وبين الوجود — موضوعاً في عالمي أنا . وهكذا فان ما هو مشكوك فيه ليس هو الغير نفسه ، بل **الوجود — هناك** للغير ، أعني ذلك الحادث التاريخي العيني الذي يمكن ان نعبّر عنه بقولنا : « في هذه الغرفة إنسان » .

وهذه الملاحظات من شأنها ان تمكننا من السير قدماً . ان حضور الغير في العالم لا يمكن أن يصدر ، تحليلياً ، عن حضور الغير الذات في نفسي لأن هذا الحضور الأصيل عالٍ ، أعني أنه وجود — من وراء — العالم . لقد اعتقدت ان الغير كانً حاضراً في الغرفة ، لكني

كنت مخطئاً في ذلك : إنه لم يكن هناك ، لقد كان **غائباً** . فما معنى **الغياب** ؟

إذا أخذنا اللفظ : غياب في استعماله اليومي المعتاد ، فمن الواضح أنني لن استعمله للدلالة على أي نوع من « عدم ـ الوجود ـ هناك». أولاً ، إذا لم أجد علبة السجاير في مكانها المعتاد ، فإني لا أقول إنها **غائبة** ، وإن كان في وسعي ان اقول إن من الواجب ان تكون هناك . ذلك ان مكان شيء مادي أو آلة ، وإن أمكن تحديده بدقة ، لا ينجم عن طبيعته . فهذه يمكنها فقط ان تهبه مكاناً ؛ ولكن بواسطتي أنــا يتحقق **مكان الآلة** . والآنية (الواقع الإنساني) هي الوجود الذي به يأتي مكان إلى الأشياء . والآنية وحدها ، من حيث أنها ممكناتها هي، يمكنها ان تتخذ مكانــاً أصلاً . لكني من ناحية اخرى لن أقول إن الآغا خان أو سلطان مراكش غائب عن هذه الغرفة ، بل بطرس ، الذي يسكن فيها فعلاً في العادة ، غائب عنها لمدة ربع ساعة . وبالجملة فإن الغياب يتحدد بأنه ضرب من الوجود للآنية بالنسبة إلى الأماكن التي حددتها هي نفسها بحضورها فيها . والغياب ليس عدماً للروابط بمكان ما ، بل بالعكس ، إني أحدد بطرس بالنسبة الى مكان معين بأن أقرر انه غائب عنه . واخيراً فاني لن أتحدث عن غياب بطرس بالنسبة الى مكان في الطبيعة ، حتى لو اعتاد المرور به . بل بالعكس ، يمكن ان أتأسف على غيابه عن رحلة في الخلاء في **مكان لم** يكن فيه ابــداً . فغياب بطرس يتحدد بالنسبة إلى مكان عليه ان يقرر ان يكون فيه ، لكن هذا المكان نفسه يتحدد بوصفه مكاناً ، لا بواسطة الموقع او حتى العلاقات المتوحدة للمكان مع بطرس نفسه ، بل بحضور آنيات اخرى . انما بطرس غائب بالنسبة الى **اناس آخرين** . والغياب ضرب من الوجود العيني لبطرس بالنسبة الى تريزا ؛ انــه رابطة بين آنيات (واقعيات إنسانية) ، لا بــين الآنية والعالم . إن بطرس غائب عن **هذا المكان**

بالنسبة الى تريزا . فالغياب علاقة اذن بين آنيتين او آنيات عديدة ، علاقة تقتضي حضوراً اساسياً لهذه الآنيات بعضها بالنسبة الى بعض ، وليس الا تعيناً خاصاً من تعينات هذا الحضور . فكون بطرس غائباً بالنسبة الى تريزا هو نوع من الحضور بالنسبة اليها . ذلك ان الغياب لا معنى له الا اذا صينت كل العلاقات بين بطرس وتريزا : انه يحبها ، وهو زوجها ، ويتولى الانفاق عليها ، الخ ، الخ . وخصوصاً نجد ان الغياب يفترض المحافظة على الوجود المعين لبطرس ، والموت ليس غياباً. ولهذا فان المسافة بين بطرس وتريزا لا تغير في الواقعة الأساسية لحضورهما المتبادل . والواقع اننا لو نظرنا في هذا الحضور من وجهة نظر بطرس، فاننا نشاهد انه اما ان يدل على ان تريزا موجودة وسط العالم كموضوع — غير ، أو أنه يشعر بأنه يوجد لتريزا وكأنه لذات — غير . وفي الحالة الأولى ، المسافة واقعة عارضة (ممكنة) ولا تدل على شيء بالنسبة الى الواقعة الأساسية وهي ان بطرس هو ذلك الذي به « يوجد » عالم بوصفه شمولاً ، وان بطرس حاضر بدون مسافة في هذا العالم ، مثل ذلك الذي به توجد المسافة . وفي الحالة الثانية ، فاينما كان بطرس فانه يحس بوجوده من اجل تريزا بدون مسافة : إنها على مسافة منه بالقدر الذي به هي تبعده ، وتبسط مسافة بينها وبينه ، ان العالم كله يفصلها عنه . لكنه بغير مسافة بالنسبة اليها ، من حيث هو موضوع في العالم تجعله يصل الى الوجود . واذن فالابتعاد لا يمكن ، بحالٍ من الأحوال ، ان يعدل في هذه العلاقات الجوهرية . فسواء كانت المسافة صغيرة او كبيرة ، بين بطرس — الموضوع وتريزا — الذات ، بين تريزا — الموضوع وبطرس — الذات ، فثم سمك لامتناه للعالم ؛ وبين بطرس الذات وتريزا — الموضوع ، وبين تريزا — الذات وبطرس الموضوع لا يوجد أي مسافة . وهكذا نجد ان التصورات التجريبية للغياب والحضور هي تنويعات لحضور أساسي لبطرس بالنسبة الى تريزا ،

ولتريزا بالنسبة إلى بطرس ؛ وهما لا يفعلان إلاّ أن يعبّرا — على نحوٍ أو آخر — عن هذه العلاقة ، ولا معنى إلاّ بها . في لندن ، والهند ، وأمريكا ، وعلى جزيرة نائية خالية ، بطرس حاضر لدى تريزا المقيمة في باريس ، ولا يكفّ عن ان يكون حاضراً لديها إلاّ إذا مات. ذلك ان الموجود لا يتحدد مكانه بالنسبة إلى المواضع ، وبدرجة طوله ودرجة عرضه : إنما يتحدد في مكان إنسان ، بين « ناحية جرمانت »و«ناحية سوان » ، وحضور سوان المباشر ، وحضور دوقة جرمانت المباشر هو الذي يمكن من نشر هذا المكان الطريقي hodologique الذي يقع فيه. وهذا الحضور يتم في العلوّ ؛ إنه الحضور لذاتي في علو ابن عمي في المغرب الذي يمكنني من ان أبسط بين نفسي وبينه هـذا الطريق الذي يضعني — في — العالم ، والذي يمكن ان يطلق عليه اسم طريق المغرب. وهذا الطريق ليس في الواقع غير المسافة بين الغـير — الموضوع الذي يمكنني أن ادركه وعلاقة مع « وجودي — ل » الغير — الذات الحاضر لي بغير مسافة . وهكذا فإني **واقع** بواسطة الاختلاف الذي لا نهاية له للطرق التي تقتادني إلى موضوعات عالمي في ترابط مع الحضور المباشر للكائنات العالية . ولما كان العالم معطى لي مرة واحدة بكل موجوداته ، فإن هذه الطرق تمثل فقط مجموع التراكيب الآلية التي تمكّن من إظهار موضوع — غـير على أساس العالم على هيئة « هذا » ، موضوع — غير موجود من قبل فعلاً ومتضمناً حقاً . ويمكن تعميم هذه الملاحظات: فليس فقط بطرس ، ورينيه ، ولوسيان هم الغائبون او الحاضرون بالنسبة إلي على اساس من الحضور الاصيل ؛ لأنهم لا يسهمون وحدهـم في تحديد موقعي : بل انا اتحـدد ايضاً اوربياً بالنسبة إلى آسيويين ، أو زنوج ، او كشيخ عجوز بالنسبة الى شباب ، أو كقاضٍ بالنسبة الى

مجرمين ، او كبرجوازي بالنسبة الى عمال ، الخ ، الخ . وبالجملة فإنه بالنسبة إلى كل إنسان حي تكون الآنية حاضرة او غائبة على اساس من الحضور الأصيل . وهذا الحضور الاصيل لا يمكن أن يكون لـه معنى إلاّ ككونٍ — منظوراً ، أو كون — ناظراً ، أي وفقاً لكون الغـير بالنسبة اليّ هو موضوع او انا موضوع — بالنسبة الى الغير . والوجود — للغير واقعة ثابتة لحقيقتي الإنسانية ،وأنا ادركه بماله من صفة ضرورية كالواقعة في أقل فكرة اكوّنها عن نفسي . فأينما ذهبت ، ومهما فعلت، فإني لا اعمل غير ان اغيّر في المسافات بين وبين الغير — الموضوع ، وغير ان اتخذ طرقاً نحو الغير . وابتعادي ، واقترابي ، واكتشاف مثل هذا الموضوع — الغير ، ليس إلاّ احداث تغييرات تجريبية عـلى نغمة اساسية لوجودي — للغير . والغير حاضرٌ لي في كل مكان بوصفه مـا به أصير موضوعاً . وبعد هذا يمكنني ان أخطىء في الحضور التجريبي لموضوع — غير ألقاه على طريقي . ويمكنني ان اعتقد ان آني هي القادمة نحوي على الطريق ثم اكتشف أنها شخص لا اعرفه : فالحضور الاساسي لآني عندي لم يتغير . ويمكنني ان اعتقد ان شخصاً يترصدني في الظلام ثم اكتشف انه غصن شجرة اعتقدت انه انسان: فحضوري الاساسي لدى كل الناس ، وحضور كـــل الناس لديّ لم يتغيّر ، لأن ظهور إنسان كموضوع في مجال تجربتي ليس هو الذي يخبرني أن ثمّ ناساً . ويقيني بوجود الغير مستقل عن هذه التجارب ، بل هذا اليقين هو ، عـــلى العكس ، الذي يجعلها ممكنةً ومـــا يظهر لي حينئذ وما فيه يمكن ان اغلط ، ليس هو الغير ولا الرابطة الحقيقية — العينية — للغير بـي ، بل هو هذا الذي يمكن ان يمثل انساناً — موضوعاً ، أو ألا يمثله . ومـــا هو محتمل فقط هو المسافة والقرب الحقيقي للغير ،أي ان صفته كموضوع

وانتسابه الى العالم الذي اجعله ينكشف ، لا شك في امره ، من حيث أنه بانبثاقي اجل الغير يظهر . غير ان هذه الموضوعية تذوب في العالم على هيئة « غير في مكانٍ ما في العالم » : والغير – الموضوع مؤكد كظهور ، مضايف لاستئناف ذاتيّ ، لكن ليس من المؤكد أبداً ان الغير هو هذا الموضوع . وبالمثل الواقعة الاساسية، وهي كوني موضوعاً بالنسبة إلى ذات ، بيّنة من نفس نوع البيّنة التأملية : لا الواقعة القائلة بأنه في هذه اللحظة بالذات ومن اجل غير فردي ، انفصل كهذا على اساس العالم ، بدلاً من ان اظل غارقاً في لا تميّز أساس . ولا شك في أني اوجد الآن كموضوع بالنسبة الى رجل الماني ، أيّاً ما كان . لكن هل اوجد كأوروبي ، وفرنسي ، وباريسي في عدم تمايز هذه الجماعات أو على هيئة **هذا** الباريسي ، الذي من حوله الشعب الباريسي والجماعة الفرنسية منتظمان فجأة ليكونا بمثابة أرضية له ؟ فيما يتعلق بهذه النقطة لا استطيع الحصول إلاّ على معلومات محتملة ، بل ربما محتملة كل الاحتمال .

وهكذا نستطيع ان نحدد الآن طبيعة النظرة : إن في كل نظرة ظهوراً لغير – هو – موضوع بوصفه حضوراً عينياً محتملاً في مجالي الإدراكي، وبمناسبة بعض مواقف هذا الغير ، اقرر ان أدرك – بواسطة الخجل ، او القلق ، الخ – « كوني – منظوراً » . و « كوني – منظوراً » يتبدى على انه الاحتمال الخالص ان اكون الآن هذا الهذا العيني – وهو احتمال لا يمكن ان يستمد معناه وطبيعته بوصفه محتملاً إلا من يقين اساسي ان يكون الغير حاضراً دائماً من حيث انني دائماً **من اجل الغير** (للغير) . وتجربة حالتي بوصفي إنساناً ، وموضوعاً بالنسبة إلى كل الأحياء ، ومقذوفاً بي في الساحة تحت آلاف الأنظار ، وناجياً من نفسي ملايين المرات ، – هذه التجربة انا أحققها عينياً بمناسبة انبثاق موضوع في عالمي ، إذا دلني هذا الموضوع على ان من المحتمل ان

اكون موضوعاً الآن من حيث اني « هذا متميز » بالنسبة إلى شعور. وهذا هو جماع الظاهرة التي نسميها **نظرة**. وكل نظرة تجعلنا نشعر عينيا – وفي اليقين الذي لا ريب فيه للكوجيتو – اننا نوجد بالنسبة إلى كل الأحياء، أعني انه يوجد مشاعر من اجلها (لها) انا اوجد. والغير – الموضوع الحاضر للذات في هذه النظرة لا يتبدى على هيئة كثرة وجمع، ولا على انه وحدة (اللهم إلا في علاقته العينية بالغير – الموضوع الجزئي). ذلك ان الكثرة لا تنتسب إلا إلى الموضوعات، وتأتي إلى الوجود بواسطة ظهور ما هو من أجل ذاته واهب لصفة العالم. والكون – منظوراً الذي يميز لنا ذوات، يضعنا في حضرة واقع غير معدود. ومتى نظرت إلى من ينظرون إليّ فإن المشاعر « الغير » تنعزل في كثرة. ومن ناحية اخرى إذا انحرفت عن النظرة كفرصة للتجربة العينية، فإني أبحث في التفكير على **خلاء** في عدم التميز اللامتناهي للحضور الإنساني وتوحيده تحت فكرة الذات اللامتناهية التي ليست أبداً موضوعاً، وأحصل على فكرة صورية خالصة تشير إلى سلسلة لامتناهية من التجارب الصوفية، لحضور الغير، فكرة الله بوصفه ذاتاً حاضرة في كل مكان ولامتناهية من اجلها انا اوجد. لكن هذين التموضعين: التموضع العيني العادّ والتموضع الموحّد المجرّد، يعوزهما كليهما الواقع المشعور به، أعني الحضور السابق على العد للغير وما يجعل هذه الملاحظات اكثر عينية هذه الملاحظة وهي ان كل العالم يمكن ان يعمل: فإذا حدث لنا ان ظهرنا « علانية » لتمثيل دور او القاء محاضرة، فإننا لا نغفل ابداً اننا منظورون، ونؤدي مجموع الأفعال التي اتينا لعملها في **حضرة** النظرة، ونحاول تأليف موجود ومجموع موضوعات **من اجل** هذه النظرة. لكننا لا نعدّ النظرة. وطالما كنا نتكلم، منتبهين فقط إلى الأفكار التي نريد عرضها، يظل حضور الغير غير متميّز. ومن الخطأ ان نوحده تحت عنوانات: « الفصل الدراسي »، « جمهور السامعين »، الخ: ذلك

اننا لسنا على شعور بوجود عيني متفرد ذي شعور جماعي ؛ فهذه صور يمكن ان تفيد فيما بعد من اجل التعبير عن تجربتنا وتكشف عنها إلى ما هو اكثر من نصفها . لكننا لا ندرك ايضاً نظرة كثرية ، بل يتعلق الأمر ، بالأحرى ، بحقيقة غير ملموسة ، فرّارة ، حاضرة في كل مكان تحقق في مواجهتنا ذاتنا غير – المنكشفة وتتعاون معنا في إنتاج هذا الأنا الذي يفرّ منا . وإذا أردت ، على العكس ، ان احقّق ان فكرتي قد فُهِمَتْ حق الفهم ، وإذا تطلعت بدوري في جمهور السامعين ، فأني أشاهد رؤوساً وعيوناً . وحقيقة الغير السابقة على العدّ قد تحللت وتكثرت . لكن النظرة الأخرى قد اختفت . وينبغي ان نختص هذه الحقيقة السابقة على العدّ العينية باسم « الناس » on ، لا حالة عدم الصدق التي تكون فيها الآنية . ودائماً ، اينما كنت فإنني أكون منظوراً . إن المرء لا يدرك ابداً على انه موضوع ، بل يتحلل فوراً .

وهكذا نجد ان النظرة قد وضعتنا على اثر وجودنا – من اجل – الغير ، وكشفت لنا عن الوجود اليقيني لذلك الغير الذي من أجله نحن نوجد . لكنها لا تستطيع ان تقودنا الى ابعد من هذا : وما علينا ان نبحث فيه الآن هو الرابطة الاساسية بين الانا والغير ، كما انكشفت لنا ، أو إذا شئنا ينبغي علينا الآن ان نوضح–نثبت إيضاعياً thématiquement كل ما هو مندرج في حدود هذه الرابطة الاصلية وأن نتساءل : ما هو وجود هذا الوجود – من اجل – الغير ؟

ثم ملاحظة تساعدنا في مهمتنا وتستخلص من الملاحظات السابقة وهي أن الوجود – من اجل – الغير ليس تركيباً انطولوجياً لما هو من اجل ذاته : ولا نستطيع ان نفكر في ان نستخلص – كنتيجة لمبدأ – الوجود من اجل الغير . نستخلصه من الوجود لاجل الذات ، ولا العكس اي لا نستطيع ان نستخلص الوجود – لاجل الذات من الوجود لاجل الغير .

ولا شك في ان الآنية تقتضي ان تكون في آن واحدٍ لذاته وللغير ، ولكن ابحاثنا الحالية لا تهدف الى تكوين علم إنسان . ولن يكون من المستحيل تصور « لذاته » حراً تماماً من كل « لغيره » ، ويوجد دون افتراض إمكان ان يكون موضوعاً . غير ان هذا الذي « لذاته » لن يكون « إنساناً » . فما يكشف عن الكوجيتو هنا ، هو مجرد ضرورة واقعة : ويحدث – وهذا أمرٌ لا شك فيه – ان وجودنا في علاقة مع وجوده – لذاته هو أيضاً لغيره ؛ والكوجيتو الديكارتي لا يعمل غير أن يؤكد الحقيقة المطلقة **لواقعة** ما : هي واقعة وجودي ؛ وكذلك الكوجيتو ، موسّعاً بعض التوسيع ، الذي نستخدمه هنا يكشف لنا عن واقعة وجود الغير ووجودي من اجل الغير (او بالنسبة الى الغير) . وهذا كلُّ ما نستطيع تقريره . ولهذا فإن وجودي – للغير ، مثل انبثاق شعوري في الوجود ، له طابع الحادث المطلق . ولما كان هذا الحادث في نفس الوقت تأريخاً – لأني أزّمن نفسي كحضور في الغير – وشرطاً لكل تاريخ ، فإننا سنسميه تأريخاً سابقاً على التاريخ . وبهذه الصفة ، اي صفة التأريخ السابق على التاريخ للمعية ، سننظر فيه ها هنا. و لا نقصد بقولنا « سابق على التاريخ » أنه في زمان سابق على التاريخ – فهذا لن يكون له اي معنى – بل انه يؤلف جزءاً من هذا التأريخ الأصيل الذي يتأرّخ بجعل التاريخ ممكناً . وسندرس الوجود – من أجل – الغير بوصفه واقعة أولية ومستمرة ؛ لا بوصفه ضرورة ماهية .

وقد رأينا من قبل الفارق بين السلب الباطن والسلب الخارجي . ولاحظنا خصوصاً أن اساس كل معرفة لموجود معين هو العلاقة الاصلية التي بها ما هو لذاته – في انبثاق نفسه – عليه ان يوجد بوصفه **هذا** الموجود . والسبب الذي يحققه ما هو لذاته على هذا النحو سلب باطن ؛ وما هو لذاته تحقيقه بتمام حريته ، كلما كان ذلك السلب من حيث انه يختار نفسه كنهاية (أو كتناهٍ) . لكنه يربطه ربطاً وثيقاً بالوجود

الذي هو ليس اياه ، وقد قررنا ان ما هو لذاته ينطوي في وجوده على وجود الموضوع الذي ليس إياه ، من حيث انه في حـال تساؤل في وجوده بوصفه ليس **ذلك** الوجود . وهذه الملاحظات يمكن تطبيقها دون تغيير جوهري على العلاقة الاولى لما هو لذاته مع الغير . فإن وجد غير بوجه عام ، فلا بد قبل كل شيء أن اكون ذلك الذي ليس هو الغير ، وفي هذا السلب نفسه الذي يتم بذاتي على ذاتي أجد نفسي وينبثق الغير بوصفه غيراً . وهذا السلب الذي يكوّن وجودي ، ويجعلني ، كما يقول هيجل ، أظهر بوصفي **نفس الشخص** في مواجهة الغير يكوّنني عـلى مستوى الهوهوية غير الموضوعية non-thétique في حال « انا ـ نفسي » . بيد أنه ينبغي ألا يفهم من هذا ان **انا** يأتي ليقيم في شعورنا ، بل ينبغي ان نفهم ان الهوهوية تتقوى بانبثاقها كسلب لهوهوية أخرى ، وهـذه التقوية تُدرَك ايجابياً على انها الاختيار المتواصل للهوهوية من جانب ذاتها بوصفها **نفس** الهوهوية وانها هذه الهوهوية نفسها. وما هو لذاته الذي ينبغي عليه ان يكون ذاته دون ان يكون هو نفسه ـ ليس من الممكن تصوره . وهكذا نجد أنه باستخدام الصيغ المطبقة على معرفـة اللا ـ أنا بوجه عام ، نستطيع ان نقول إن ما هو لذاته ، بوصفه هـو نفسه ، يشمل وجود الغير في وجوده من حيث أنه موضوع التساؤل في وجوده من جهة أنه ليس هو الغير . وبعبارة اخرى ، حتى يمكن الشعور ألا يكون هو الغير ، وإذن من أجل ان يكون ثمّ « غير » دون ان يكون هذا « الليس وجوداً » ـ وهـو الشرط في ان يكون ذاته ـ موضوع شهادة شاهد هو بمثابة « انسان ثالث » ، فلا بد له أن يدل على ان يكون ذاته وتلقائياً يكوّن هذا « الليس ـ وجوداً » ، ولا بد ان يتخلص حراً من الغير وينتزع نفسه منه ، باختياره لذاته كعدم هو الغير الذي ليس هو الغير ، وبهذا يلحق بنفسه في كونه « هو ذاته » soi-même وهذا الانتزاع نفسه الذي هو وجود ما هو لذاته يجعل ثم غيراً . وليس معنى هذا انه يعطي الوجود للغير ، بل فقط انه يعطيه الوجود ـ **الآخر**

أو الشرط الجوهري للكون « ها هنا » . ومن البيّن أنه بالنسبة الي ، ما هو لذاته فإن ضرب الوجود — من — حيث — هو — لاوجود — الغير كله متجمد transi في العدم ، وما هو لذاته هو ما ليس الغير على النحو المُعدم « للانعكاس — العاكس » ؛ وعدم — كونه — الغير ليس ابداً مُعطى ، بل يختار دائماً في بعث متواصل ، والشعور لايمكن ألا يكون هو الغير إلاّ من حيث انه شعور بذاته بأنه ليس هو الغير . وهكذا فإن السلب الباطن ، هنا كما في حالة الحضور في العالم ، رابطة موحّدة للوجود : ولا بد ان يكون الغير حاضراً في الشعور وان يتخلله كله كيما يمكن الشعور ان يتخلص ، بكونه ليس عدماً ، يتخلص من ذلك الغير الذي يوشك ان يلصقه . ولو كان الشعور شيئاً ما ، فإن التمييز بين الذات والغير يختفي في داخل عدم التميُّز الشامل .

إلا أن هذا الوصف لا بد له من إضافة جوهرية تغير من مداه ومدلوله . ذلك أنه حين يتحقق الشعور بوصفه ليس هذا « الهذا » او ذاك في العالم ، فإن العلاقة السلبية لم تكن متبادلة : و « الهذا » المعتبر لم يجعل نفسه لا يكون هو الشعور ؛ بل قد تحدد فيه وبه ليكون ليس إياه ، غير انه بقي ، بالنسبة اليه ، في تخارج خالص للسوية ؛ ذلك أنه حافظ على طبيعته بوصفه « في — ذاته » ومن حيث هو « في — ذاته » انكشف للشعور في نفس السلب الذي به ما هو لذاته أصبح وجوداً بنفيه عن نفسه انه في — ذاته . لكن حين يتعلق الأمر بالغير ، فإن العلاقة السلبية الباطنة هي علاقة تبادل . والوجود الذي ينبغي على الشعور ألا يكونه يتحدد بأنه وجود ينبغي عليه ألا يكون ذلك الشعور . ذلك انه حين إدراك **الهذا** في العالم ، لم يختلف الشعور فقط عن الهذا بواسطة فرديته الخاصة ، بل وأيضاً بحال وجوده . لقد كان « لذاته » في مواجهة « في — ذاته » . وبدلاً من انه ، في انبثاق الغير ، لا يختلف ابداً عن الغير فيما يتعلق بوجوده : فإن الغير هو هو ما هو ،

إنه ما هو لذاته وهو شعور ، ويحيل إلى ممكنات هي ممكناته ، إنه هو ذاته باستبعاد الغير ؛ وليس ثم مجال لمعارضة الغير بتحديد عددي خالص. وليس هاهنا شعوران او عدة مشاعر : والمعَدّ يفترض شاهداً خارجياً، وهو مجرد مشاهدة للخارجية . ولا يمكن ان يكون ثم بالنسبة إلى الغير من أمر هو لذاته إلا في سلب تلقائي سابق على العد pré-numérique . والغير لا يوجد بالنسبة إلى الشعور إلا **كهو نفسه مرفوض** soi-même refusé . ولكن لأن الغير هو نفسه ، فإنه بالنسبة إليّ وبواسطتي لا يمكن ان يكون مرفوضاً إلا من حيث انه هو نفسه الذي يرفضني . ولا أستطيع ان أدرك ولا ان أتصور شعوراً لا يدركني . والشعور الذي لا يدركني ولا يرفضني وأستطيع ان اتصوره ، ليس شعوراً منعزلاً في مكان ما خارج العالم ، بل هو شعوري نفسه . وهكذا فإن الغير الذي أقرُّ به لأرفض الوجود ، هو اولاً وقبل كل شيء ذلك الذي من أجله ما هو — لذاته الخاص بي موجودٌ . وما أجعله غير موجود ليس فقط من حيث أنني انكره على نفسي انه هو نفسي ، بل إنني أجعل نفسي غير موجود وجوداً يجعل نفسه ليس هو إياي . غير ان هذا السلب المزدوج هو بمعنى من المعاني قاضٍ على نفسه بنفسه : فإما ان أجعل نفسي لست نوعاً ما من الوجود ، وحينئذ هو موضوع بالنسبة إلي وأفقد موضوعيتي objectité من أجله ؛ وفي هذه الحالة يكفُّ الغير عن ان يكون الغير — الأنا ، أعني الذات التي تجعلني موضوعاً برفضها ان تكون إياي ؛ او هذا الوجود هو الغير ويجعل نفسه ليس هو إياي ، وفي هذه الحالة اصبح موضوعاً بالنسبة اليه ؛ ويفقد هو موضوعيته الخاصة . وهكذا فإن الغير ، أصلاً ، هو « الليس — انا — الليس — موضوعا » . ومهما تكن العمليات التالية لديالكتيك الغير ، فإنه إذا كان على الغير ان يكون أولاً الغير ، فإنه ذلك الذي ، من حيث المبدأ ، لا يمكن ان ينكشف في الانبثاق الذي به انفي انه هو .

وبهذا المعنى فإن سلبي الاساسي لا يمكن ان يكون مباشراً ، لأنه لا يوجد شيء يمكن ان يتعلق به . وما ارفض ان أكونه نهائياً لا يمكن ان يكون غير هذا الرفض للكينونة انا الذي بـه الغير يجعلني موضوعاً ؛ او إذا شئنا ، إني أرفض أنـاي المرفوض ؛ وإحدد نفسي كنفسي برفض الأنا — المرفوض ؛ وأضع هذا الأنا المرفوض كأنـا — مُستلب في نفس الانبثاق الذي به انتزع نفسي من الغير . لكني بهذا اقر واؤكد ليس فقط الغير بل وايضاً وجود « اناي — من — اجل — الغير » ؛ ذلك لأنني لا استطيع ألا أكون الغير إذا لم اتخـذ وجودي — موضوعاً من أجل الغير . وزوال الأنا المستلب يجر زوال الغير بتداعي الأنا — نفسي . وأنجو من الغير بأن أترك له أناي المستلب بين يديـه . ولكن لأني أختار نفسي كانتزاع من الغير ، فإني اتخذ وأقر بـأن هذا الأنا المستلب هو أناي . وانتزاعي من الغير ، أعني أناي — نفسي ، هـو من حيث تركيبه الجوهري اتخاذ كملك خاص لذلك الأنا الذي يرفضه الغير ؛ بل إنه ليس الا هذا . وهكذا فإن هذا الأنا المستَلَب والمرفوض هو في آن واحد رابطتي بالغير ورمز انفصالنا المطلق . فبالقدر الذي به انا ذلك الذي يجعل ثم غيراً بتوكيد هوهويتي ، فإن الأنا — الموضوع هو لي ، وانا اطالب به ، لأن انفصال الغـير وذاتي ليسا معطيين أبداً ، وانا مسئول عنه دائماً في وجودي . لكن من حيث ان الغـير مسئول معي عن انفصالنا الأصلي ، فإن هـذا الأنا يفر مني ، لأنه هو ما يجعل الغير انه ليس إياه . وهكذا فإني أطالب بأنه لي ومن أجلي — أطالب بأنا يفر مني ؛ ولما كنت أعمل على الا أكون الغير ، من حيث ان الغير تلقـائية في هوية مع تلقائيتي ، فـإني أطالب بهذا الأنا — الموضوع من حيث هو انا — متخلص مني . وهذا « الأنا — الموضوع » هو انا بالقدر الذي به يفر مني ، وأنا أرفضـه بوصفه لي إذا أمكن ان يتفق ويتطابق مع نفسي في هوهوية خالصة . وهكذا فإن

وجودي للغير ، أعني أناي – الموضوع ، ليس صورة مقطوعة عني وتقيم في شعور أجنبي : بل هو وجود واقعي حقاً ، وجودي كشرط لهوهويتي في مواجهة الغير ، ووجود هوهوية الغير في مواجهة ذاتي . إنه وجودي – خارجاً : وهو ليس وجوداً منفعلاً يأتي هو الآخر من الخارج بل هو خارج متخذ ومعترف به بوصفه خارج ذاتي . ولا يمكنني ان أنكر على نفسي الغير إلا من حيث ان الغير هو نفسه **ذات** . وإذا رفضت الغير فوراً بوصفه موضوعاً بحتاً – أي كموجود في وسط العالم – فليس ما أرفضه هو **الغير** ، بل موضوع لا شأن له – من حيث المبدأ – بالذاتية ؛ وسأظل بغير حماية في مواجهة التمثل الشامل لذاتي في الغير ، لعدم تحفظي في مجال الغير ، أي الذاتية ، الذي هو ايضاً مجالي . ولا أستطيع ان أمسك بالغير على مسافة إلا بقبول حد لذاتيتي . لكن هذا الحد لا يمكن ان يصدر عني ولا ان أفكر أنا فيه ، لأني لا استطيع ان احدّ ذاتي ، وإلا لكنت شمولا متناهياً . ومن ناحية اخرى ، على حد تعبير اسبنيوزا ، الفكر لا يمكن ان يُحدّ إلا بالفكر . والشعور لا يمكن ان يحدّ إلا بشعوري . والحد بين شعورين ، من حيث انه ناتج عن الشعور الواضع للحد الذي يتخذه الشعور المحدود – هذا هو أناي – الموضوع . وينبغي علينا ان نفهمه بالمعنيين اللذين للكلمة : « حد » . فمن ناحية الحادّ يُدرَك الحدُّ بوصفه المحتوى الذي يحتويني ويحدق به، وهو قطعة الخلاء التي تبرزني كشمول بوصفي خارج المجال؛ ومن ناحية المحدود الحدّ يكون بالنسبة إلى كل ظاهرة هوهوية كالحد الرياضي بالنسبة إلى السلسلة التي تتوجه إليه دون ان تبلغه أبداً ؛ وكل الوجود الذي ينبغي عليّ ان اكونه هو عند حده شبيه بمنحن تقارُبي asymplote لمستقيم . وهكذا انا شمول معرى من الشمول لا محدود ، متضمن في شمول نهائي يحدق به على مسافة وانا هو خارج ذاتي دون ان أستطيع أبداً تحقيقه ولا بلوغه . وثم صورة جميلة لجهودي لإدراك

ذاتي وعبث هذه الجهود ، هي صورة تلك الكرة التي يتحدث عنها بونكاريه والتي تتناقص حرارتها من المركز إلى السطح : وثم كائنات حية تحاول الوصول إلى سطح هذه الكرة ابتداء من المركز ، لكن انخفاض الحرارة يثير عندها انقباضاً متزايداً باستمرار ؛ وتميل إلى ان تصير مسطحة إلى غير نهاية كلما اقتربت من الهدف ، ولهذا السبب هي مفصولة عنه بمسافة لامتناهية . ومع ذلك فإن هذا الحد خارج المتناول، الذي هو اناي — الموضوع ، ليس مثالياً : إنه موجود حقيقي وهذا الموجود ليس في — ذاته ، لأنه لم يتم في الخارجية البحتة للسوية ؛ وهو أيضاً ليس **لذاته** ، لأنه ليس الوجود الذي ينبغي عليَّ ان أكونه بإعدام ذاتي . إنه وجودي — من اجل — الغير ، ذلك الوجود الممزّق بين سلبين من اصل مقابل واتجاه مضاد ؛ لأن الغير ليس ذلك الأنا الذي له عيان عنه ، وانا ليس عندي عيان ذلك الأنا الذي هو انا . ومع ذلك فإن هذا الأنا ، الذي ينتجه الواحد ويتخذه الآخر ، يستمد حقيقته المطلقة من حيث كونه الانفصال الوحيد الممكن بين موجودين منتفعين تماماً (في هوية تامة) فيما يتعلق بنحوهما في الوجود ، وكلاهما حاضر للآخر مباشرة ، لأنه لما كان الشعور قادراً وحده على تحديد الشعور ، فإنه ليس ثم حدّ أوسط يتصوّر بينهما .

فابتداءً من هذا الحضور في ذاتي للغير — في وبواسطة موضوعيّتي المتخذة ، يمكن ان نفهم تموضع الغير ، كلحظة ثانية في علاقتي بالغير. والواقع ان حضور الغير وراء حدي غير المنكشف يمكن ان يفيد كمبرر لإدراكي لذاتي من حيث اني هوهوية حرة . وبالقدر الذي به انكر ذاتي كغير ، وبه الغير يتجلى اولاً ، فإنه لا يمكن ان يتجلّى إلا كغير ، أي كذات وراء حدّي ، أي بوصفه ما يحدّني . ذلك انه لا يحدّني شيء اللهم إلاّ الغير . فهو يبدو إذن بمثابة ما يضعني خارج المجال ، بكل حريته واسقاطه الحرّ لامكانياته، وما يجرّدني من علوّي،

برفضه أن يشاركني العمل (بالمعنى الذي للفظ الالماني mit-machen).
ولهذا ينبغي ان ادرك اولاً وفقط من السلبين ذلك السلب الذي لست مسؤولاً عنه،وهو ذلك الذي لا يأتي الى ذاتي بذاتي . لكن في إدراك هذا السلب ينبثق الشعور بالأنا بوصفه أنا ، اعني انني استطيع ان اكون على شعور واضح بذاتي من حيث انني مسؤول عن سلب الغير الذي هو امكانيتي الخاصّة . وهذا هو ايضاح السلب الثاني ، وهو الذي يمضي من ذاتي الى الغير . والحق انه كان هناك ، لكن حجبه الغير ، لأنه ضاع لإظهار الغير . لكن الغير مبرر وباعث كي يظهر السلب الجديد: لأنه اذا وجد غير لا يضعني خارج مجال العمل بوضع علوّي على أنه متأمَّل فقط ، فذلك لانني انتزع نفسي من الغير باتخاذي لحدّي . والشعور بهذا الانتزاع أو الشعور (بكوني) نفس ذاتي بالنسبة الى الغير هو شعور بتلقائيّتي الحرّة . وبهذا الانتزاع نفسه الذي يضع الغير في حوزة حدّي ، ألقي بالغير خارج مجال العمل . فمن حيث انني اشعر إذن بذاتي كشعوري بإحدى إمكانياتي الحرّة وألقي بنفسي صوب ذاتي ابتغاء تحقيق هذه الهوهوية ، فهأنذا مسؤول عن وجود الغير : فأنا ، بتوكيد تلقائيّتي الحرة ، أعمل على **وجود** غير ، لا مجرد احالة لامتناهية من الشعور إلى ذاته . وهكذا يصبح الغير خارج مجال العمل ، بوصفه ما يتوقف عليّ انا الا يكون ، وبهذا فإن علوه ليس علوّاً يعلو عليّ صوب ذاته ، بل هو علوّ متأمَّل فقط ، ودائرة هوهوية **معطاة فقط**.
وحيث انني لا استطيع ان احقق ، في نفس الوقت ، السلبين ، فإن السلب الجديد — وإن كان مبرره هو السلب الآخر — يحجبه بدوره : فالغير يبدو لي كحضور منحطّ. ذلك ان الغير وانا مسؤولان عن وجود الغير ، لكن لسلبين بحيث لا أستطيع ان اشعر بالواحد بدون ان يحجب الآخر في الحال . وهكذا يصبح الغير الآن ما أحدّه في إلقاء ذاتي نحو ما — ليس — الغير . وطبعاً لا بد ان نتصور هنا أن تبرير هذا الانتقال

من نوع عاطفي . فلا شيء يمنع ، مثلاً ، من ان اظل مسحوراً بهذا اللا–منكشف مع ما وراءه ، إذا لم احقق ذلك اللا–منكشف في الخوف، والخجل او الكبرياء . والطابع العاطفي لهذه التبريرات يفسّر الامكان التجريبي لتغيرات وجهة النظر هذه . لكن هذه العواطف نفسها ليست شيئاً أكثر من طريقنا في معاناة وجودنا – من اجل – الغير بطريقة عاطفية . ذلك ان الخوف يتضمن انني اظهر بمظهر من هو مهدّد في حضوره في وسط العالم ، لا من حيث انني لذاته يعمل على ايجاد العالم. إنه الموضوع الذي هو انا هو الذي في خطر في العالم ، وبهذه المثابة ، نظراً الى وحدته في الوجود التي لا تنفصم عن الوجود الذي ينبغي عليّ ان اكونه ، يمكنه ان يجرّ الى دمار ما هو لذاته الذي عليّ ان اكونه مع دماره هو . فالخوف إذن انكشاف لكوني – موضوعاً بمناسبة ظهور موضوع آخر في مجال ادراكي . ويحيل الى اصل كل خوف الذي هو الانكشاف الهيّاب لموضوعيّي المحضة البسيطة من حيث أنها متجاوزة ومعلوّة بممكنات ليست هي ممكناتي . فبالقاء ذاتي صوب ممكناتي انجو من الخوف ، بالقدر الذي به أعد موضوعيّي غير جوهرية . وهذا لا يمكن ان يكون إلاّ إذا أدركت نفسي من حيث انني مسؤول عن وجود الغير . فالغير يصبح حينئذ **ما اجعله لا يوجد** ، وممكناته هي ممكنات أنا ارفضها ، واستطيع فقط تأملها ، أي انها ممكنات ميّتة . وبهذا اتجاوز ممكناتي الحاضرة من حيث انني أدركها من حيث انها قادرة على ان تتجاوز بواسطة ممكنات الغير ؛ لكني اتجاوز ايضاً ممكنات الغير ، بتأملها من وجهة نظر الصفة الوحيدة التي لها دون ان تكون إمكانيتها الخاصة – أي طابع الغير ، من حيث انني اعمل على وجود غير – وبعدها ممكنات لتجاوز ذاتي، استطيع دائماً تجاوزها الى ممكنات جديدة . وهكذا قد استعدت غزو وجودي – لذاتي بواسطة شعوري بذاتي كبؤرة مستمرة لممكنات لانهاية لها ، وحولت ممكنات الغير الى ممكنات – ميتة

بوسمها جميعاً بميسم غير – **المعاني** – **مني** ، أي المُعطى فقط .

والخجل ليس إلا الشعور الاصيل بكون وجودي **في الخارج** ، منوطاً في وجود آخر ،وبهذه المثابة يكون بغير حماية ، ينيره ضوء مطلق يصدر عن ذات خالصة ؛ إنه الشعور بأنه ما كنته دائماً : « في حـــالة تأجيل » ، أي على حال « ما ليس بعد » ، أو « فات أوانه » . والخجل البحت ليس شعوراً بكونه هـذا الموضوع القابـــل للتثريب أو ذاك ؛ بل بوجه عام أن يكون موضوعـــاً ، أعني اقراري بـذاتي في هذا الوجود المنحطّ ، متوقفاً ومتحجراً بالنسبة الى الغـــير . والخجل (العار) شعور بالسقطة (الخطيئة) الاصلية، لا بكوني ارتكبت هذه الغلطة او تلك ، بل بكوني « سقطت » في العالم ، وسط الاشياء ، وأني في حاجة الى توسط الغير كيما اكون مَنْ انا . والاحتشام (الحياء) ، وخصوصاً الخوف من ان افاجأ في حالة عري ، ليسا غير تنويع رمزي للخجل الاصيل : والجسم يرمز هنا الى موضوعيتنا العزلاء . واللبس هو إخفاء الموضوعية ، والمطالبة بالحق في ان ارى دون ان أُرى ، اي ان اكون ذاتاً محضة . ولهذا فان الرمز الذي وضعه الكتاب المقدس للسقطة (الخطيئة) ، بعد الخطيئة الاصلية ، هو ان آدم وحواء « ادركا أنهما عاريان » . ورد الفعل ضد الخجل هو إدراك مَن أدرك موضوعيّتي أنه موضوع . ولما صار الغير يظهر لي كموضوع ، فإن ذاتيته تصبح مجرد **خاصية** للموضوع المنظور . وتنحط وتتحدد بوصفها « مجموع الخواصّ **الموضوعية** التي تفلت مني من حيث المبدأ » . والغير – الموضوع لـــه ذاتية ، مثلما هذا الصندوق الحاوي له « داخل » . وبهذا انـــا **أسترد ذاتي** : لأني لا يمكن ان اكون موضوعـــاً بالنسبة إلى موضوع . ولا انكر أبداً ان الغير يظل على علاقـــة بـي بواسطة « داخله » ، لكن شعوري بذاتي لما كان شعوراً – موضوعاً فإنه يظهر لي انه بطون محض بغير تأثير ؛ إنـه خاصية بين عدة خواص لهذا « الداخل » ، وشيء

شبيه بفلم حساس في الغرفة المظلمة لجهاز تصوير (فوتوغرافي) . ومن حيث اني أعمل على ان يكون ثم غير ، فإني أدرك ذاتي كمنبع حر للمعرفة التي لدى الغير عني ، وان الغير يظهر لي متأثراً في وجوده بهذه المعرفة التي لديه عن وجودي ، من حيث انني خلعت عليه طابع الغير. هنالك تتخذ هذه المعرفة طابعاً ذاتياً ، بالمعنى الجديد لما هو « نسبي » ، أي انهـا تظل في الذات — الموضوع كصفة نسبية إلى الوجود — الغير الذي خلعته عليه . والخجل يبرر رد الفعل الذي يتجاوزه ويقضي عليه من حيث انه يضم فيه فهماً ضمنياً غير ايضاعي thématisée لإمكان ان يكون — موضوعاً لذات انا بالنسبة اليها موضوع . وهذا الفهم الضمني ليس إلا الشعور «بكوني — انا — نفسي» أي الشعور لهوهويتي مقواة . ذلك انه في التركيب الذي يعبر عنه قولي : « انا خجلان من نفسي » يفترض الخجل ذاتا — موضوعـاً بالنسبة إلى الغير كما يفترض هوهوية شاعرة بالخجل ويعبر عنهـا « انـا » في هذه العبارة على نحو ناقص . وهكذا نجد ان الخجل ادراك توحيدي لثلاثة أبعـاد : « انا خجلان مِنْ نفسي أمام الغير » .

فإذا حدث واختفى أحد هذه الأبعاد ، اختفى الخجل هو الآخر . وإذا تصورت « الناس » on ، وهم الذات التي أخجل أمامها ، من حيث انهم لا يمكن ان يصيروا موضوعاً دون ان يتبددوا إلى كثرة من الأغيار ، وإذا وضعتهم كالوحدة المطلقة للذات التي لا يمكن ابـداً ان تصير موضوعاً ، فإني بهذا أضع سرمدية وجودي — موضوعاً ، أجعل خجلي باقياً . والخجل أمام الله ، أي الاقرار بموضوعيتي أمام ذات لا يمكن ابداً ان تصير موضوعاً ؛ وبالمثل فإني احقق في المطلق موضوعيتي وأشخصها : ووضع الله يُصحب بتشييء موضوعيتي ؛ واكثر مـن هذا ، إني اضع كوني — موضوعاً — لله اكثر واقعية من « ما هو — لذاتي » ؛ وانا اوجد مسلوباً (مستلباً) ويعلمني مظهري ما ينبغي عليَّ

ان أكونه وهذا هو الأصل في مخافة الله . والقداسات السوداء ، وانتهاكات الخبز المقدس ، والجماعات الشيطانية ، الخ ، هي محاولات لاضفاء صفة الموضوع على « الذات المطلقة » . وأنا ، حين أريد الشر للشر ، أحاول ان أتأمل العلوّ الإلهي – والخبز هو إمكانه الخاص – بوصفه علوّاً معطى ، وأتجاوز الى الشر . حينئذ أجعل الله يغضب وأثير نقمته ، الخ ، وهذه المحاولات ، التي تتضمن الاقرار المطلق بالله بوصفه الذات التي لا يمكن ان تكون موضوعاً ، تحمل في داخلها تناقضها وهي في حالة إخفاق مستمر .

والأنفة لا تستبعد الخجل الأصيل . بل إنه في ميدان الخجل الأساسي أو الخجل من ان يكون موضوعاً ، تقوم الكبرياء . إنها شعور غامض مشترك : ففي الأنفة أدرك الغير كذات بواسطته تأتي الموضوعية الى وجودي ، لكني أدرك نفسي مسئولاً عن موضوعيتي ؛ وأشدّد على مسئوليتي وأتحملها . وبمعنى ما نجد ان الكبرياء هي أولاً استسلام : فحتى أكون فخوراً بأن أكون كذا ، لا بد أولاً ان أذعن لكي لا أكون إلا هذا . فالأمر يتعلق إذن برد فعل أول ضد الخجل ، وهذا هو رد فعل للفرار وسوء النية ، لأنه بدون ان أكفّ عن عدّ الغير ذاتاً ، فإني أحاول ان أدرك نفسي بوصفي مؤثّراً في الغير بواسطة موضوعيتي . وبالجملة فثم موقفان صادقان : الموقف الذي به أدرك الغير بوصفه الذات التي بها أصل الى الموضوعية – وهذا هو الخجل ؛ والموقف الذي به أدرك نفسي بوصفي المشروع الحرّ الذي به يصل الغير الى الوجود – الغير – وهذا هو الكبرياء او توكيد حريتي في مواجهة الغير – الموضوع . لكن الأنفة – او الغرور – شعور بغير توازن ويتسم بسوء النية : وأحاول ، في الغرور ، ان أوثر في الغير من حيث أنني موضوع ؛ وهذا الجمال او هذه القوة او هذه الروح التي تمنحني إياها من حيث انه يؤلفني موضوعاً ، أزعم اني استخدمها ، بواسطة

دفع مضاد ، للتأثير فيه سلبياً بعاطفة إعجاب أو حب . لكن هـذه العاطفة ، كجزاء عن كوني — موضوعاً ، انا اقتضي ان يحسّ بها الغير من حيث انه ذات ، أي بوصفه حرية . وهذه هي الطريقة الوحيدة لخلع الموضوعية المطلقة على قوتي أو جمالي . وهكذا نجد ان العاطفة التي أطالب الغير بها تحمل في داخلها تناقضها لأن عليّ ان أصيب الغير بها من حيث انه حر . إنها يُشعر بها على نحو سوء النية ، وتطورها الباطن يفضي بها الى التحلّل . فمن أجل الاستمتاع بكوني — موضوعاً الذي أتخذه ، أحاول ان أسترده **كموضوع** ؛ ولما كان الغير هو مفتاحه ، فإني أحاول الاستيلاء على الغير كي يفضي إليّ بسرّ وجودي . وهكذا يدفعني الغرور الى الاستيلاء على الغير وتكوينه موضوعاً ، من أجل التنقيب في داخل هذا الموضوع وللكشف فيه عن موضوعيّتي الخاصة . لكن هذا بمثابة قتل الدجاجة التي تبيض بيضات من الذهب . وبتكوين الغير موضوعاً ، أكوّن نفسي كصورة في قلب الغير — الموضوع ؛ ومن هنا خيبة أمل الغرور : فتلك الصورة التي أردت إدراكها ، ابتغاء استردادها وإذابتها في وجودي ، لا أتعرف نفسي فيها بعد ، ولا بد ، ان طوعاً أوكرهاً ، ان أعزوها الى الغير بوصفها إحدى خواصّه الذاتية ؛ فإذا تحررت ، بالرغم مني ، من موضوعيّتي ، فإني أبقى وحدي في مواجهة الغير — الموضوع ، في هوهويّتي غير القابلة للوصف التي عليّ ان أكونها دون ان استطيع أبداً ان أعفى من مهمتي.

فالخجل والخوف والأنفة (الكبرياء) هي إذن أفعالي المرتدة الأصلية وليست غير الطرق المختلفة التي أتعرّف بها الغير بوصفه ذاتاً خارج المتناول ، وتتضمن في داخلها فهماً لهوهويّتي يجب ويمكن ان يفيدني في التبرير من أجل تكوين الغير على هيئة موضوع .

وهذا الغير — الموضوع الذي يظهر لي فجأةً ، لا يظل أبداً تجريداً موضوعياً خالصاً بل ينبثق أمامي مع معانيه الخاصة . انه ليس فقط

الموضوع الذي تكون له الحرية **خاصيته** بوصفها علواً معلواً . بل هو أيضاً « في غضب » او « فرح » او « منتبه » ، وهو « لطيف » ، أو « كريه » ، وهو « بخيل » ، « منفعل » الخ . ذلك انه بإدراك نفسي بما أنا نفسي ، فإني أجعل الغير – الموضوع يوجد في وسط العالم . وأقر بعلوه لكني أقرّ به لا كعلو عالٍ بل كعلوّ معلوّ . فهو يظهر إذن كتجاوز للأدوات الى بعض الغايات ، بالقدر الدقيق الذي به انا أتجاوز – في مشروع موحّد لنفسي – هذه الغايات وهذه الأدوات وهذا التجاوز بواسطة الغير للأدوات نحو الغايات . ذلك أنني لا أدرك نفسي أبداً تجريدياً كإمكان محض لكوني انا ذاتي ، بل انا أعيش هوهويتي في اسقاطها العيني صوب هذه الغاية او تلك : ولا أوجد إلا **كملتزم** engagé ولا أشعر بوجودي إلا بهذه المثابة . وبهذه المثابة لا أدرك الغير – الموضوع إلا في تجاوز عيني وملتزم لعلوه . لكن ، في المقابل ، التزام الغير الذي هو نحو وجوده يظهر لي ، من حيث انه معلوّ بعلوّي ، كالتزام **واقعي** ، **واتخاذ للجذور** enracinement . وبالجملة ، فمن حيث أني أوجد لنفسي ، فالتزامي في موقف ينبغي ان يفهم بالمعنى الذي به يقال : « انا ملتزم قِبَل فلان ، وانا تعهدت (التزمت) بردّ هذه النقود ، الخ » . وهذا الالتزام هو الذي يميّز الغير – الذات ، لأنه ذات أخرى . لكن هذا الالتزام المتموضع ، حين أدرك الغير كموضوع ، ينحط ويصبح « التزاماً – موضوعاً » بالمعنى الذي به نقول : « السكين منخرطة بعمقٍ في الجرح ، الجيش انخرط في مضيق » . ولا بد ان نفهم ان الوجود – في – وسط – العالم الذي يأتي الى الغير بواسطتي أنا هو موجود حقيقي . انه ليس مجرد ضرورة ذاتية تجعلني أعرفه كموجود في وسط العالم . ومع ذلك ، فإن الغير ليس بذاته ضائعاً في هذا العالم . ولكني أجعله ضائعاً في وسط العالم الذي هو عالمي ، من حيث انه من أجلي ذلك الذي عليّ ألا

أكونـــه ، أعني كوني أمسك بـــه خارج ذاتي كحقيقة متأمَّلة فقط ومتجاوزة صوب غاياتي الخاصة . وهكذا نجد ان الموضوعيـــة ليست الانكسار الخاص للغير خلال شعوري : إنهـــا تأتي الى الغير بواسطتي لوصف واقعي : فأنا أعمل على ان يكون الغير في وسط العالم . ومـا أدركه كخصائص حقيقية للغير هو الوجود — في — موقف : ذلك انني أنظّمه في وسط العالم من حيث انه ينظّم العالم نحو ذاتـــه ، وأدركه بوصفه الوحدة الموضوعية للأدوات والعقبات . وقد شرحنا في القسم الثاني من هذا الكتاب (القسم الثاني ، الفصل الثالث ، بند ٣) ان مجموع الأدوات هو المضايف الدقيق لإمكانياتي . ولما كنت إمكانياتي ، فإن نظام الأدوات في العـــالم هو الصورة المُسقطة في ما هو — في ذاتـــه لممكناتي ، أي لما انا عليه . لكن هذه الصورة العالمية (نسبة الى العالم) لا أستطيع أبداً ان أفك رموزها ، بل أكيف نفسي وإياها في الفعـــل وبواسطة الفعل . والغير من حيث هو ذات **منخرط** هو الآخـــر في **صورته** . لكن من حيث اني ادركه كموضوع فإن هذه الصورة العالمية هي التي تتواثب أمام عيوني : فيصبح الغير هو الأداة التي تتحـــدد بعلاقتها مع سائر الأدوات ؛ انـــه نظام من أدواتي انا ، منحصر في النظام الذي أفرضه على هذه الأدوات : فإدراك الغير ، هو إدراك ذلك النظام — الانحصار ، وردّه الى غياب مركزيّ او « بطون » ؛ وهـــذا هو تحديد هذا الغياب كسيلان متحجر لموضوعات عالمي صوب موضوع محددّ لكوني . ومعنى هذا السيلان تقدمه إليّ هذه الموضوعات نفسها : انه ترتيب المطرقة والمسامير ، والمقص والمرمر ، من حيث أني اتجاوز هذا الترتيب دون ان أكون الأساس فيه ، هو الذي يحدد معنى هـــذا النزيف فيما بين — العالم . وهكذا يعلن لي العالم عن غـــير في شموله وكشمول . صحيح ان الاعلان يبقى غامضـــاً مشتركاً . ولكن لأنني أدرك نظام العالم صوب الغير كشمول غير متمايز على أرضية عليها تظهر

بعض التراكيب الصريحة . ولو استطعت إيضاح كل مركبات الأدوات من حيث انها متجهة الى الغير ، أي إذا استطعت ان أدرك ليس فقط المكان الذي تشغله المطرقة والمسامير في مركب الأدوات هذا ، بل وأيضاً الشارع والمدينة ، والأمة ، الخ ، فإني أكون بهذا قد حددت بوضوح وعلى نحوٍ شاملٍ وجود الغير بوصفه موضوعاً . وإذا أخطأت في مقصد الغير فليس ذلك أبداً لأنني أعزو فعله الى ذاتية بعيدة عن المتناول : فإن هذه الذاتية في ذاتها وبذاتها لا مقياس مشتركاً بينها وبين الفعل ، لأنها علو من أجل ذاته ، علوّ لا يمكن تجاوزه . لكن لأنني أنظم العالم كله حول هذا الفعل على نحوٍ غير النحو الذي ينتظم عليه في الواقع . وهكذا فمن حيث أن الغير يظهر كموضوع ، فإنه يُعطى لي من حيث المبدأ كشمول ، ويمتد خلال العالم كقوة عالمية للتنظيم التركيبي لهذا العالم . غير انني لا استطيع تفسير هذا التنظيم التركيبي ، كما لا استطيع ان أفسر العالم نفسه من حيث هو عالمي **أنا** . والفارق بين الغير — الذات ، أعني بين الغير كما هو من أجل ذاته (لذاته) والغير — الموضوع ليس فارق ما بين الكل والجزء او المحجوب والمكشوف : لأن الغير — الموضوع هو من حيث المبدأ كلّ له نفس امتداد الشمول الذاتي ، ولا شيء محجوب ، ومن حيث ان الموضوعات تحيل الى موضوعات أخرى فإني أستطيع ان أعي الى غير نهاية معرفتي بالغير وذلك بأن أوضح بغير نهاية علاقاته مع سائر أدوات العالم ؛ والمثل الأعلى لمعرفة الغير يظل الايضاح المستقصى لمعنى سيلان العالم . والفارق من حيث المبدأ بين الغير — الموضوع والغير — الذات ينشأ فقط عن هذه الواقعة وهي ان الغير — الذات لا يمكن أبداً ان يُعرف ولا ان يتصور بهذه المثابة : وليس توجد مشكلة لمعرفة الغير — الذات ، وموضوعات العالم لا تحيل الى الذاتية : بل هي تحيل فقط الى موضوعيتها في العالم كمعنى (أو اتجاه) — متجاوز صوب هوهويتي — للسيلان

في داخـــل العالم . وهكذا فإن حضور الغير لديّ بوصفه مـــا يصنع موضوعيتي يُشعر به على انه شمول — ذات ؛ وإذا عُدت الى هـــذه الحضرة لإدراكها ، فإني أدرك الغير من جديد بوصفه شمولاً : شمولاً موضوعاً يتفق في امتداده مع شمول العالم . وهـــذا الإدراك يتم دفعةً واحدة : فابتداءً من العالم كله أصل الى الغير — الموضوع . لكن هذه ليست غير روابط مفردة تبرز **كأشكال** على أرضية العالم . فحول هذا الرجل الذي لا أعرفه والذي يقرأ وهو جالس في المترو ، العـــالم كله حاضر . وليس جسمه فقط — كموضوع في العالم — هو الذي يحدده في وجوده : بل بطاقة تحقيق الشخصية ، واتجاه المترو الذي صعد فيه ، والخاتم الذي يحمله في إصبعه . وليس هذا **كعلامات** لتدلّ على هويته — وفكرة العلامة هذه تحيلنا في الواقع الى ذاتية لا أستطيع تصورها وفيها هو ليس شيئاً حقاً لأنه هو ما ليس هو ، وليس هو ما هو — بـــل كخصائص لوجوده . لكن إذا **عرفت** انه في وسط العالم ، في فرنسا ، في باريس يقرأ ، فلا أملك — لافتقاري الى رؤية بطاقته الشخصية — إلا ان **افترض** انه أجنبي (وهذا يعني : أفترض انه خاضع لرقابة ، وانه مثبت في قائمة من قوائم مديرية الأمن العام ، وانه ينبغي التخاطب معه بالهولندية او الإيطالية لنحصل منه على هذه الحركة او تلك ، وأن البريد الدولي يحمل اليه بواسطة هذه الوسيلة او تلك رسائل تحمل طوابع بريد معيّنة ، الخ) . ومع ذلك فإن بطاقته الشخصية هذه معطاة لي من حيث المبدأ في العالم . إنها لا تفلت منّي — فمنـــذ ان وجدت ، صارت موجودة بالنسبة إليّ . غير انها توجد على هيئة ضمنية مثل كل نقطة في الدائرة أراها شكلاً تاماً ؛ ولا بد من تغيير المجموع الحاضر لعلاقاتي بالعالم لأظهرها **كهذا** صريح على أرضية الكون . وبنفس الطريقة غضب الغير — الموضوع ، كما يتجلى لي من خلال صرخاته ، وحركاته وتهديداته ، ليس **العلامة** على غضب ذاتي محجوب ، انه لا يحيل الى

شيء ، اللهم إلا الى حركات أخرى وصرخات اخرى . انه يحدّد الغير ، وهو هو الغير . صحيح ان من الممكن أن أغلط وأحسب غضباً صادقاً ما ليس إلا تهيجاً متكلّفاً . لكن بالنسبة الى حركات أخرى وأفعال أخرى تدرك موضوعياً يمكنني ان أغلط : فإني أغلط إذا أدركت حركة اليد على انها قصد حقيقي للضرب . أعني اذا فهمتها وفقاً لحركة يمكن تحديدها موضوعياً لكنها لن تحدث . وبالجملة فإن الغضب المدرك موضوعياً هو ترتيب للعالم حول حضور — غياب في داخل العالم . فهل معنى هـذا انه ينبغي الموافقة على رأي السلوكيين ؟ كـلا ! لأن السلوكيين ، إذا فسّروا الإنسان ابتداءً من موقفه ، قد أغفلوا خاصيته الأساسية وهي العلو — المعلوّ . فالغير هو الموضوع الذي لا يمكن ان يحد بذاته ؛ انه الموضوع الذي لا يفهم إلا ابتداءً من غايته . ولا شك في ان المطرقة والمنشار لا يفهمان على نحوٍ آخر . إذ كلاهما يدرك عن طريق وظيفته ، أي بحسب الغاية منه . لكن هـذا لأنهما يتصفان الى حـد ما بصفة الإنسانية . إنني لا أستطيع فهمها إلا من حيث أنهما يحيلان الى نظام — أداة ، مركزه الغير ، من حيث أنهما يؤلفان جزءاً من مركب معلوّ تماماً الى غاية أعلو عليها بدوري . فإذا أمكن مقارنة الغير بآلة ، فذلك من حيث ان الأنوال ، في مصنع الغزل ، لا تفهم إلا بالأقمشة التي تنتجها ؛ ووجهـة النظر السلوكية ينبغي ان تُقلب ، وهذا القلب يدع سليماً موضوعية الغير ، لأن ما هو موضوعي أولاً — سواء سميناه « المعنى » ، على طريقة علماء النفس الفرنسيين والانجليز ، او « قصد » (إحالة) intention على طريقة أصحـاب مذهب الظاهريات ، أو « علواً » كما فعل هيدجر ، أو شكلا ، كما فعل أنصار الجشتالت — هو كون الغـير لا يمكن ان يحد إلا بتنظيم شمولي للعالم ، فإنه مفتاح هذا التنظيم . فإذا عُدت من العالم الى « الغـير » ابتغاء تحديده ، فلا ينشأ هذا من كون العالم يجعلني أفهم الغير ، بل

من كون الموضوع — الغير ليس شيئاً آخر غير مركز إشارة ذاتي وفي داخل العـالم لعالمي أنا . وهكذا فإن الخوف الموضوعي الذي يمكن ان نستشعره حتى ندرك الغـير — الموضوع ليس هو مجموع التجليـات الفسيولوجية للاضطراب الذي نشاهده او نقيسه بقياس ضغط الدم او السماعة : بل الخوف هو الفرار والإغماء . وهذه الظواهر نفسهـا لا تتبدى لنا مجرد سلسلة من الحركات بل كعلو — معلو : والفرار او الإغماء ليس فقط ذلك الجري الشارد خلال الأشواك ، ولا ذلك السقوط الثقيل على أحجار الطريق ؛ بل هو انقلاب شامل للتنظيم — الأداة الذي كان الغير مركزاً له . فهذا الجندي الذي يهرب كان الغير — العدو على طرف بندقيته منذ قليل . والمسافة بين العدو وبينه كانت تقاس بمسار الطلقة وأنا ايضاً كنت أستطيع ان أدرك وأعلو على هذه المسافة بوصفها مسافة تنتظم حول المركز : « الجندي » . لكن ها هو ذا يلقي ببندقيته في الحفرة (الخندق) وينجو بنفسه . وفي الحال يحدق به حضور العدو ويضغط عليه ؛ والعدو ، الذي كان على مسافة مسار القذائف ، يهجم عليه ، في نفس اللحظة التي يتداعى فيها المسار ؛ وفي نفس الوقت هذه الأرض التي كانت خلفه وتحميها ويستند اليها كأنها جدار ، تدور فجأة وتنفتح على هيئة مروحة وتصير المقدّم ، والأفق المرحِّب الذي يلوذ به . وكل هذا انا أشاهده موضوعياً ، وهذا هو ما أدركه على انه **خوف** . فالخوف ليس شيئاً آخر غـير سلوك سحري ينحو الى القضاء — بالسحر — على الأمور المخيفة التي لا نستطيع ان نجعلها على مبعدة منا [١] . وخلال نتائج الخوف ندركه ، لأنـه يتجلى لنا كنمط جديد من التزيف داخل العالم للعالم : الانتقال من العـالم الى نمط في الوجود سحري .

---

(١) راجع بحثنا : « مجمل نظرية ظاهرية في الانفعالات » .

لكن ينبغي مع ذلك ان نحذر ان الغير ليس موضوعاً موصوفاً لأجلي إلا بالقدر الذي أستطيع أن أكونه من أجله. إنه سيتموضع إذن كقطعة غير متفردة « للناس » on أو كأمر « غائب » ، يمثل فقط بحروفه وحكاياته أو كهذا حاضر في الواقع ، وفقاً لكوني انا قد كنت بالنسبة اليه عنصراً « للناس » أو « غائباً عزيزاً » ، أو « هذا » عينياً. وما يفصل في كل حالة في أمر نمط تموضع الغير وصفاته هو في نفس الوقت موقفي في العالم وموقفه ، أعني المركبات الأدوات التي نظمناها واحداً فواحداً ومختلف « الهذات » التي تتجلى واحداً بعد واحد على أرضية العالم. وكل هذا يعود بنا بالطبع إلى الواقعية. انها واقعيتي وواقعية الغير هما اللتان تقرران ما إذا كان الغير يمكن أن يراني وما إذا كنت استطيع أن أرى هذا الغير. ولكن مشكلة الوقائعية facticité هذه تخرج عن نطاق هذا العرض العام : وسندرسها خلال الفصل التالي.

وهكذا أشعر بحضور الغير كشبه شمول للذوات في وجودي — موضوعاً — من أجل — الغير ، وعلى أرضية هذا الشمول أستطيع أن أستشعر خصوصاً حضور ذات عينية ، دون ان استطيع مع ذلك أن أنوعه في هذا الغير. ورد فعلي للدفاع ضد موضوعيتي سيظهر الغير أمام ذاتي من حيث هو هذا الموضوع او ذاك. وبهذه المثابة سيظهر لي أنه « هذا » ، أي أن شموله الذاتي ينحط ويصبح شمولاً — موضوعاً مشاركاً في المدى لشمول العالم. وهذا الشمول يتجلى لي دون إشارة إلى ذاتية الغير : وعلاقة الغير — الذات بالغير — الموضوع لا تقارن أبداً بالعلاقة التي اعتاد الناس ان يقرروها ، مثلاً ، بين موضوع الفزياء وموضوع الإدراك. والغير — الموضوع ينكشف لي كما هو ، ولا يحيل إلا إلى ذاته. بيد أن الغير — الموضوع هو بحيث يبدو لي ، على مستوى الموضوعية بوجه عام وفي وجوده — موضوعاً ؛ وليس من المتصور أن أرد المعرفة التي لدي عنه إلى ذاتيته كما استشعرها بمناسبة النظرة. والغير — الموضوع

ليس إلا موضوعاً ، لكن إدراكي له يشمل فهم ما استطيع دائماً ومن حيث المبدأ أن أصنع منه تجربة اخرى بوضع نفسي على مستوى آخر للوجود ؛ وهذا الفهم يتكون ، من ناحية ، بمعرفة تجربتي الماضية ، التي هي ، كما رأينا ، الماضي المحض (خارج المتناول وعليّ أن أكونها) لهذه التجربة ، ومن ناحية اخرى بواسطة إدراك ضمني لديالكتيك الغير : فالغير هو ما أجعله لا يكون . لكن ، على الرغم من أنني الآن أتخلص منه ، فإني أنجو منه ، ويظل حوله الإمكان المستمر ليكون غير ذاته . ومع ذلك فإن هذا الإمكان ، المستشعر في نوع من الضيق والقسر ويكوّن نوع موقفي في مواجهة الغير — الموضوع ، أمرٌ لا يمكن تصوره حقاً : أولاً ، لأني لا أستطيع تصور إمكان ليس إمكاني ، ولا إدراك علو خالص ، بتجاوزه ، أي بإدراك أنه علو معلوّ ؛ ثم لأن هذا الإمكان المستشعر ليس إمكان الغير — الموضوع : وممكنات الغير — الموضوع هي ممكنات — ميتة تحيل الى أوجه أخرى موضوعية للغير ، والإمكان الحقيقي لإدراك ذاتي كموضوع ، لما كان إمكاناً لغير — ذات ، فانه ليس بالنسبة إليّ إمكان شخص : إنه إمكان مطلق — ولا يستمد أصله إلا من ذاته — للانبثاق ، على أرضية انعدام شامل للغير — الموضوع ، لغير — ذات أستشعره خلال موضوعيتي — من — أجله . وهكذا فإن الغير — الموضوع أداة انفجارية أستعملها بحذر ، لأني استشعر حولها بالإمكان المستمر لتفجيرها ، ومع هذا التفجير أستشعر فجأة الفرار خارج الذات للعالم واستلاب وجودي . واهتمامي الدائم هو اذن لما احتواه الغير في موضوعيته ، وعلاقاتي مع الغير — الموضوع تتألف أساساً من حيل ومكائد يقصد بها إلى جعله يبقى موضوعاً . لكن تكفي نظرة من الغير كي تنهار كل هذه الحيل وأشعر من جديد بتحول الغير . وهكذا أحال من تحول إلى انحطاط ، ومن انحطاط إلى تحول ، دون أن أستطيع أبداً تكوين نظرة شاملة لهذين

الضربين من وجود الغير — لأن كل واحد منهما يكفي نفسه بنفسه ولا يحيل إلا اليه — ولا أن أتمسك بواحد منهما — لأن لكل منهما عدم ثباته الخاص وينهار من أجل أن ينبثق الغير من بين أنقاضه : وليس إلا الموتى حتى تكون دائماً موضوعات دون ان تصير ذوات — لأن الموت ليس أبداً إضاعة الموضوعية في وسط العالم : فكل الموتى هناك ، في العالم من حولنا ، ولكن في هذا اضاعة لكل امكان للانكشاف كذات تنكشف للغير .

وعلى هذا المستوى لأبحاثنا ، بعد أن وضحنا التراكيب الجوهرية للوجود — من أجل — الغير ، يُغرى بنا أن نضع السؤال الميتافيزيقي التالي « لماذا يوجد أغيار ؟ » إن وجود الأغيار (جمع : غير) كما رأينا ليس نتيجة يمكن أن تستنبط من التركيب الانطولوجي لما هو — لذاته . إنه حادث أولي ، حقاً ، لكنه من نمط ميتافيزيقي ، أي يتعلق بإمكان الوجود . وبمناسبة هذه الموجودات الميتافيزيقية يوضع ، جوهرياً ، السؤال عن لِمَ .

ونحن نعلم من جهة اخرى أن الجواب عن الكم لا يمكن إلا أن يحيلنا إلى إمكان أصلي ، لكن لا بد من البرهنة على ان الظاهرة الميتافيزيقية التي ننظر فيها هي ذات إمكان لا يقبل الرد . وبهذا المعنى يظهر لنا ان الانطولوجيا يمكن أن تحد بأنها تفسير (ايضاح) تراكيب وجود الموجود مأخوذاً كشمول ، ونحن نحدّ بالأحرى الميتافيزيقا بأنها وضع وجود الموجود موضع تساؤل . ولهذا — وبفضل الإمكان المطلق للموجود — فإننا متأكدون أن كل ميتافيزيقا ينبغي أن تنتهي بـ « هذا هو كذا » ، أي بعيان مباشر لهذا الإمكان .

هل من الممكن ان نضع السؤال عن وجود الآخرين ؟ وهل هذا الوجود واقعة لا تقبل الرد ، او يجب أن تكون مشتقة من امكان أساسي ؟ هذه هي الأسئلة الأولية التي يمكننا بدورنا توجيهها إلى

الميتافيزيقي الذي يتساءل عن وجود الآخرين .

فلنفحص بدقة عن إمكان السؤال الميتافيزيقي . ان ما يظهر لنا اولا هو ان الوجود — للغير يمثل التخارج ek - stase الثالث لما هو — لذاته. والتخارج الأول هو المشروع ذو الأبعاد الثلاثة لما هو لذاته صوب وجود عليه ان يوجد على نحو الا يوجد . ويمثل اول شق ، والاعدام الذي على ما هو — لذاته ان يكونه هو نفسه ، وانتزاع ما هو لذاته من كل ما هو ، من حيث ان هذا الانتزاع يكوّن وجوده . والتخارج الثاني ، او التخارج التأملي ، انتزاع من هذا الانتزاع نفسه . والانشقاق التأملي يناظر مجهوداً عبثاً من اجل اتخاذ وجهة نظر في الانعدام الذي ينبغي على ما هو — لذاته ان يكونه ، حتى يكون هذا الانعدام ، بوصفه ظاهرة معطاة فحسب ، انعداماً **هو موجود** . وفي نفس الوقت يريد التأمل ان يسترد هذا الانتزاع الذي يحاول ان يتأمله كمعطى محض ، بأن يقرر عن ذاته انه هذا الانعدام الذي هو موجود . والتناقض فاضح : فلإمكان ادراك علويّ ، لا بد لي ان أعلو عليه . لكن علوي لا يمكن إلا ان يعلو ، وانا أكونه ، ولا استطيع استخدامه لتكوينه علواً معلواً : ومقدّر عليّ ان اكون إعداماً لنفسي باستمرار . وبالجملة ، فإن التأمل هو المتأمَّل . ومع ذلك فإن الإعدام التأملي اكثر إغراقاً مس إعدام ما هو — لذاته بوصفه مجرد شعور بالذات . وفي الشعور بالذات ، كان لحدّيْ الثنائية « المنعكس — العاكس » عجز عن الظهور على انفصال حتى ان الثنائية بقيت دائماً زائلة . وكل حد ، بوصفه لنفسه بدلاً من الغير ، صار الغير . لكن في حالة التأمل ، الأمر يجري على غير هذا ، لأن « الانعكاس — العاكس » التأملي يوجد بالنسبة إلى « انعكاس — عاكس» تأملي . والمنعكس والتأملي يحاول كل منهما الاستقلال ، و**اللاشيء** الذي يفصل بينهما يميل الى قسمتهما قسمة أعمق مما يفعله العدم ، وما يفعله ما على الوجود ان يكونه في فصله بين الانعكاس والعاكس . ومع ذلك فلا

الانعكاس ولا المنعكس قادر ان يفرز هذا العدم الفاصل ، والا لما كان التأمل (الانعكاسي) أمراً — لذاته مستقلاً بنفسه قادماً للتصويب على المنعكس ، وسيكون في هذا افتراض سلب خروج كشرط سابق لسلب بطون . ولا يمكن ان يكون ثم تأمـــل (انعكاسي) إذا لم يكن كله وجوداً ، وجوداً عليه ان يكون عدم ذاته . وهكذا نجد ان التخارج التأملي على طريق تخارج أشد جذرية : الوجود — للغير . والحد النهائي للاعدام والقطب المثالي ينبغي ان يكون السلب الخارجي ، اعني انشقاقاً في ذاته او خارجياً مكانياً للاستواء . وبالنسبة إلى هذا السلب للخارجية تترتب التخارجات الثلاثة على الترتيب الذي بيّناه ، لكنها لا يمكنها ان تبلغها ، بل تظل ، من حيث المبدأ مثالية : ذلك ان ما هو — لذاته لا يمكن ان يحقق بذاته بالنسبة إلى موجود مـــا سلباً سيكون بذاته ، خوفاً من ان يتوقف بهذا عن ان يكون — من اجل — ذاته . والسلب المكون للوجود — من اجل — الغير هو اذن سلب باطن ، انه اعدام على ما هو — لذاته ان يكونه ، تماماً مثل الاعدام التأملي . لكن الانشقاق هنا يتهجم على السلب نفسه : فليس فقط السلب هو الـــذي يضاعف الوجـــود بقسمته إلى منعكس وعاكس ، والزوج منعكس — عاكس بـــدوره ينقسم إلى (منعكس — عاكس) منعكس ، و (منعكس عاكس) عاكس . بل ان السلب يتضاعف الى سلبين باطنين مقلوبين، كل منهما سلب للبطون ، وهمـــا مع ذلك منفصلان الواحد عن الآخر بعدمٍ للخارجية غير قابل للادراك . والواقع ان كلا منهما وهو يستنفد نفسه في إنكاره على ما لذاته انه الغير ومنخرط كله في هـــذا الوجود الذي ينبغي عليه ان يكونه ، لا يتصرف في نفسه بعد من أجل ان ينكر على ذاته انه السلب المقلوب . وهنا يظهر فجأةً المعطى،لا كنتيجة لهوية موجود — في — ذاته ، بل كنوع من شبح الخارجية ليس على أي واحد من السلبين أن يكونه وهو مع ذلك يفصلهما . والحق أننا قد

وجدنا بداية هذا القلب السلبي في الوجود التأملي . وذلك أن التأملي ، بوصفه شاهداً ، يصاب في وجوده إصابة بالغة بواسطة تأملية ، ولهذا فإنه يستهدف إلى ألا يكون تأملياً (منعكساً) من حيث أنه يجعل نفسه تأملياً . وبالمثل التأملي هو شعور (بـ) الذات كشعور تأملي (بـ) هذه الظاهرة العالية أو تلك . ونقول عنه إنه يستطيع أن يتأمل (يتطلع في) ذاته . وبهذا المعنى يهدف من ناحيته إلى ألا يكون التأملي ما دام كل شعور يتحدد بسلبيته . لكن هذا الميل إلى الانشقاق المزدوج قد خنقه كون الانعكاسي ، على رغم كل شيء ، كان عليه ان يكون التأملي، والتأملي كان عليه ان يكون الانعكاسي . والسلب المزدوج ظل مترنحاً . وفي حالة التخارج الثالث نشهد نوعاً من الانشقاق الانعكاسي الأكثر ظهوراً . وربما ادهشتنا النتائج : من ناحية ، ما دامت السلوب مُحيت في بطون ، فان الغير وأنا لا نستطيع أن يأتي الواحد إلى الآخر من الخارج . ولا بد ان يكون ثم وجود : « أنا — الغير » ، عليه أن يكون الانشقاق المتبادل لما هو — للغير ، تماماً مثل الشمول « انعكاسي — تأملي » هو وجود عليه أن يكون عدم ذاته ، أعني أن هوهويتي وهوهوية الغير هي تراكيب لنفس الشمول للوجود . وهكذا يبدو ان هيجل على حق : فان وجهة نظر الشمول هي وجهة نظر الوجود ، ووجهة النظر الصحيحة . وكل شيء يجري كما لو كانت هوهويتي في مواجهة هوهوية الغير قد أحدثها وحافظ عليها شمول يدفع إلى النهاية إعدامه هو ، والوجود للغير يبدو أنه امتداد للانشقاق الانعكاسي الخالص . وبهذا المعنى فان كل شيء يجري كما لو كان الآخرون وأنا نحدد المجهود العابث لشمول لما هو — لذاته لكي يدرك ذاته ويشمل ما عليه ان يكون على نحو ما هو في — ذاته مجرداً ، وهذا المجهود، في سبيل إدراك الذات كموضوع، يدفع هنا إلى النهاية ، أي إلى ما وراء الانشقاق الانعكاسي ، يجر الى النتيجة العكسية للنهاية (للغاية) التي يستهدفها هذا الشمول : فالشمول

— من — أجل — الذات ، بسعيه ليكون شعوراً بذاتــه ، يتكون في مواجهة الذات كشعور — ذات عليه ألا يكون الذات التي هو شعور بها ، وبالعكس نجد ان الذات — الموضوع ، من أجل أن **يكون** ينبغي عليه ان يستشعر ذاته أنه **قد كان** بواسطة ومن أجــل شعور عليه ألا يكونه إذا أراد أن يكون . وهكذا ينشأ انشقاق ما — هو — من أجل — الغير ، وهذه القسمة الثنائية تتكرر إلى غير نهاية لتكوين المشاعر كشظايا من انفجار أصلي . « وسيكون ثم » أغيار ، تبعــاً لإخفاق مقلوب للاخفاق الانعكاسي . وفي التأمل،إذا لم أصل إلى إدراك ذاتي كموضوع، بل فقط أصل إلى إدراك ذاتي كشبه موضوع ، فذلك لأنني الموضوع الذي أريد إدراكه ، وعليّ ان أكون العدم الذي يفصلني عن ذاتي : ولا أستطيع الإفلات من هوهويتي ولا اتخــاذ وجهة نظر في ذاتي ، وهكذا لا أصل إلى تحقيق ذاتي كوجود ، ولا إدراك ذاتي في شكل « ها هنا شيء موجود » ، والاسترداد يخفق لأن المسترد هو نفسه لذاته المسترد . وفي حالة الوجود — للغير ، على العكس من ذلك ، يُدفَع الانشقاق إلى أبعد من ذلك ، فإن (الانعكاس — العاكس) المنعكس يتميز تميزاً جذرياً عن (الانعكاس — العاكس) العاكس ، ولهذا يمكن أن يكون موضوعاً له . لكن في هذه المرة ، يخفق الاسترداد لأن المستَرَد ليس **هو** المستردِ . وهكذا نجد أن الشمول الذي ليس هو ما هو من حيث كونه ليس إياه ، بواسطة مجهود جذري للانتزاع من الذات ، يحدث في كل مكانٍ وجودَه كشيء في مكان آخر : انتشار الوجود — في — الذات لشمولٍ مكسور ، دائماً في مكان آخر ، ودائماً على مبعدة ومسافة ، ولا يكون أبداً في ذاته ، ومحتفظاً به دائماً في الوجود بالانفجار المستمر لهذا الشمول ، هكذا سيكون وجود الآخرين ووجودي أنــا كآخر (غير) .

ومن ناحية أخرى ، وفي معية مع سلبي لذاتي ، ينكر الغير على ذاته

أنه أنا . وهـــذان السلبان لا غنى عنهما للوجود – للغير ، ولا يمكن ضمهما بواسطة أي تركيب . لا لأن عدماً للخارجية يكون قد فصلهما في الأصل ، بل بالأحرى لأن ما هو في – ذاته يمسك بكل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر ، لأن كل واحد منهما ليس الآخر ، دون أن يكون عليه ألا يكونه . وثم هنا ما يشبه حد ما هو – لذاته الآتي من مـــا هو – لذاته نفسه ، لكنه من حيث أنه حدّ هو مستقل عما هو لذاته: وهنا نجد شيئاً مثل الوقائعية facticité ، ولا نستطيع أن نتصور كيف استطاع الشمول ، الذي تحدثنا عنه منذ قليل ، أن يحدث ، في داخل الانتزاع الكامل ، عدماً ليس عليه أبداً أن يكونه . ويبدو أنه اندس في هذا الشمول من أجل كسره ، مثلما يفعل اللاوجود في ذرات ليوقيس باندساسه في شمل الموجود عند برمنيدس من أجل تفجيره إلى ذرات . فهو يمثل إذن سلب كل شمول تركيبي ابتداءً منـــه يُزعم فهم كثرة المشاعر . ولا شك في أنه لا يمكن إدراكه ، لأنه لا ينتجه الغير ولا الذات ، ولا أي وسيط ، لأننا قررنا أن المشاعر يستشعر بعضها بعضاً دون وسيط . ولا شك أننا أيّان ألقينا أنظارنا ، فإننا لا نلقي كموضوع للوصف غير سلب بسيط خالص للبطون . ومع ذلك فهو هناك ماثل ، في هذه الواقعة التي لا تقبل الرد وهي أن ثمّ ثنائية في السلوب . إنه ليس الاساس في كثرة المشاعر ، لأنه لو وجد قبل هذه الكثرة لجعل كل وجود – للغير مستحيلاً ؛ ولا بد أن نتصوره – على العكس – كتعبير عن هذه الكثرة : وهو يظهر معها . لكن لما لم يكن ثم شيء يمكن أن يؤسسه ولا شعور خاص ولا شمول يتفجر إلى مشاعر ، فإنه يظهر كإمكان خالص غير قابل للرد ، مثل هذه الواقعة وهي أنـــه لا يكفي أن أنكر على نفسي الغير من أجل أن يوجد الغير ، بل لا بد أيضاً أن ينكرني الغير من نفسه في معية مع سلبي أنا . إنـــه واقعية الوجود – للغير .

وهكذا نصل إلى هذه النتيجة المتناقضة : الوجود – للغير لا يمكن أن يكون إلا إذا **كان** بواسطة شمول يضيع من أجل ان ينبثق ، وهذا يفضي بنا إلى افتراض وجود **الروح** وانفعالها . ومن ناحية أخرى هذا الوجود – من اجل – الغير لا يمكن ان يوجد إلا إذا تضمن لا – وجوداً للخارجية غير قابل للإدراك ، ولا يمكن أي شمول ، حتى لو كان **الروح** ، ان ينتجه ولا ان يؤسسه . وبمعنى ما ، وجود كثرة من المشاعر لا يمكن ان يكون واقعة اولية ويحيلنا إلى واقعة أصلية للأنتزاع من الذات تكون واقعة الروح ؛ وهكذا فإن السؤال الميتافيزيقي : « لماذا توجد شعورات ؟ » يتلقى الجواب عنه . وبمعنى آخر ، واقعية هذه الكثرة يبدو انها غير قابلة للرد ، وإذا اعتبرنا الروح ابتداء من واقعة الكثرة ، فإنها تزول ؛ والسؤال الميتافيزيقي لا يكون له معنى بعدُ : وقد لقينا الإمكان الأساسي ، ولا نستطيع ان نجيب عنه إلا بـ « هكذا هو » . وهكذا يتعمق التخارج الأصلي : ويبدو انه ليس من الممكن ان نفي العدم حظه . وما هو – لذاته قد بدا لنا كموجود يوجد من حيث انه ليس هو ما هو ، وانه هو ما ليس هو . والشمول التخارجي للروح ليس فقط شمولاً معرى من الشمول ، بل يبدو لنا كموجود مكسور لا يمكن ان نقول عنه إنه يوجد ولا انه لا يوجد . وهكذا ، فإن الوصف الذي قمنا به قد مكننا من الوفاء بالشروط الأولية التي وصفناها لكل نظرية في وجود الغير : وكثرة الشعورات تبدو لنا **كتركيب** ، لا **كمجموع** ؛ لكنه تركيب شموله لا يمكن تصوره .

لكن ، هل معنى هذا ان هذا الطابع النقيضي antinomique للشمول هو نفسه غير قابل للرد ؟ وهل نستطيع ان نقضي عليه ، من وجهة نظر عليا ؟ وهل يجب علينا ان نقرر ان الروح هي **الوجود الذي يكون ولا يكون** ، كما قررنا ان ما هو – لذاته هو ما ليس يكون ، وليس يكون ما يكون ؟ إن هذا السؤال لا معنى له . ذلك انه يفترض ان

لدينا إمكان اتخاذ وجهة نظر في الشمول ، أي ان نعتبره من الخارج . لكنه مستحيل ، لأنني أوجد كأنا على أساس هـذا الشمول ، وبالقدر الذي به انا منخرط فيـه . ولا شعور ، حتى ولا شعور الله ، يمكن « ان يرى الوجه الآخر » ، أي أن يدرك الشمول بما هو شمول . لأنه لو كان الله شعوراً ، لاندمج في الشمول . وإذا كان بطبعـه وجوداً وراء الشعور ، أي في — ذاته يكون أساساً لذاته ، فـإن الشمول لا يمكن ان يبدو له إلا كموضوع — وهنالك ينقصه تحلله الباطن كجهد ذاتي للإمساك بالذات ، أو كذات — وهنالك ، لأنه ليس هذه الذات، لا يمكنه إلا ان يستشعره دون ان يعرفـه . وهكذا لا يمكن تصور أي وجهة نظر في الشمول : والشمول لا « خارج » لـه ، والسؤال عن معنى « وجهه الآخر » عارٍ عن المعنى . ولا نستطيع المضيّ إلى أبعد من هذا .

وها نحن اولاء قد بلغنا نهاية هذا العرض . وعرفنا ان وجود الغير قد استُشْعِر عن بيّنة في وبواسطة واقعة موضوعيتي . ورأينا أيضاً ان رد فعلي ضد استلابـي للغير يترجم عنـه بإدراك الغير كموضوع . والخلاصة ان الغير يمكن ان يوجد بالنسبة الينـا على صورتين : إذا استشعرته بوضوح ، افتقرت إلى معرفته ؛ وإذا عرفته ، وفعلت فيه ، لا أبلغ غير وجوده — موضوعاً ووجوده المحتمل في وسط العالم ؛ وليس من الممكن ايجاد تركيب مؤلف من هاتين الصورتين معاً . بيد أننا لا نستطيع التوقف عند هذا الحد : فهذا الموضوع ، الذي هو الغير بالنسبة إليّ ، وهذا الموضوع الذي هو انا بالنسبة إلى الغير ، يتجليان كأجسام . فما هو إذن جسمي ؟ وما هو جسم الغير ؟

الفصل الثاني

الجسم

مشكلة الجسم وعلاقاته بالشعور كثيراً ما عقدها وضع الجسم اولاً كشيء ما له قوانينه الخاصة ، ويقبل التحديد من الخارج ، بينما نحن نبلغ الشعور بنوع من العيان الباطن الخاص به . فإذا حاولت ، بعد إدراك شعوري في بطونه المطلق ، وبسلسلة من الافعال الانعكاسية ، أن اربطه إلى موضوع حيّ ، مؤلف من الجهاز العصبي ومخ وغدد واعضاء للهضم والتنفس والدورة الدموية ، ومادتها قابلة للتحليل الكيميائي إلى ذرات من الايدروجين والكربون والازوت والفصفور ، الخ — فإني التقي بصعوبات لا يمكن التغلب عليها : لكن هذه الصعوبات ناشئة من كوني أحاول ان اربط شعوري لا بجسمي ، بل بجسم **الآخرين** . ذلك ان الجسم الذي اتيت على وصف مجمله ليس جسمي كما هو بالنسبة إليّ . فإني لم ار ولن ارى أبداً مخّي ولا غددي الصماء . لكن لأنني رأيت تشريح جثث بشرية ، أنا الانسان ، ولأني قرأت كتباً في علم وظائف

الأعضاء ، فإني استنتج ان جسمي يتألف تماماً كتلك الاجسام التي أروني إياها على المشرحة او التي تأملت صورها بالألوان في كتب. نعم قد يقال لي إن الأطباء الذين عالجوني ، والجرّاحين الذين أجروا لي عمليات قد استطاعوا ان يقوموا بالتجربة المباشرة على هذا الجسم الذي لا أعرفه بنفسي . وانا لا اخالفهم في هذا الرأي ولا ادعي أنني مجرد من المخ او القلب او المعدة . لكن من المهم قبل كل شيء ان اختار **ترتيب** معلوماتي : فالابتداء من التجارب التي استطاع الاطباء القيام بها على جسمي ، هو الابتداء من جسم **في وسط العالم** وكما هو بالنسبة إلى الغير . وجسمي كما هو بالنسبة إليّ ، لا يبدو لي في وسط العالم . ولا شك أنني استطعت ان ارى بنفسي على شاشة ، أثناء فحصي بالاشعة ، صورة فقراتي ، لكنني كنت **في الخارج** ، وسط العالم ؛ وأدركت موضوعاً تام التكوين ، كأنه **هذا** بين **هذات** أخرى ، وبواسطة الاستدلال فقط عزوته لي انا : لقد كان مِلْكي اكثر جداً من ان يكون **وجودي** .

ومن الحق أنني أرى ، وأمسّ ساقي ويديّ . ولا شيء يمنعني من تصور جهاز حساس مثل الكائن الحيّ يجعل العين ترى العين الاخرى بينما ترسل نظرتها الى العالم . لكن يلاحظ أنه حتى في هذه الحالة فإنني **الغير** بالنسبة الى عيني : وأنا ادركه كعضو حسّاس متألف في العالم على هذا النحو أو ذاك ، لكني لا استطيع ان « أراه رائياً » ، أي أن ادركه من حيث هو يكشف لي عن وجه العالم . فهو إما شيء بين أشياء ، أو ما به الاشياء تنكشف لي . لكنه لا يمكن ان يكون الاثنين معاً . وبالمثل **ارى** يدي تلمس الاشياء، لكني **لا اعرفها** في فعل اللمس هذا . وهذا هو السبب المبدئي في ان « الاحساس بالمجهود » المشهور الذي قال به مين دي بيران ليس له وجود حقيقي . ذلك ان يدي تكشف لي عن مقاومة الاشياء ، وصلابتها او رخاوتها ، لا **عن نفسها**

هي . ولهذا فإني لا أرى يدي إلاّ كما ارى هذه المحبرة ، فأبُسطُ مسافة بينها وبيني ، وهذه المسافة تندمج في المسافات التي اقررها بين كل الاشياء في العالم . وحين يمسك الطبيب بساقي المريضة ويفحصها بينما أنا اتطلع فيه من فوق سريري وهو يقوم بهذا ، فليس ثم فارق في الطبيعة بين الادراك البصري الذي عندي عن جسم الطبيب والادراك البصري الذي عندي عن ساقي انا . وأفضل من هذا ، إنهما لا يتميزان إلاّ من حيث انهما تركيبان مختلفان لنفس الادراك الاجمالي ؛ وليس ثم فارق في الطبيعة بين الادراك الذي لدى الطبيب عن ساقي انا ، وبين الادراك الذي لدي عنه الآن . ولا شك في انني حين ألمس ساقي بأصبعي ، فإني اشعر بأن ساقي ملموس . لكن ظاهرة الاحساس المزدوج هذه ليست جوهرية : فإن البرد ، أو ابرة مورفين يمكن ان تزيله ؛ ويكفي هذا لبيان ان الامر يتعلق بنوعين من الحقيقة مختلفين جوهرياً . فاللمس وأن المرء يُلمَس، والشعور باللمس وأن المرء يُلمَس – هذان نوعان من الظواهر يحاول المرء عبثاً ان يجمعهما تحت اسم « الاحساس المزدوج » . والواقع أنهما متميّزان تماماً ، ويوجدان على مستويين لا يمكن التواصل بينهما . فحين ألمس ساقي ، او حين اراه ، فإني اتجاوزه إلى إمكانياتي الخاصة : فمثلاً للبس سروالي ، أو لاعادة ربط جرحي . ولا شك في انني استطيع في نفس الوقت ان اهيىء ساقي بحيث أستطيع « الشغل » عليه على نحو اكثر تمكُّناً . لكن هذا لا يغير شيئاً في هذه الواقعة وهي انني أتجاوز الى الامكان الخالص « لشفائي » وتبعاً لذلك فإني حاضر لها **دون ان تكون انا ولا اكون انا اياها** . وما اصنع به هذا هو **الشيء** « الساق » ، لا الساق كإمكان أن أمشي ، او اعدو او العب الكرة ، وهكذا ، بالقدر الذي به جسمي يشير إلى إمكانياتي في العالم ، فإن رؤيته ولمسه هو تحويل هذه الإمكانيات التي هي إمكانياتي إلى إمكانيات – ميّتة . وهذا التحوّل لا بد ان يجرّ بالضرورة إلى عمى كامل فيما يتعلق بماهية

الجسم من حيث هو إمكان حي للجري ، والرقص ، الخ . واكتشاف جسمي كموضوع هو انكشاف لوجوده . لكن الوجود الذي انكشف لي على هذا النحو هو **وجوده** — لغيره . أما ان هذا الاختلاط يؤدي إلى امور لامعقولة فهذا ما يمكن أن يُرى بوضوح بمناسبة المشكلة المشهورة « للرؤية المقلوبة » . فنحن نعرف السؤال الذي يضعه الفسيولوجيون ، وهو : كيف يمكننا تعديل الاشياء التي ترتسم مقلوبة على شبكتنا ؟ » ونعرف أيضاً جواب الفلاسفة : « ليس في هذا اشكال . فالشيء يكون مستقيماً او مقلوباً بالنسبة إلى باقي الكون . وإدراك كل الكون مقلوبـــاً لا يعني شيئاً ، لأنه لا بد ان يكون مقلوباً بالنسبة إلى شيء مـــا » . لكن ما يهمنا خصوصاً هو الأصل في هذه المشكلة الزائفة : ذلك لأنـه أريد ربط شعوري بالاشياء بجسم **الغير** . هـــذه هي الشمعة ، الجسم البلوري الذي يستخدم كعدسة ، والصورة المقلوبة على شاشة الشبكية . لكن الشبكية تدخل هنا في جهاز فزيائي ، إنها **شاشة** فحسب ؛ والجسم البلوري **عدسة** ، وعدسة فقط ، وكلاهما متجانس في وجودهما مع الشمعة التي تكمل النظام . وهكذا نكون قـــد اخترنا عن قصدٍ وجهة النظر الفزيائية ، أعني وجهة النظر التي من خارج ، الخارجية ، لدراسة مشكلة الإبصار ؛ واعتبرنا عيناً ميتة في وسط عالم مرئي لتفسير إبصار هـــذا العالم . فكيف ندهش إذن ان يرفض الشعور ، وهو بطون خالص ، أن يرتبط بهذا الشيء ؟ إن العلاقات التي أقيمها بين جسم الغير والشيء الخارجي علاقات موجودة **فعلاً** ، لكن وجودهما هو وجود ما هو — للغير ؛ إنهما يفترضان مركز سيلان في داخل العالم معرفته هي خاصية **سحرية** من نوع « التأثير من بُعْد » . ومنذ البداية وهما يقومان في منظور الغير — الموضوع فإذا اردنا إذن ان نتأمل في طبيعة الجسم، فلا بد من تقرير نظام من التأملات مطابق لنظام الوجود: ولا نستطيع ان نستمر في الخلط بين المستويات الانطولوجية ، وينبغي علينا ان نفحص على الولاء

الجسمَ من حيث هو وجود – لذاته ومن حيث هو وجود – للغير ؛ ولتجنب امور لامعقولة من نوع « الرؤية المقلوبة » نتشبّع بالفكرة القائلة بأن هذين الوجهين للجسم ، لما كانا على مستويين للوجود مختلفين وغير قابلين للتواصل ، فإنه لا يمكن ردّ أحدهما الى الآخر . بل الوجود – لذاته بكامله هو الذي عليه ان يكون جسماً وعليه أيضاً بكامله ان يكون شعوراً : ولا يمكن ان **يتحد** بجسم . وبالمثل الوجود – للغير هو جسم بتمامه ؛ وليس في هذا « ظواهر نفسية » تربط إلى الجسم ؛ وليس ثم شيء **وراء** الجسم . لكن الجسم بكامله **نفسيّ** . وهذا الضربان من وجود الجسم هما اللذان سنقوم بدراستهما .

١

الجسم بوصفه وجودا – لذاته : الواقعية

ويبدو ، لأول وهلة ، ان ملاحظاتنا السابقة في اتجاه مضاد لمعطيات الكوجيتو الديكارتي . لقد قال ديكارت : « إن إدراك النفس أسهل من إدراك الجسم » . وهو يقصد من هذه العبارة ان يميّز تمييزاً جذرياً بين وقائع الفكر الميسورة للتأمل وبين وقائع الجسم التي لا بد من ضمان معرفتها بواسطة الخير الإلهي . والواقع انه يبدو أولاً ان التأمل لا يكشف لنا إلا عن وقائع الشعور الخالصة . ولا شك في اننا سنلتقي على هذا المستوى بظواهر يبدو انها تتضمن في داخلها نوعاً من الارتباط بالجسم : الألم الفزيائي ، المؤلم ، اللذة ، الخ . غير ان هذه الظواهر هي أيضاً **وقائع خالصة للشعور** ؛ وسيحيل المرء إذن إلى ان يجعل منها **علامات** ، وانفعالات للشعور **بمناسبة** الجسم ، دون ان يدرك انه بهذا قد طرد

الجسم من الشعور طرداً لا عودة فيه ، وانه لا توجد أية رابطة تستطيع ان تلحق هذا الجسم الذي هو جسم — للغير والشعور الذي يراد له ان يظهره .

ولهذا ينبغي ألا نبدأ من هناك ، بل من علاقتنا الأولية بما هو في — ذاته : أي بوجودنا — في — العالم . ونحن نعلم ، من ناحية ، انه لا يوجد ما هو — لذاته ، ومن ناحية اخرى ، عـالم ، ككلّين مغلقين ينبغي فيما بعد ان نبحث كيف يتواصلان . لكن مـا هو — لذاته هو بنفسه علاقة بالعالم ؛ وبانكاره على نفسه انـه هو الوجود ، يجعل ثم عالماً ، ويتجاوز هذا السلب إلى ممكناته الخاصة ، يكتشف « الهاذات » كأشياء — أدوات .

لكن حين نقول إن مـا هو — لذاته هو — في — العـالم ، وإن الشعور شعور بالعالم ، فينبغي ان نحتاط فـلا نفهم ان العالم يوجد في مواجهة الشعور ككثرة لا متناهية من العلاقات التبادلية التي يحلّق فوقها بغير منظور ويتأملها بدون وجهة نظر . وبالنسبة إليّ ، هذه الكوبة على يسار الدورق ، إلى الوراء قليلاً ؛ وبالنسبة إلى بطرس ، هي عن يمين ، إلى الأمام قليلاً . بل ليس من المتصور ان الشعور يمكن ان يحلّق فوق العالم بحيث تعطى الزجاجة كما لو كانت عن يمين وعن شمال الدورق في آن واحد ، إلى الأمام وإلى الخلف . وهذا ليس نتيجـة تطبيق دقيق لمبدأ الهوية ، بل لأن هذا المزج بين اليمين والشمال ، والامام والخلف ، يبرر الزوال الكلي للهذات في حضن عدم تمايز أولي . وإذا أخفت ساق المنضدة أربسكات السجادة عن عيوني ، فليس ذلك نتيجة أي تنـاهٍ ونقصٍ في اجهزة إبصاري ، بل لأن السجادة التي لن تحجب بالمنضدة ، لا تحتها ولا فوقها ، ولا إلى جوارها ، لن تكون لها بعدُ أية علاقة من أي نوع لها ولا تنتسب بعدُ إلى « العالم » الذي فيـه توجد المنضدة : وما — في ذاته الذي يتجلى على شكل الهذا يعود إلى هوية استوائه ؛

والمكان نفسه ، كعلاقـــة للخارجية المحضة ، يختفي . وتركيب المكان ككثرة لعلاقات تبادلية لا يمكن ان يتم إلا من وجهة نظر مجردة للعلم : ولا يمكن ان يُعاش ، بل لا يمكن امتثاله ؛ والمثلث الذي أرسمه عـلى السبّورة ليساعدني في براهيني المجردة هـــو بالضرورة عن يمين الدائرة المماسة لأحد أضلاعه ، بالقدر الذي هو به **يوجد** على السبورة . وجهدي يتوجه إلى تجاوز الخصائص العينية للشكل المرسوم بالطباشير وذلك بعدم اعتبار اتجاهه بالنسبة إليّ وبعدم اعتبار سمك الخطوط أو رداءة الرسم .

وهكذا فمن هذه الواقعة وحدها وهي ان ثم عالمـــاً ، فإن هذا العالم لا يمكن ان يوجد بدون توجيه متواطىء بالنسبة إليّ . والمثالية قد أكدت عن حق هذه الواقعة وهي ان العلاقة (لإضافة) تصنع العالم . لكن لما كانت قد عملت على اساس علم نيوتن ، فإنها تصورت هذه العلاقة انها علاقة تبادل . ولم تبلغ إذن غير التصورات المجردة للخارجية المحض ، والفعل ورد الفعل ، الخ ، وعن هذه الواقعة فاتت العالم ولم تفعل غير ان توضع التصور — الحد للموضوعية المطلقة . وهـــذا التصور يرجع بالجملة إلى تصور « العـالم المهجور » أو « العالم بدون الناس » ، إلى تناقض ، لأنه بالواقع الانساني (الآنية) يوجد العالم . وهكذا فـــإن فكرة الموضوعية ، التي استهدفت استبدال ما هو في ذاتـــه للحقيقة الدجماتيقية بواسطة علاقة محضـة للتوافق المتبادَل بين الامتثالات ، تحطم نفسها بنفسها إذا دفعت حتى نهايتها . وتقدم العلم ، من ناحية أخرى ، أدى إلى رفض فكرة الموضوعية المطلقة هذه . وما دعا دي بروي إلى ما يسميه « تجربة » هو نظام من العلاقات (الإضافات) المتواطئة لا يُستبعد منها الملاحِظ . وإذا كان على الفزياء الصغرى micro-physique ان تدمج الملاحظ في النظـــام العلمي ، فليس ذلك من حيث الذاتية المحضة — فهذه الفكرة لا معنى لهـــا كما لا معنى لفكرة الموضوعية المحضة — بل كعلاقة (إضافة) اصلية مع العالم ، كمكان ، وكأمر

اليه تتوجه كل العلاقات المنظورة . فمثلاً مبدأ هيدبرج في عدم التعيّن لا يمكن ان يُعَدّ كتغير ولا كتأييد لمصادرة الجبرية اللهم إلا انه بدلاً من ان يكون مجرد رابطة بين الأشياء، فإنه يحوي في ذاته العلاقة الأصلية بين الإنسان والأشياء ومكانه في العالم . وهذا مـا يدل عليه مثلاً هذه الواقعة وهي انه لا يمكن تنمية أبعاد الجسم المتحرك بكميات مناسبة دون تغيير علاقات السرعة . وإذا فحصت بالعين المجردة ، ثم بالمجهـار ، حركة جسم نحو آخر ، فإنه يبدو لي أسرع بمائة مرة في الحالة الثانية، لأنه على الرغم من ان الجسم المتحرك لم يقرب أكثر من الجسم الذي اليه ينتقل ، فإنه قطع في نفس الزمن مسافة أكبر بمائة مرة . وهكذا نجد ان فكرة السرعة لا تعني بعدُ شيئاً إذا لم تكن سرعـة بالنسبة إلى أبعاد معلومة لجسم في حركة . لكننا نحن الذين نفصل في هذه الأبعاد بواسطة انبثاقنا في العالم ، ولا بد لنا ان نفصل ، وإلا فلن تكون شيئاً أبداً . وهكذا هي نسبية لا إلى المعرفة التي لدينا عنهـا ، وإنمـا إلى التزامنا الأول في داخل العالم . وهذا ما تبعد عنه نظرية النسبة تماماً : فالملاحِظ (الراصد) الموجود في داخل نظام لا يمكن ان يحدد بـأية تجربة هل النظام في سكون او في حركة . لكن هـذه النسبية ليست مذهبا في النسبية relativisme : إنها لا تتعلق **بالمعرفة** ؛ وهي تتضمن المصادر الدجماتيقية التي تقول إن المعرفة تُسلم الينا **ما يوجد**. ونسبية العلم الحديث تستهدف **الوجود** . والانسان والعـالم موجودان نسبيان ، ومبدأ وجودهما هو العلاقة (الإضافية) . وينتج عن هذا ان الاضـافة الأولى تمضي من **الآنية** إلى العالم : فالإنبثاق ، بالنسبة إليّ ، هو بسط مسافاتي مع الأشياء ، وايجاد أشياء عن هذا الطريق . لكن الأشياء ، بعد ذلك، هي « أشياء — توجد — على — مسافة — مني » . وهكذا العالم يحيل إليّ هذه العلاقة المتواطئة التي هي وجودي والتي بها أجعله ينكشف . ووجهة نظر المعرفة المحضة متناقضة : وليس غير وجهـة نظر المعرفة

الملتزمة engagée . ومعنى هـــذا ان المعرفة والفعل ليسا غير وجهين مجرّدين لعلاقة أصلية وعينية . والمكان الحقيقي للعـــالم هو المكان الذي يدعوه ليفين Lewin باسم الطريقي hodologique . والمعرفة الخالصة ستكون معرفة بغير وجهة نظر ، وإذن ستكون معرفة للعـــالم واقعة من حيث المبدأ خارج العالم . لكن هذا خلو من المعنى : والموجود العارف لن يكون غير معرفة . لأنـــه سيتحدد بموضوعه ، وموضوعه يزول في عدم التمايز الكلي للعلاقات التبادلية . وهكذا لا يمكن المعرفـة ان تكون غير انبثاق منخرط في وجهة نظر معينة هي صاحبها . فالوجود بالنسبة إلى الآنية هو الوجود – هناك ؛ أي « هناك على ذلك الكرسي » ، « هناك ، عند هذه المنضدة » ، « هناك ، على قمة هذا الجبل ، لهذه الأبعاد ، وهذا الاتجاه ، الخ » . إن هذه ضرورة أنطولوجية .

غـــير أنه ينبغي توضيح الامور ، لأن هذه الضرورة تظهر بين إمكانين : من ناحية ، إذا كان ضرورياً ان اكون على شكل وجود – هناك ، فمن الممكن تماماً ان اكون ، لأنني لست الأساس لوجودي ؛ ومن ناحية أخرى ، إذا كان من الضروري أن انخرط (التزم بـ) في وجهة النظر هذه او تلك ، فمن الممكن أن يكون في وجهة النظر هذه، دون سائر وجهات النظر . وهذا الإمكان المزدوج ، الذي يضم ضرورةً ، هو الذي سميناه وقائعية facticité ما هو – لذاته . وقـــد وصفناه في القسم الثاني ، وبيّنا هنالك ان ما هو – في ذاته معدوماً وغائصاً في الحادث المطلق الذي هو ظهور الاساس او انبثاق ما هو – لذاته يظلُّ في داخله ما هو – لذاته بوصفه إمكانه الاصيل . وهكذا ما هـــو – لذاته يُسند بإمكانٍ مستمر يستردّه لحسابه ويتخذه دون ان يستطيع ابداً القضاء عليه . وما هو – لذاته لا يجده ابـــداً في نفسه ، ولا يستطيع إدراكه ولا معرفته في أي مكان ، حتى ولا بواسطة الكوجيتو التأملي ، لأنه يتجاوزه دائماً صوب ممكناته الخاصة ، ولا يلقي في ذاته غير العدم

الذي عليه ان يكونه . ومع ذلك فهو لا يكف عن ملاحقته ، وهو الذي يجعلني أدرك ذاتي في نفس الوقت كمسؤول تماماً عن وجودي وغير قابل للتبرير تماماً . لكن عدم قابلية التبرير هذه ، تبعث العالم اليّ بصورتها على شكل وحدة تأليفية لعلائقها المتواطئة معي . ومن الضروري مطلقاً ان يظهر لي العالم في **شكل نظام** (في شكل منتظم) . وبهذا المعنى فإن هذا النظام هو انا ، وهو هذه الصورة لي التي وصفناها في الفصل الاخير من القسم الثاني . لكن من الممكن العرضي contingent ان يكون **هذا** النظام . وهكذا يبدو كتركيب ضروري غير قابل للتبرير بين الاشياء في العالم، هذا النظام الذي هو انا من حيث ان انبثاقي يجعله موجوداً بالضرورة ويندّ عني من حيث أنني لست اساس وجودي ، ولا أساس مثل هذا الوجود ، إنه الجسم كما هو على مستوى ما هو — لذاته وبهذا المعنى ، يمكن تحديد الجسم بأنه **الشكل الممكن** الفرضي contingent **الذي تتخذه ضرورة** nécessité **امكاني** . إن الجسم ليس شيئاً آخر غير ما هو — لذاته le pour-soi ؛ وهو ليس في — ذاته en soi في لذاته ، لأنه بهذا يحجّر كل شيء . بل هو كون ما هو — لذاته ليس أساس نفسه ، من حيث ان هذه الواقعة يترجم عنها بضرورة الوجود كموجود ممكن contingence منخرط (ملتزم) بين موجودات ممكنة. وبهذه المثابة لا يتميز الجسم من موقف ما هو — لذاته ، لأنه بالنسبة إلى ما هو — لذاته ، الوجود او الكون في موقف se situer هما أمرٌ واحد ؛ وهو في هوية مع العالم بأسره ، من حيث ان العالم هو الموقف الكلي لما هو — لذاته ومقياس وجوده . لكن الموقف ليس مُعطى ممكناً بحتاً : بل على العكس ، لا ينكشف إلا بالقدر الذي به ما هو — لذاته يتجاوزه إلى نفسه . وتبعاً لذلك ، فإن الجسم — لذاته ليس أبداً معطى يمكنني ان اعرفه : إنه هناك ، في كل مكان مثل المتجاوز ، ولا يوجد إلا من حيث أني أنجو منه بإعدامه ؛ إنه ما أعْدِمه . انه

ما هو — في — ذاته متجاوزاً بواسطة ما — لذاته المُعدِم الممسك لما هو — لذاته في علوّه نفسه. إنه كوني انا تبرير نفسي دون ان اكون اساس ذاتي ؛ وكوني لست بشيء دون ان يكون عليّ ان اكون مَن اكون ، ومع ذلك ، من حيث ان عليّ ان اكون مَن اكون ، فإني دون أن يكون عليّ ان اكون . فبمعنى من المعاني إذن ، الجسم خاصية ضرورية لما هو — لذاته : وليس صحيحاً إنه نتاج قرار اعتباطي لصانع démiurge ، ولا ان الاتحاد بين النفس والجسم هو التقريب الممكن بين جوهرين متمايزين كل التمايز ؛ بل على العكس ، ينتج بالضرورة من طبيعة ما هو — لذاته أن يكون جسماً ، أي ان إفلاته المعدم من الوجود يتم على شكل انخراط في العالم . ومع ذلك ، فبمعنى آخر ، الجسم يكشف تماماً عن إمكاني العرضي ma contingence ، وليس الا هذا الامكان : والعقليون الديكارتيون كانوا على حق في اندهاشهم من هذه الخاصة ؛ ذلك ان الجسم يمثل تفرُّد انخراطي في العالم . ولم يكن افلاطون على خطأ هو الآخر حين عرّف الجسم بأنه ما يهب النفس الفردية . اللهم إلا أنه سيكون من العبث ان نفترض أن النفس يمكن ان تنتزع نفسها من هذا التفرد individuation بانفصالها عن الجسم بواسطة الموت او بالفكر المحض ، لأن النفس هي الجسم من حيث ان ما هو — لذاته هو تفرُّد نفسه .

وسندرك مدى هذه الملاحظات على نحوٍ أحسن إذا حاولنا ان نطبقها على مشكلة المعرفة الحسية .

ومشكلة المعرفة الحسية قد وضعت بمناسبة ظهور بعض الاشياء في وسط العالم نسميها الحواس . وقد شاهدنا اولاً ان الغير له عيون، وتبعاً لهذا فإن الفنيّين الذين يشرحون الجثث قد عرفوا تركيب هذه الاشياء فميزوا بين قرنية الجسم البلوري والجسم البلوري للشبكية . وقرروا أن الشيء البلّوري يندرج في أسرة من الاشياء الخاصة : العدسات ، وأن

من الممكن ان يطبق على موضوع دراستهم قوانين البصريات الهندسية التي تتعلق بالعدسات . وثمت تشريحات أدق ، أجريت كلما اكتملت صناعة الآلات التشريحية ، علمتنا أن حزمة من الاعصاب تبدأ من الشبكية لتصل إلى المخ . وفحصنا بالمجهار أعصاب الجثث وحددنا بالدقة مسارهـــا ، نقطة ابتدائها ونقطة انتهائها . ومجموع هـــذه المعارف كان يتعلق إذن بموضوع مكاني معين يسمى العين ؛ ويتضمن وجود المكان والعـــالم ؛ ويتضمن أيضاً أننا نستطيع أن نرى هـــذه العين ، ونلمسها ، أعني اننا نحن مزوّدون بوجهة نظر حية في الاشياء . وأخيراً ، فـــإن بـــين معرفتنا بالعين وبين العين نفسها تقوم كل معارفنا النفسية (مـــن صنع المسبارات ، والمباضع) والعلمية (مثلاً البصريات الهندسية التي تمكن من إنشاء المجاهير والاستفادة منها) . والخلاصة ، ان بيني وبين العين التي أشرحها ، يقوم العالم بأسره ، كما أجعله يظهر بانبثاقي نفسه . وبعد ذلك هيأ الفحص الأدق من تقرير وجود أطراف عصبية مختلفة عـــلى سطح جسمنا بل إننا وصلنا إلى حد التأثير على انفصال على بعض هذه الأطراف (النهايات) واجراء تجارب على كائنات حية . هنالك وجدنا انفسنا في حضرة موضوعين في العالم : مـــن ناحية ، المُهيج ؛ ومـــن ناحية أخرى ، الجسم الحسي او النهايـــة العصبية الحرة التي نهيجها . والمهيّج كان موضوعاً فزيائيا ـــ كيماوياً ، تياراً كهربياً، عاملاً ميكانيكياً أو كيماوياً ، عرفنا خواصه بدقة ، واستطعنا تغيير شدته او مدته عـــلى نحو محدد . فالأمر كان يتعلق إذن بشيئين في العالم ، وعلاقتهما في العالم كانَ من الممكن مشاهدتها بواسطة حواسنا او بواسطة الآلات . ومعرفة هذه العلاقة افترضت جهازاً من المعارف العلمية والفنية ، وبالجملة وجود عالم وانبثاقنا الأصلي في العالم . ومعلوماتنا التجريبية مكنتنا أيضاً من تصور علاقة بين «داخل» الغير – الموضوع ومجموع هذه المشاهدات الموضوعية. وتعلمنا انه بالتأثير في بعض الحواس ، « أثرنا تغييرا » في شعور الغير.

وتعلمنا ذلك بواسطة **اللغة**، أي بواسطة ردود فعل ذوات معنى وموضوعية من جانب الغير. والشيء الفزيائي — المهيّج، وهو الموضوع الفسيولوجي — والحسي، وهو الموضوع النفسي — والغير، وهو تجليات موضوعية للمعنى — واللغة: هذه هي حدود العلاقة الموضوعية التي أردنا تقريرها. ولا واحد منها كان قادراً على تمكيننا من الخروج من عالم الموضوعات. ووقع لنا أيضاً ان نكون موضوعاً لأبحاث الفسيولوجية او علماء النفس. وإذا خضعنا لاحدى هذه التجارب، وجدنا انفسنا فجأة في معمل وابصرنا شاشة متفاوتة الإضاءة، او أحسسنا بهزات صغيرة كهربية، او مسّنا شيء لم نستطع تحديده على وجه الدقة، ولكننا أدركنا حضوره بصورة إجمالية في وسط العالم وضدّنا. ولم **نُعزَل** عن العالم لحظة واحدة، وتمت هذه الأحداث في نظرنا داخل معمل، وسط باريس، في مبنى يقع في الجناح الجنوبي من السوربون؛ وبقينا في حضرة **الغير**، ومعنى التجربة نفسه اقتضى ان نتواصل معه بواسطة اللغة. وبين الحين والحين كان المجرّب يسألنا هل كانت الشاشة مضاءة كثيراً أو قليلاً، وهل الضغط الذي وقع على يدنا بدا لنا قوياً او خفيفاً، وكنا نجيب — أي أننا كنا ندلي بمعلومات موضوعية تتعلق بالأشياء التي كانت تظهر في وسط عالمنا. وربما سألنا المجرِّب غير الماهر هل كان «احساسنا بالضوء شديداً او ضعيفاً، عنيفاً أو غير عنيف». وهذه الجملة لم يكن لها في نظرنا أي معنى، كنّا في وسط الاشياء، وبسبيل ملاحظة هذه الاشياء، إذا لم يعلمنا احد منذ وقت طويل ان نسمي باسم «احساس الضوء» الضوء الموضوعي كما يبدو لنا في العالم في لحظة معلومة. وقد أجبنا إذن ان الإحساس بالضوء كان، مثلاً، أقلّ شدّة، لكننا فهمنا من هذا ان الشاشة كانت، في **رأينا**، أقل إضاءة. و «في رأينا» هذه لم تكن تناظر شيئاً حقيقياً لاننا ادركنا **في الواقع** الشاشة أقل إضاءة، اللهم إلا ان تناظر مجهوداً من أجل عدم الخلط بين موضوعية العالم

بالنسبة الينا وبين الموضوعية الادق ، التّي هي نتيجـة اجراءات تجريبية واتفاق العقول فيما بينها . وما لم نستطع معرفته بحالٍ من الاحوال ، هو موضوع ما لاحظه المجرّب اثناء هذه المدة وكان هو عضو ابصارنا او بعض النهايات اللمسية . والنتيجة المتحصلة لم يكن من الممكن ان تكون، عند نهاية التجربة ، غير وضع علاقة بين سلسلتين مـن الموضوعات : تلك التّي انكشفت لنا اثناء التجربـة ، وتلك التّي انكشفت في نفس الوقت للمجرّب . وإضـاءة الشاشة انتسبت الى عـالمي انا ؛ وعيناي كعضوين موضوعين انتسبا الى عالم المجرّب . والرابطة — بـين هاتين السلسلتين زعمت إذن أنها بمثابة جسر بين عالمين ؛ ولم يكن من الممكن ، بحال ما ، ان تكون لوحة التناظر بين الذاتي والموضوعي .

ولماذا نسمي : « ذاتيـة » مجموعَ الاشياء المضيئة ، او الثقيلة ، او ذوات الرائحة كما تبدت لي في هـذا المعمل ، في باريس ، ذات يوم مـن ايـام شهر فبراير ، الخ ؟ وإذا كان علينا ، رغم كـل شيء ، ان نعدّ هذا المجموع ذاتياً ، فلماذا نقر بالموضوعية لنظـام الموضوعات التّي انكشفت في نفس الوقت للمجرّب ، في نفس المعمل، في نفس اليوم مـن شهر فبراير ؟ ليس ها هنا وزنان ولا قياسان : ولا نجد في اي مكان شيئاً يتبدى مشعوراً به فقط ، ومعاشاً بالنسبة الي بغير توضع . هنا كما في كل مكان ، أنا شاعر بالعالم ، وعلى ارضية العالم، شاعر ببعض الاشياء العالية ، ودائماً أتجاوز ما ينكشف لي صوب الإمكان الذي عليّ ان اكونه ، مثلاً صوب امكان الاجابة إجابة صحيحة عـلى أسئلة المجرّب وتمكين التجربة من النجاح . ولا شك ان هذه المقارنات يمكن ان تعطي بعض النتائج الموضوعية : مثلاً ، استطيع ان اشاهد ان الماء الفاتر يبدو لي بارداً حين أغوص بيدي بعد ان غصت بها في مـاء ساخن . لكن هذه المشاهدة التّي تسمى بعبارة فضفاضة : « قانـون نسبية الاحساسات » لا تتعلق ابداً بالاحساسات . بل يتعلق الامر بصفة

للموضوع انكشفت لي : الماء الفاتر يكون بارداً حين أغوص فيه بيدي الساخنة . غير ان مقارنة هذه الصفة الموضوعية للماء بمعرفة موضوعية – يقدمها إليّ الترمومتر – تكشف لي عن تناقض . وهذا التناقض يبرر من ناحيتي اختياراً حرّاً للموضوعية الحقة . وسأسمي ذاتيته : الموضوعية التي لم أخترها . أما **أسباب** « نسبية الاحساسات » ، **فيكشف** لي عنها الفحص الدقيق في بعض التراكيب الموضوعية التركيبية التي سأسميها أشكالاً (جشتالت) . والوهم المنسوب الى مولر لاير [1] Müller--Lyer ونسبية الحواس ، الخ هي أسماء أطلقت على قوانين موضوعية تتعلق بتراكيب هذه الأشكال . وهذه القوانين لا تجدينا بشيء عن **المظاهر** ، ولكنها تتعلق بالتراكيب التأليفية . وأنا لا أتدخل هنا إلا بالقدر الذي به انبثاقي في العالم يولّد قيام علاقة بين الأشياء بعضها وبعض . وبهذه المثابة تنكشف **كأشكال** . والموضوعية العلمية تقوم في اعتبار التراكيب على حدة ، بعزلها عن الكل : ومن هنا ، فإنها تظهر مع خصائص أخرى . لكننا لا نخرج من العالم الموجود ، بحال من الأحوال . وبالطريقة عينها يتبين أن ما يسمى « وصيد الاحساس » « أو نوعية الحواس ، يرد الى تعيُّنات خالصة للموضوعات بما هي كذلك .

ومع ذلك فقد أريد لهذه العلاقة الموضوعية بين المهيج والعضو الحساس ان تتجاوز نفسها صوب علاقة الموضوعي (المهيّج – العضو الحساس) بالذاتي (الاحساس الخالص) ، وهذا الذاتي يحدَّد بالفعل الذي يحدثه فينا المهيِّج بواسطة العضو الحساس . والعضو الحساس يبدو لنا متأثراً بالمهيّج : والتغييرات البروتوبلاسمية والفزيائية – الكيماوية التي تبدو في العضو

(١) « وهم ينتسب الى مجموعة الأوهام البصرية – الهندسية ، ويتلخص في التطويل الظاهري لخط مستقيم يتجلى عند نهايتيه على شكل خطوط مائلة قصيرة تكون زاوية منفرجة مع هذا الخط ، والتقصير الظاهري حين تكون هذه الزاوية حادة . وقد اكتشفه مولر لاير سنة ١٨٨٩ » .

الحساس لا ينتجها هذا العضو نفسه بل تأتيه **من الخارج** . على الأقل نحن نؤكد هذا لنظل مخلصين لمبدأ القصور الذاتي الذي يكوّن خارجية الطبيعة بأسرها . فحين نقرر إذن علاقة تضايف بين النظام الموضوعي مُهيِّج — عضو حساس ، ندركه حالياً ، وبين النظام الذاتي الذي هو في نظرنا مجموع الخواص الباطنة للغير — الموضوع ، فنحن ملزمون بالاقرار بأن الكيفية الجديدة التي تبث في هذه الذاتية ، على ارتباط بتهييج الحسّ ، ناتجة هي الأخرى عن شيء آخر غير ذاتها . وإذا حدثت تلقائياً ، فإنها بهذا تنقطع عن كل علاقة بالعضو المتهيج ، او إذا شئنا ، العلاقة التي يمكن إقامتها بينهما ستكون **أية علاقة كانت** . فنحن نتصور إذن وحدة موضوعية مناظرة لأقل وأقصر التهيّجات الادراكية ، ونسميها : الإحساس . وهذه الوحدة نحن نهبها **التصور الذاتي** ، أعني انها ستكون خارجية محضة لأنها ، متصورة ابتداء من « الهذا » تشارك في خارجية ما هو — في ذاته . وهذه الخارجية الملقاة في قلب الاحساس تصيبه في وجوده نفسه : وسبب وجوده وفرصة وجوده في خارجه . إنه إذن **خارجية** عن ذاته . وفي نفس الوقت ، فإن سبب وجوده لا يقوم في واقعة « داخلية » من نوعه ، بل في موضوع حقيقي ، هو المهيِّج ، وفي التغير الذي يؤثر في موضوع حقيقي آخر ، هو العضو الحساس . ومع ذلك لما كان من غير المتصور ان موجوداً ما ، موجوداً على مستوى وجود ما وعاجز عن الاستناد بنفسه الى الوجود ، يمكن ان يتحدد في الوجود بموجود يقوم على مستوى وجود متمايز أصلاً ، فإني أتصور ، من أجل دعم الاحساس ولتزويده بالوجود ، وسطاً مجانساً له ، ومتكوناً هو **الآخر** في حالة خارجية . وهذا الوسط أنا أسميه الروح esprit او أحياناً **الشعور** . لكن هذا الشعور انا أتصوره كشعور بالغير ، أي كموضوع . ومع ذلك فكما ان العلاقات التي أريد ان أقيمها بين العضو الحساس والاحساس ينبغي ان

تكون كلية ، فإني أصنع ان الشعور ، متصوراً على هذا النحو ، ينبغي ايضاً ان يكون شعوري ، لا من أجل الغير ، بل في ذاتـــه . وهكذا أكون قد حددت نوعاً من المكان الداخلي فيه تتكون بعض الأشكال التي تسمى احساسات ، بمناسبة تهيجات خارجية . وهذا المكان لما كان انفعالية خالصة ، فإني أعلن انه **يتحمل** إحساساته . لكني لا أفهم من هذا فقط انه الوسط الداخلي الذي يقوم لها بمثابة رحم . وأنا أستلهم هنا رؤية بيولوجية للعالم ، أستعيرها من تصوري الموضوعي للعضو الحساس المنظور ، وأدّعى ان هذا المكان الداخلي يعيش إحساسه . وهكذا نجد ان « الحياة » رابطة سحرية أقررها بين وسط منفعل (سلبي) وعالم منفعل (سلبي) لهذا الوسط . والروح لا تنتج إحساساتها الخاصـــة ، ولهذا تظل **خارجية** بالنسبة اليها : لكن ، من ناحيـــة أخرى ، هي تمتلكها وهي تعيشها . ووحدة « المُعاش » و « الحيّ » ليست بعـدُ التصاقاً مكانياً ، ولا علاقة محويّ بحاوٍ : بل هي اندمـــاج سحري . والروح هي احساساتها ، مع بقائها متميزة منها . ولهذا يصير الإحساس نوعاً خاصاً من الموضوع : ساكن ، **منفعل** ، ومُعاش فقط . وها نحن أولاء قد اضطررنا الى إعطائه الذاتية المطلقة . لكن ينبغي التفاهم على معنى كلمة : الذاتية . فإنها لا تعني هنا الانتساب الى ذات ، أعني الى هوهوية تبرّر تلقائياً ، وذاتية عالم النفس من نوع آخر : إنها تكشف عن القصور الذاتي وغياب كل علوّ . فالذاتي هو ما لا يستطيع الخروج عن ذاته . وبالقدر الذي به الاحساس ، بوصفه خارجية خالصة ، لا يمكن ان يكون غير انطباع في النفس ، وبالقدر الذي به ليس إلا ذاته ، أي ليس إلا ذلك الشكل الذي كونه اهتزاز في المكان النفسي ، فإنـه ليس علوّاً ، بل هو المنفعل الخالص البسيط ، والتعين البسيط لقابليتنا : إنه ذاتية لأنه ليس ابداً **حضورياً ولا امتثالياً** .. وذاتي الغير — الموضوع هو مجرد صندوق مغلق . والاحساس موجود في الصندوق .

تلك هي فكرة **الاحساس** . وظاهر ما فيها من إحالة وعدم معقولية . وهي أولاً مخترعة اختراعاً . ولا تناظر شيئاً مما أجرّبه في نفسي أو على الآخرين ، ولم ندرك أبداً غير الكون الموضوعي ، وكل تعيناتنا الشخصية تفترض العالم وتنبثق كعلاقات مع العالم . والاحساس يفترض ، هو الآخر ، ان الإنسان في العالم فعلاً ، لأنه مزوّد بأعضاء حسّ ، ويبدو فيه كتوقف مجرد لعلاقاته مع العالم . وفي نفس الوقت — هذه « الذاتية » الخالصة تتراءى انها القاعدة الضرورية التي ينبغي ان يُشيَّد عليها كل هذه العلاقات التي قضى عليها ظهورها . وهكذا نلتقي بهذه اللحظات الثلاث للفكر : (١) من اجل تقرير الاحساس ، لا بد من الابتداء من نوع من الواقعية : فنعدّ إدراكنا للغير صادقاً ، وكذلك إدراكنا لحواس الغير وآلاته المشيرة . (٢) وفي مستوى الاحساس ، تختفي كل هذه الواقعية ؛ فالاحساس ، وهو تغيّر متحمَّل خالص ، لا يقدم الينا معلومات إلا عن أنفسنا ، انه من الأمور « المعاشة » . (٣) ومع ذلك فإن الإحساس هو الذي أقدمه على انه أساس معرفتي بالعالم الخارجي . وهذا الأساس لا يمكن ان يكون الأساس لاتصال حقيقي بالأشياء : فهو لا يمكننا من تصور تركيب إحالي (قصدي) للعقل . وينبغي ان نطلق « الموضوعية » لا على رابطة مباشرة بالوجود ، بل على أنواع من ضمائم الاحساسات تتصف بثبات أكبر ، أو انتظام أوفر ، او تتفق على وجه أفضل مع مجموع امتثالاتنا . خصوصاً ان علينا ان نحدد إدراكنا للغير على هذا النحو ، وكذلك نحدد الاعضاء الحساسة للغير وأدوات الاشارة والتوصيل : والأمر يتعلق بتشكيلات ذاتية ذوات إحكام خاص ، هذا كل ما في الأمر . ولا يمكن ، في هذا المستوى ، ان يتعلق الأمر بتفسير إحساسي بواسطة العضو الحساس كما أدركه لدي الغير أو عندي أنا ، بل العضو الحساس هو الذي أفسره كتشكيل من إحساساتي . وهكذا نرى الدور الذي لا مفرّ منه . ان

إدراكي لحواس الغير يفيدني أساساً لتفسير الاحساسات وخصوصاً إحساساتي ؛ وفي المقابل ، فإن احساساتي متصورةً على هذا النحو تؤلف الحقيقة الوحيدة لإدراكي لحواس الغير . وفي هذا الدور ، نفس الموضوع : عضو إحساس الغير ، ليست له نفس الطبيعة ولا نفس الحقيقة في كل مظهر من مظاهره . إنه أولاً حقيقة ، ولأنه حقيقة فهو يؤسس مذهباً يناقضه . وفي الظاهر تركيب النظرية الكلاسيكية للإحساس هو بعينه تركيب حجة الكذاب عند الكلبيين ، التي تقول إنه لأن الكريتي [1] يقول الصدق فإنه كذاب . وقد رأينا ، الى جانب ذلك ، ان الاحساس ذاتية محضة . فكيف نريد ان نشيّد موضوعاً بالذاتية ؟ إنه لا يمكن أية مجموعة تركيبية أن تخلع الصفة الموضوعية على ما هو معاش ، من حيث المبدأ . فإذا كان لا بد من وجود موضوعات في العالم ، فلا بد ان نكون ، منذ انبثاقنا ، في حضرة العالم والموضوعات . والاحساس ، وهو فكرة هجينة بين الذاتي والموضوعي ، متصورة ابتداءً من الموضوع ، ومطبّقة بعد ذلك على الذات ، ووجود هجين لا يمكن ان يقال عنه هل هو من الواقع أو من الواجب ، الإحساس هو مجرد تهاويل عالم نفسي ، ولا بد من نبذه بكل اصرار من كل نظرية جادة في العلاقات بين الشعور وبين العالم .

لكن إذا كان الإحساس ليس إلا كلمة (جوفاء) ، فماذا في الحواس ؟ سيقر الناس من غير شك أننا لن نجد أبداً فينا ذلك الانطباع الشبح الذاتي الخالص الذي هو الإحساس ، وسيعترفون أنني لا أدرك

---

(١) « مغالطة ابيمنديدس الكريتي تقوم على أن أبيمنيدس الكريتي يقول ان كل الكريتية كذابون : فهل صدق في هذا ، أم كذب ؟ ان صدق – وهو كريتي – كذب ، وان كذب صدق ! » .

أبداً غير خضرة هذه الكراسة ، وهذه الأوراق ، ولا أدرك أبداً إحساس الخضرة ولا حتى « شبه — الخضرة » الذي يضعه هسرل على انه المادة الهيولية التي تحييها الإحالة (القصد) الى أخضر — موضوع ؛ وسيعلنون اقتناعهم بسهولة أنه ، حتى لو فرضنا ان الرد الظاهرياتي ممكن — وهو أمر لا يزال بمعزل عن الإثبات — فإنه يضعنا في مواجهة موضوعات موضوعة بين أقواس ، كمضايفات خالصة لأفعال إيضاعية positionnels لا لبقايا انطباعية . لكن يبقى حقاً مع ذلك ان **الحواس** تبقى . فأنا أرى الأخضر ، **وألمس** هذا المرمر الأملس البارد . قد يسلبني حادث ما حساً بأكمله ، فأفقد البصر ، وأصبح أصم ، الخ . فما هو إذن الحس الذي لا يعطينا إحساساً ؟

الجواب سهل . فلنشهد أولاً إن الحس في كل مكان غير قابل للإدراك . هذه المحبرة ، على المنضدة ، تُعطى لي مباشرةً على شكل شيء ، ومع ذلك فهي معطاة لي **بواسطة البصر** . ومعنى هذا ان حضورها حضور مرئي ، وأن لدي شعوراً بأنها حاضرة كشيء مرئي ، أي شعور بأني أراها . وفي نفس الوقت الذي فيه البصر هو معرفة بالمحبرة ، فإن البصر يفلت من كل معرفة : فليس ثمّ معرفة بالبصر . وحتى التأمل لا يعطينا هذه المعرفة . وشعوري التأملي يعطيني معرفة بشعوري التأملي بالمحبرة ، لا معرفة بالنشاط الاحساسي . وبهذا المعنى ينبغي ان نفهم العبارة المشهورة التي قالها أوجيست كونت : « إن العين لا يمكنها ان تبصر نفسها » . ومن الممكن الاقرار بأن تركيباً آخر عضوياً ، وتنظيماً ممكناً لجهازي البصري يمكّن عيناً ثالثة من **ابصار** عينينا أثناء ما تنظران . أفلا أستطيع ان أرى وألمس يدي أثناء ما تلمس ؟ لكني أتخذ حينئذ وجهة نظر الغير في حواسي : فأرى عيوناً — موضوعات ؛ ولا أستطيع ان أرى العين الباصرة ، ولا أستطيع ان ألمس اليد وهي تلمس . وهكذا فإن الحس ، من حيث أنه — من — أجلي ، لا يمكن ان

يُدرك : إنه ليس مجموعــة لا متناهية من إحساساتي ، لأني لا ألقي أبداً غير موضوعات العالم ؛ ومن ناحية أخرى إذا ألقيت نظرة تأملية على شعوري ، فإني ألقي شعوري بهذا الشيء — أو ذاك في — العالم ، لا حِسيّ الابصاري أو اللمسي ؛ وأخيراً إذا استطعت أن أرى أو أن ألمس أعضائي الحسّاسة ، فإني تنكشف لي موضوعات خالصة في العالم ، لا نشاط كاشف أو بانٍ . ومع ذلك ، فإن الحسّ موجود هناك : فهنا البصر واللمس والسمع .

لكن لو أنى ، من ناحية أخرى ، تأملت نظام الموضوعات المرئية التي تبدو لي ، فإني ألاحظ أنها لا تتجلى لي على ترتيب ما ، إنهــا موجهة . فما دام الحس لا يمكن ان يحدّد بفعل لا يمكن إدراكه ولا بتوالٍ من الأحوال المعاشة ، فينبغي علينا ان نحــاول تحديده بواسطة موضوعاته . فإذا لم يكن البصر مجموع الإحساسات البصرية ، أفلا يمكن أن يكون نظام الموضوعات المرئية ؟ وفي هذه الحالة ، لا بد ان نعود الى فكرة التوجيه هذه التي أشرنا اليها منذ قليل ، وأن نحاول استكناه معناها . فلنلاحظ أولاً أنها تركيب مكون للشيء . فالشيء يبدو على أرضية العالم ويتجلى في علاقة خارجية مع « هذات » (جمع : هذا) أخرى ظهرت . وهكذا فإن انكشافه يتضمن التكوين المكمّل لأساس غير متمايز هو المجال الإدراكي الشامل أو العــالم . والتركيب الصوري لهذه العلاقة بين الشكل والمضمون ضروريٌ إذن ؛ وبالجملة فإن وجود مجال بصري أو لمسي أو سمعي هو ضرورةٌ : فالصمت ، مثلاً ، هو المجال الصوتي للضجات غير المتمايزة الذي يشتبك فيه الصوت الخاص الذي ننظر فيه . لكن الرابطة المادية لمثل هذا الهذا مع المضمون رابطة مختارة ومعطاة معاً . إنها مختارة من حيث ان انبثاق ما هو لذاته هو سلب صريح باطن لمثل هذا الهذا على أساس العالم : فأنا أنظر الفنجان أو المحبرة . وهــذه الرابطة معطاة بمعنى ان اختياري يتم ابتداءً من

توزيع أصلي للهذات ، يظهر واقعية انبثاقي . من الضروري ان يظهر لي الكتاب عن يمين أو عن شمال المنضدة . لكن من الممكنcontingent أن يظهر لي عن شمال ، وأخيراً أنا حرٌ في ان أنظر الكتاب على المنضدة أو المنضدة حاملة الكتاب . وهذا الامكان بين ضرورة وحرية اختياري هو الذي نسميه الحس . وهو يتضمن ان الموضوع يظهر دائماً كله في آن واحد – إنه المكعّب ، والمحبرة ، والفنجان هي التي أراها – لكن هذا الظهور يقوم دائماً في منظور خاص يعبر عن علاقاتـه في أعماق العالم وسائر الهذات . إنها دائماً نغمة الكمان هي التي أسمعها . لكن من الضروري ان أسمعها من خلال الباب أو من خلال النافذة المفتوحة أو في قاعة الموسيقى : وإلا لم يكن الموضوع بعدُ في وسط العـالم ولن يتجلى بعدُ لموجود – منبثق – في – العالم . ومن ناحيـة أخرى إذا صحّ ان كل الهذات لا يمكن ان تظهر **في وقت واحد** على أساس العالم وان ظهور بعضها يثير اندماج بعضها **الآخر** في الأساس (المضمون) ، وإذا صح ان كل هذا لا يمكن ان يظهر إلا بطريقة واحـدة في آن واحد ، مع أنه يوجد بالنسبة اليه ما لا نهاية له من انحـاء الظهور ، فإن قواعد الظهور هذه ينبغي ألا تعد ذاتية ونفسانية : إنها موضوعية خالصة وتصدر عن طبيعة الأشياء . وإذا حجبت المحبرة عني جزءاً من المنضدة ، فهذا لا ينشأ عن طبيعة حواسي ، بل عن طبيعـة المحبرة والضوء . وإذا تضاءل الشيء كلما ابتعد ، فينبغي ألا نفسر ذلك عن طريق وهم المشاهد ، بل بقوانين المنظور الخارجية . وهكذا ، بواسطة هذه القوانين الموضوعية ، يتحدد مركز إشارة موضوعي تماماً : هو العين ، مثلاً ، من حيث أنه على صورة اجمالية لمنظور ، تكون العين هي النقطة التي تتجه اليها كل الخطوط الموضوعية . وهكذا ، المجال الإدراكي يحيل الى مركز محدد موضوعياً بهذه الإشارة وواقع في نفس المجال الذي يتوجه من حوله . غير ان هذا المركز ، كتركيب للمجال

الإدراكي المعتبر ، نحن لا نراه : **انما نحن هو** . وهكذا ، يحيل الينا نظام الأشياء على العالم دائماً صورة موضوع لا يمكن ، من حيث المبدأ أن يكون موضوعاً بالنسبة الينا لأنه هو ما ينبغي علينا أن نكونه . وهكذا يتضمن تركيب العالم أننا لا نستطيع أن نرى دون ان نكون مرئيين . والإشارات في داخل العالم لا يمكن أن تتم الا الى موضوعات العالم ، والعالم المرئي يحدد دائماً موضوعاً مرئياً اليه تشير منظوراته وترتيباته . وهذا الموضوع يظهر في وسط العالم وفي نفس الوقت مثل العالم ؛ إنه معطى دائماً بالاضافة مع أية مجموعة أخرى من الموضوعات ، لأنه محدَّد باتجاه هذه الموضوعات : وبدونه ، لكن يكون ثم اتجاه ، لأن كل الاتجاهات ستكون سواء ؛ إنه الانبثاق الممكن لاتجاه بين الإمكان اللامتناهي لتوجيه العالم ؛ إنه هذا الاتجاه مرفوعاً الى درجة المطلق . لكن على هذا المستوى ، لا يوجد هذا الموضوع بالنسبة الينا إلا على هيئة إشارة مجردة : إنه ما يشير به كل شيء ، وما لا أستطيع إدراكه من حيث المبدأ ، لأنه هو من أنا . ومن أنا ، من حيث المبدأ ، لا يمكن أن يكون موضوعاً بالنسبة الى من حيث أنني هو . والموضوع الذي تشير اليه أشياء العالم وتحدق به من حواليه هو لذاته ، ومن حيث المبدأ ، لا — موضوع . لكن انبثاق وجودي ، بنشره المسافات ابتداءً من مركز ، بفعل النشر هذا نفسه ، يحدد موضوعاً هو نفسه من حيث أنه يشار اليه بالعالم ولا أستطيع ان أرى عيانه كموضوع لأني أنا هو ، أنا الحضور لنفسي كوجود هو عدم نفسه . وهكذا وجودي — في — العالم ، بسبب أنه **يحقق** عالماً ، يشير الى وجود — في — وسط — العالم بواسطة العالم الذي يحققه ، وهذا لا يمكن ان يكون بخلاف هذا ، لأنه لا توجد أية طريقة أخرى للاتصال بالعالم غير **الكون في العالم** . وسيكون من المستحيل عليَّ ان أحقق عالماً لن أكون فيه ، ويكون مجرد موضوع للتأمل المحلِّق . لكن على العكس

لا بد ان أضع نفسي في العالم كما يوجد العالم وان أستطيع العلو عليه . وهكذا ان أقول إنني دخلت في العالم ، « جئت الى العالم » أو هناك عالم أو لي جسم – كل هذه الأقوال تعبر عن شيء واحد . وبهذا المعنى ، جسمي في كل مكان على العالم : إنه هناك ، في كون فانوس الغاز يحجب الشجرة التي تنمو على الرصيف ، وهو أيضاً في كون غرفة السطوح ، هناك في أعلى ، هي فوق نوافذ الطابق السادس ، أو في كون السيارة المارة تتحرك من اليمين الى الشمال ، خلف عربة النقل ، أو أن المرأة التي تعبر الطريق تبدو أصغر من الرجل الجالس على شرفة المقهى . وجسمي في آن واحد له نفس امتداد العالم ، منتشراً خلال الأشياء ، وفي نفس الوقت محتشداً (مكوماً) في هذه النقطة الوحيدة التي تشير كلها اليها والتي هي أنا دون ان أستطيع معرفة ذلك . وهذا ينبغي ان يمكننا من فهم معنى الحواس .

والحس لا يُعطى قبل الموضوعات المحسوسة ؛ أليس قابلاً لأن يظهر للغير أنه موضوع ؟ وهو أيضاً ليس معطى بعدها : ولا بد حينئذ من افتراض عالم من الصور غير القابلة للاتصال ، هي مجرد نسخ عن الواقع ، دون أن يكون من الممكن تصور آلية ظهورها . إن الحواس متواقتة مع الموضوعات ؛ بل هي الأشياء بأشخاصها ، كما تنكشف لنا في المنظور . وهي تمثل فقط قاعدة موضوعية لهذا الانكشاف . وهكذا لا ينتج البصر احساسات بصرية ؛ ولا يتأثر بأشعة مضيئة ، بل هو مجموع كل الأشياء المرئية من حيث أن علاقاتها الموضوعية والتبادلية تشير دائماً كلها إلى مقادير مختارة معلومة – ومنفصلة في نفس الوقت – كمقاييس وإلى مركز معلوم للمنظور . والحس ، من وجهة النظر هذه ، لا يمكن أن يُشبَّه بالذاتية . وكل التنويعات التي يمكن تسجيلها في مجال ادراكي هي تنويعات موضوعية . خصوصاً هذه الواقعة وهي إمكان القضاء على الرؤية « باغلاق الجفون » هي واقعة خارجية لا تحيل إلى ذاتية الإدراك . فالجفن ، في الواقع ، موضوعٌ مدرك بين سائر

الموضوعات ويحجب عني سائر الموضوعات تبعاً لعلاقته الموضوعية بها : عدم رؤية موضوعات غرفتي بعدُ لأنني أغلقت عينيّ ، هو رؤية ستارة جفني ؛ وبنفس الطريقة ، إذا وضعت قفازي على مفرش منضدة ، عدم رؤيتي هذا الرسم على المفرش هو رؤية القفاز . وبالمثل، الأعراض التي تؤثر في حسّ ما تنتسب دائماً إلى منطقة موضوعات : « أنا أرى الأصفر » ، لأنني مصاب بالصفراء ، أو لأنني ألبس منظاراً أصفر . وفي كلتا الحالتين ، سبب الظاهرة ليس في تغيير ذاتي للحواس ، ولا في تغيير عضوي ، بل في علاقة موضوعية بين الموضوعات العالمية (نسبة إلى العالم) : وفي كلتا الحالتين ، نحن نرى « من خلال » شيء ، وحقيقة رؤيتنا موضوعية . وإذا كان مركز الاشارة البصرية قد تحطم ، على نحو أو آخر (والتحطيم لا يمكن أن ينشأ إلا عن نموّ العالم وفقاً لقوانينه الخاصة ، أي معبّراً عن واقعيتي على نحوٍ ما) ، فإن الموضوعات المرئية لا تنعدم بهذا ، بل تستمر في الوجود بالنسبة إليّ لكنها توجد بدون أي مركز إشارة كشمول مرئيّ ، دون أي ظهور لأي « هذا » خاص ، أعني في التبادلية المطلقة لعلاقاتها . وهكذا فإن انبثاق ما هو — لذاته في العالم الذي يوجد في نفس الوقت العالم كشمول للأشياء والحواسّ كطريقة موضوعية تتبدى عليها صفات الأشياء . والمهم أساساً هو علاقتي بالعالم ، وهذه العلاقة تحدد في نفس الوقت العالم والحواس ، وفقاً لوجهة النظر التي تتخذ . والعمى ، والدالتونية ، وقصر النظر تمثل أصلاً الطريقة التي بها يوجد بالنسبة إليّ عالم ، أي أنها تحدد معناي البصري من حيث ان هذا هو واقعية انبثاقي . ولهذا فإن حسيّ يمكن ان يُعرف ويحدّد موضوعياً بواسطتي ، ولكن على خلاء à vide ، ابتداءً من العالم : ويكفي أن فكري العقلي والواهب صفة الكونية يحدّ في المجرد الإشارات التي تعطيني إياها الأشياء حول حسّي ، وأن يشيد الحسّ ابتداءً من هذه الاشارات كما يشيد المؤرخ شخصية

تاريخية تبعاً للآثار التي تدل عليها . وفي هذه الحالة أنا شيدت العالم على ميدان المعقولية الخالصة بتجردي من العالم بواسطة الفكر : فأنا أحلّق فوق العالم دون أن أعلق به ، وأضع نفسي في موقف الموضوعية المطلقة ، ويصبح الحس موضوعاً بين الموضوعات ، ومركزاً نسبياً للاشارة ، يفترض هو نفسه إحداثيات . لكني بهذا أقرر في الفكر نسبية مطلقة للعالم ، أي أنني أضع المساواة المطلقة بين كل مراكز الإشارة . إني أحطّم عالمية العالم ، دون أن أشعر بذلك . وهكذا ، يدعوني العالم — بإشارته باستمرار إلى الحسّ الذي هو أنا وبدعوتي إلى إعادة بنائه — يدعوني إلى استبعاد المعادلة الشخصية التي هي أنا بأن أرد إلى العالم مركز الإشارة العالمي الذي بالنسبة اليه يترتب العالم . لكني ، بهذا ، أفلت — بالفكر المجرد — من الحس الذي هو أنا ، أي أنني أقطع علائقي بالعالم ، وأضع نفسي في حالة تحليق ، والعالم يزول في التساوي المطلق لعلاقاته الممكنة اللامتناهية . والحس ، هو وجودنا — في — العالم من حيث انه ينبغي علينا أن نكونه على شكل وجود — في — وسط — العالم .

وهذه الملاحظات من الممكن تعميمها ، ويمكن ان تنطبق على جسمي كله ، من حيث أنه مركز الاشارة الكلي الذي تدل عليه الأشياء . خصوصاً ، ليس جسمي ما سمي منذ وقت طويل باسم « مقرّ الحواس الخمس » فقط ، بل هو ايضاً الآلة والهدف من أفعالنا . ومن المستحيل تمييز « الإحساس » من « الفعل » ، وفقاً للغة علم النفس الكلاسيكي : وهذا ما أشرنا اليه حينما لاحظنا أن الواقع لا يتمثل لنا **كشيء** ولا **كأداة** ، بل **كشيء — أداة** . ولهذا نستطيع أن نتخذ خيطاً حادياً ، في دراستنا للجسم من حيث هو مركز للعقل ، البراهين التي أفادتنا في الكشف عن الطبيعة الحقيقية للحواس .

وحين نصوغ مشكلة العقل ، نجازف بالسقوط في خلط ذي نتائج

خطيرة . فحين أمسك بهذا القلم وأغمسه في المحبرة ، أنا أفعل . لكن إذا تطلعت إلى بطرس الذي يقرِّب ، في نفس الوقت ، كرسياً من المنضدة ، فإني أشاهد ايضاً أنه يفعل . فهنا إذن مخاطرة واضحة بارتكاب الغلط الذي كشفنا عنه بمناسبة الحواس ، أي أن نفسّر فعلنا كما هو — لذاته ابتداءً من فعل الغير . ذلك أن الفعل الوحيد الـــذي أستطيع أن اعرفه في نفس الوقت الذي يتم فيه هو فعل بطرس ، فأرى حركته وأحدد هدفه في نفس الوقت : إنه يقرِّب كرسياً من المنضدة من أجل أن يتمكن من الجلوس إلى هذه المنضدة وكتابة الرسالة التي قال لي إنه يريد كتابتها . وهكذا أستطيع إدراك كـــل المواقف الوسطى للكرسي والجسم الذي يحركه كتنظيمات آلية : إنها وسائل من أجل الوصول إلى غاية يُسعى اليها . وجسم الغير يظهر لي هنا إذن كحالة وسط آلات أخرى . ليس فقط كأداة لصنع أدوات ، بـــل وأيضاً **كأداة لتشغيل ادوات** : وبالجملة كآلة — أداة . فإذا فسرت دور جسمي بالنسبة إلى فعلي ، على ضوء معلوماتي عن جسم الغير ، فسأعدّ نفسي إذن متصرفاً في آلة أستطيع التصرف فيها كما أشاء ، وهي بدورهـــا ، تنظم سائر الآلات وفقاً لغرض معين أسعى اليه . وهكذا نعود إلى التمييز الكلاسيكي بين النفس والجسم : النفس تستخدم الأداة التي هي الجسم . والتوازي مع نظرية الإحساس تامٌ : ذلك أننا شاهدنا أن هذه النظرية بدأت من معرفة حس الغير وزودتني بعد ذلك بحواس شبيهة تماماً بالأعضاء الحساسة التي شاهدتها عند الآخرين . وشاهدنا ايضاً الصعوبة التي تعترض فوراً مثل هذه النظرية : ذلك أنني حينئذ أدرك العالم والعضو الحساس للغير من خلال حسي أنا ، وهو عضو مشوَّه ، ووسط نافر لا يمكن أن يزودني بمعلومات عن انفعالاتي أنا . وهكذا فإن نتائج النظرية تحطم موضوعية المبدأ الذي أفاد في تقريرها . ونظرية الفعل ، ولها تركيب مشابه ، تلقى صعوبات مشابهة ، فاذا بدأت من جسم الغير ، فـــإني

أدركه كآلة ومن حيث أنني أستخدمه كآلة أو أستطيع في الواقع أن استخدمه للوصول إلى غايات لا أستطيع الوصول اليها بمفردي ، وأنا أستثير أفعاله إما بأوامر أو بإلتماسات ، وأستطيع أيضاً أن أستثيرها بواسطة أفعالي أنا ، وفي نفس الوقت لا بد من اتخاذ الحيطة في مواجهة أداة إدارتها خطرة دقيقة . وأنا بالنسبة اليها في الموقف المعقد الـذي يقفه العالم من الآلة — الأداة حين يوجه ، في وقت واحد ، حركاتها ويتجنب أن تنشب فيه . ومن هنا فإنه لاستغلال جسم الغير ، لصالحي لأكبر درجة ، فإني في حاجة إلى آلة هي جسمي أنا ، كما أنني ، لإدراك أعضاء الغير الحساسة ، أحتاج إلى أعضاء حساسة اخرى هي أعضائي أنا . فإذا تصورت إذن جسمي على صورة جسم الغير ، فإنه يبدو لي آلة في العالم علي أن أديرها بدقة ، وهو بمثابة مفتاح لإدارة سائر الأدوات . لكن علاقاتي مع هذه الآلة الممتازة لا يمكن هي نفسها أن تكون إلا تكنيكية ، وأنا في حاجة إلى آلة لإدارة هذه الآلة ، وهذا يحيلنا إلى غير نهاية . وهكذا فإني إذا تصورت أعضائي الحساسة كما أتصور أعضاء الغير ، فإنها تُرى في حاجة الى عضو حساس لإدراكها — واذا أدركت جسمي كآلة شبيهة بجسم الغير ، فإنه يتطلب آلة لإدارته — واذا رفضنا هذا التسلسل الى غير نهاية ، فلا بد لنا من الإقرار بهذه المفارقة : آلة فيزيائية تديرها نفسي ، وهو أمر من شأنه، كما نعرف ، أن يوقعنا في شكوك واشكالات في غاية التعقيد . فلننظر هل نستطيع ان نحاول هنا وهناك أن نعيد الى الجسم طبيعته — لنا . ان الموضوعات تنكشف لنا في داخل مركب من الأدواتية تحتل فيه مكانة معينة . وهذه المكانة لا تتحدد بإحداثيات مكانية ، بل بالنسبة الى محاور اشارة عملية . « الزجاجة على اللوحة » معنى هذا أنه ينبغي الاحتياط حتى لا تنقلب الزجاجة اذا نقلنا اللوحة (الصينية) . وعلبة السجاير على المدخنة : معنى هذا أنه ينبغي اجتياز مسافة ثلاثة امتار إذا

شئنا الذهاب من البيبة إلى التبغ مع تجنب بعض العقبات من حوامل وكراسي ، الخ ، القائمة بين المدخنة والمنضدة . وبهذا المعنى فإن الإدراك لا يتميز أبداً من التنظيم العملي للموجودات في العالم . فكل أداة تحيل إلى أدوات اخرى : إلى مفاتيحها وإلى ما هي مفتاح لها . لكن هذه الإحالات لن يدركها شعور تأملي خالص : فبالنسبة إلى مثل هذا الشعور ، المطرقة لا تميل إلى المسامير ، بل هي بجانبها ، ثم ان التعبير « بجانب » يفقد كل معناه إذا لم يرسم طريقاً يمضي من المطرقة إلى المسمار ، وينبغي اجتيازه . والمكان الأصلي الذي ينكشف لي هو المكان الطريقي hodologique : وتشقه طرقات ومسالك ، وهو آليّ (أي يصلح آلة) وهو موقع الأدوات . وهكذا العالم،منذ انبثاق ما لذاتي، ينكشف كإشارة إلى أعمال ينبغي أداؤها ، وهذه الأعمال تشير إلى أعمال أخرى ، وهذه الى غيرها ، وهكذا باستمرار . وينبغي ان نلاحظ مع ذلك انه اذا كان الإدراك والفعل ، من وجهة النظر هذه ، غير قابلين للتمييز ، فإن الفعل يتجلى مع ذلك كنوع من فعالية المستقبل التي تتجاوز وتعلو على المدرَك الخالص البسيط . والمدرك le perçu ، لما كان هو ما لذاتي حضوراً له ، ينكشف لي كاشتراك في الحضور ، انه اتصال مباشر ، واعتناق حاضر ، انه يمسني . لكنه بهذه المثابة يتقدم دون ان أستطيع في الحاضر أن أدركه . والشيء المدرك ذو وعود واغراءات ، وكل خاصية من الخصائص التي يعدني بكشفها ، وكل ترك موافَق عليه ضمنياً ، وكل احالة تشير الى الموضوعات الاخرى تلزم المستقبل . وهكذا أنا في حضرة أمور ليست الا وعوداً ، ووراء حضور لا يمكن التعبير عنه ولا استطيع أن أملكه وهو « الموجود ــ هناك » الخالص للأشياء ، أعني وجودي ، وواقعيتي ، وجسمي . ان الفنجان هناك ، على الطبق ، وهو ليس معطى لي الآن مع أساسه الذي هو هناك ، والذي يشير اليه كل شيء ، لكني لا أراه . واذا اردت ان أراه ،

أي أن اوضحه ، واجعله « يظهر — على — أساس — فنجان » ، فلا بد ان امسك بالفنجان من يده واقلبه : وقاع الفنجان في نهاية مشروعاتي ، ويستوي ان يقال ان التراكيب الاخرى للفنجان تشير اليه كعنصر لا غنى عنه للفنجان ، او ان يقال انها تدلني على الفعل الذي يجعلني املك الفنجان في معناه على خير نحو . وهكذا العالم ، كمضايف للإمكانيات التي هي انا ، يظهر ، منذ انبثاقي على انه المخطط الهائل لكل افعالي الممكنة . والإدراك يتجاوز نفسه طبعاً صوب الفعل ، بل انه لا يستطيع ان ينكشف الا في وبواسطة مشروعات الفعل . ان العالم ينكشف « كتجويف مستقبل دائماً » لأننا دائماً مستقبل بالنسبة الى انفسنا .

ومع ذلك ، فلا بد ان نلاحظ ان مستقبل العالم هذا ، الذي ينكشف لنا على هذا النحو ، موضوعي تماماً . والأشياء — الآلات تشير الى آلات أو طرائق موضوعية لاستعمالها : فالمسمار ينبغي ان « يطرق » على هذا النحو أو ذاك ، والمطرقة « ينبغي ان تمسك من يدها » ، والفنجان « ينبغي ان يمسك من يده » ، الخ . وكل خواص الأشياء هذه تنكشف مباشرة ، وصيغة الحال الواجبة (الجيرونديف في اللاتينية) تعبر عنها خير تعبير . ولا شك في انها مضايفة لمشروعات ليست وضعية thétiques هي نحن ، لكنها تنكشف فقط كتراكيب للعالم : إمكانيات ، غيابات ، أدواتيات . وهكذا يبدو لي العالم موضحاً على نحو موضوعي : فهو لا يحيل أبداً الى ذاتية خالقة ، بل الى لامتناهي المركبات الأدوات .

ومع ذلك ، فإن كل آلة (أداة) تحيل الى آلة أخرى ، وهذه الى غيرها ، وكلها تنتهي بالإشارة الى أداة تكون بمثابة مفتاح لها جميعاً . ومركز الإشارة هذا ضروري ، وإلا لاختفى العام ، بصيرورة كل الأليات متساوية ، وذلك بعدم التمايز الشامل للأحوال (صيغ

الخيروندين) الـــواجبة . فقرطاجنة « ينبغي القضاء عليها » dalenda بالنسبة إلى الرومان ، أمـــا بالنسبة إلى القرطاجنيين « فينبغي خدمتها » servanda . وبدون علاقة مع هذه المراكز لا تكون شيئاً : بل تسترد سوية ما هو — في ذاته، لان كلا الحالين الواجبتين تقضي على الاخرى. ومع ذلك فينبغي ان نرى ان **المفتاح** ليس **معطى** أبداً لي ، وإنما « مشار اليه في الخلاء » فقط . وما أدركه موضوعياً في الفعل ، هو عـالم من الآلات التي يتعلق بعضها ببعض ، وكل واحد منهـا ، من حيث أنه يُدرَك في الفعل الذي به أتكيف معه وأتجاوزه ، يحيل إلى آلة أخرى ينبغي ان تمكنني من استخدامها ، وبهذا المعنى يحيل المسمار إلى المطرقة، والمطرقـــة تحيل إلى اليد ، وإلى الذراع اللتين تستخدمانها . لكن فقط بالقدر الذي به أجعل الغير يدق مسامير ، تصبح اليـد والذراع بدورهما آلات أستخدمها انا ، واتجاوزهما نحو إمكانيتهما . وفي هذه الحالة تحيلني يدُ الغير إلى الآلة التي تمكنني مـــن استخدام هذه اليد (التهديدات — الوعود — الاجور ، الخ) . والحد الاول حـــاضرٌ في كل مكان لكنه **مشارٌ** اليه فقط : إني لا أدرك يدي في فعل الكتابة بل فقط القلم الذي يكتب ؛ ومعنى هذا انني أستخدم القلم لرسم حروف ، لا يدي لإمساك القـلم . ولست ، بالنسبة إلى يدي ، في نفس الموقـف المستفيد الذي بالنسبة إلى القلم ؛ فأنا يدي . أعني انها وقف الإحالات ونهايتها. واليد هي فقط الانتفاع بالقلم . وبهذا المعنى تكون في نفس الوقت الحدّ غير المعروف وغير المستخدم الذي تدل عليـــه الآلة الاخيرة للسلسلة : « كتاب ليكتب — حروف لترسم عـلى الورق — قـلم » ، وفي نفس الوقت اتجاه السلسلة كلهـــا : والكتاب المطبوع هو نفسه يشير اليها ، لكني لا أستطيع إدراكها — على الاقل من حيث هي تفعل — إلا كإحالة مستمرة زائلة لكل السلسلة . فمثلاً في مبـارزة بالسيف ، او بالعصا ، العصا هي التي ألاحظهـــا بعيوني وأمارسها ؛ وفي فعل الكتابة سن القلم

هي التي أنظر اليهـا ، في ارتباط تركيبي مع الخط او المربعات المرسومة على ورقة الكتابة . لكن يدي قد اختفت ، لقد ضاعت في النظام المعقد للآلية من اجل ان يوجد هذا النظام . إنها معناه واتجاهه فقط .

وهكذا يبدو لي اننا نجد انفسنا أمام ضرورة متناقضة مزدوجة : لما كانت كل آلة غير قابلة للاستعمال – بل والإدراك – إلا بواسطة آلة أخرى ، فإن الكون إحالةٌ موضوعية لا تنتهي من أداة إلى أداة . وبهذا المعنى فإن تركيب العالم يتضمن اننا لا نستطيع ان نولج انفسنا في مجال الأدواتية إلا بأن نكون نحن أدوات ، ولا نستطيع ان نؤثر دون ان نتأثر . لكن من ناحية ، لا يمكن مركب الأدواتية ان ينكشف إلا بتعيين معنى أصلي لهذا المركب ، وهذا التعيين هو نفسه عملي وفعال – دق مسمار ، بذر حبوب . وفي هذه الحالة فإن وجود المركب يحيل فوراً إلى مركز . وهكذا هذا المركز هو في آن واحد أداة محددة موضوعياً بالمجال الآلي الذي يحيل اليه وإلى الأداة التي لا نستطيع استخدامها لأننا سُنحال إلى غير نهاية . وهذه الآلة ، نحن لا نستخدمها ، بل **نحن هي** . وليست معطاة لنا إلا بالنظام الأدواتي للعالم ، والمكان الهودولوجي ، والعلاقات المتواطئة أو التبادلية للآلات ، لكنها لا يمكن ان **تُعطى** لعملي : وليس ينبغي عليّ ان اتكيف وإياها ، ولا ان اكيّف معها أداةً أخرى ، بل هي تكيفي نفسه مع الأدوات ، التكيُّف الذي هو انا . ولهذا ، فإننا إذا وضعنا جانباً التشييد المماثل لجسمنا وفقاً لجسم الغير ، تبقى طريقتان لإدراك الجسم : فهو إما **معروف** ومحدَّد موضوعياً ابتداءً من العالم ، لكن **على خلاء** ؛ ويكفي لهذا ان يشيد الفكر العقلي الآلة التي هي أنا ابتداءً من إشارات تعطيها الآلات (الأدوات) التي استخدمها ، لكن في هذه الحالة الأداة الأساسية تصبح مركز إشارة نسبيّاً يفترض هو نفسه أداة أخرى لاستخدامه ، وبهذا تختفي ادواتية

العالم ، لأنها تحتاج – من أجل الانكشاف – إلى إشارة إلى مركز مطلق للأدواتية ؛ وعالم الفعل يصبح العالم المجعول في العلم الكلاسيكي، والشعور يحلّق فوق كونٍ من الخارجية ولا يمكنه بعدُ ان يدخل في العالم بأي حال. فإما ان الجسم معطى عينياً وعلى امتلاء مثل ترتيب الأشياء نفسه ، من حيث ان ما هو – لذاته يتجاوزه إلى ترتيب جديد ؛ وفي هذه الحالة يكون حاضراً في كل فعل ، وإن كان مستوراً – لأن الفعل يكشف عن المطرقة والمسامير ، والضابط («الفرملة») وتغيير السرعة ، لا عن القدم التي تضبط او اليد التي تطرق – إنه مُعاش لا **معروف**. وهذا هو ما يفسر كون « احساس المجهود » المشهور الذي حاول به مين دي بيران أن يجيب عن تحدّي هيوم – هو أسطورة نفسانية . إننا ليس لدينا أبداً إحساس بمجهودنا ، وليس لدينا أيضا الاحساسات السطحية ، والعضلية ، والعظمية ، والأطرافية ، والجلدية التي حاولوا بها التعويض عنه : إننا ندرك **مقاومة** الأشياء ، فما أدركه حين أريد رفع هذه الزجاجة إلى فمي ، ليس هو مجهودي ، بل **ثقلها** ، أعني مقاومتها للدخول في مركب أدوات أظهرته انا في العالم . وبشلار [١] Bachelard يأخذ – عن حق – على مذهب الظاهريات أنه لا يحسب حساباً كافياً لما يسميه « معامل المضادة » coefficient d'adversité في الأشياء . وهذا صحيح ، وينطبق على العلو عند هيدجر كما ينطبق على الإحالة عند هُسِرل . لكن ينبغي ان نفهم أن الأدواتية هي الأولى : فبالنسبة إلى مركب أدواتية أصلي تكشف الأشياء عن مقاوماتها ومضاداتها. فالمسمار البرّيمة يبدو أكبر مما ينبغي كي يُدار في الثقب ، والحامل ضعيف جداً لا يقوى على حمل الثقل الذي أريد له ان يحمله ، والحجر اثقل من ان يمكن رفعه حتى أعلى الجدار ، الخ . وأشياء

(١) بشلار : « الماء والأحلام » ، سنة ١٩٤٢ ، عند الناشر جوزيه كورتي .

أخرى تبــدو مهدّدة لمركب أداة مُقرر ، والنوء والبَرَد بالنسبة إلى المحصول ، وحشرة الفولوكسيرا بالنسبة إلى الكروم ، والنار بالنسبة إلى البيت . وهكذا من شيء إلى آخر ومن خلال مركبات الأدواتية المقدرة، تهديدها يمتد حتى مركز الاشارة الذي تشير اليـه كل هذه الأدوات ، وهو بدوره يشير اليها من خلالها . وبهذا المعنى تكون كل وسيلة مواتية ومعاكسة في آن واحــد . لكن في حدود المشروع الأساسي المتحقق بانبثاق ما هو — لذاته في العالم . وهكذا جسمي يشار اليه أصلاً بواسطة المركبات الأدواتية ، وفرعيـــاً بواسطة الآلات المدمِّرة . إني أعيش جسمي في خطر على الآلات المهدِّدة كما هي الآلات الطيِّعة . إنه في كل مكان : فالقنبلة التي تهدم بيتي تمسّ أيضاً جسمي ، مـــن حيث ان البيت كان إشارة إلى جسمي . ذلك ان جسمي يمتد دائماً خــلال الأداة التي يستخدمها : إنه على طرف العصا التي أتوكأ عليهـــا ضـــد الأرض ؛ وعلى طرف المناظير الفلكية التي تبيّن لي الكواكب ؛ وعلى الكرسي ، وفي البيت كله ، لأن جسمي هو تكيُّفي مع هذه الأدوات .

وهكذا ، عند نهاية هذا العرض ، تلاقى الاحساس والفعل وصارا امراً واحداً . وتخلينا عن تزويد انفسنااولاً بجسم من اجـــل ان ندرس بعد ذلك الكيفية التي بها ندرك او نغيّر العالم من خلاله . لكن ، على العكس ، جعلنا الأساس في انكشاف الجسم بما هو كذلك — هو علاقتنا الأصلية بالعالم، اعني انبثاقنا نفسه في وسط الوجود . فليس الجسم هــو بالنسبة إلينا هو الأول وأنه يكشف لنا الأشياء ، نجـــد ان الأشياء — الأدوات هي التي تدلنا على جسمنا ، في ظهورها الأصلي . إن الجسم ليس حائلاً بين الأشياء وبيننا : بل هو فقط يظهر الفردية وإمكانيـــة علاقتنا الأصلية بالأشياء — الادوات . وبهـــذا المعنى ، حددنا الحسَّ والعضو الحساس بوجه عام بوصفه وجودنا في العالم من حيث ان علينا أن نكونه على شكل وجود — في — وسط — العـــالم . كذلك نستطيع

بالمثل ان نحدّ **الفعل** بأنه وجودنا — في — العالم، من حيث أن علينا ان نكوّنه على شكل وجود — أداة — في — وسط — العالم. لكني اذا كنت في وسط العالم فذلك لأنني جعلت أن ثمّ عالماً وذلك بالعلو على الوجود صوب ذاتي ؛ وإذا كنت آلة للعـــالم فذلك لأنني جعلت أن ها هنا أدوات (آلات) بوجه عام . وذلك عن طريق مشروع (اسقاط) نفسي نحو إمكانياتي . إذ لا يمكن أن تكون ثمّ أجسام إلاّ **في العالم** ، ولا بد من علاقة اولية كي يوجد هذا العالم . وبمعنى ما الجسم هو ما أنا أكونـــه مباشرةً ؛ وبمعنى آخر أنا مفصولٌ عنه بالسُّمك اللانهائي للعالم ؛ وهو مُعطى لي بانحسار العالم نحو واقعيّتي . وشرط هذا الانحسار الدائم هو التجاوز الدائم dépassement .

والآن نستطيع ان نحـــدِّد **الطبيعة — لنا** الخاصة بجسمنا . ذلك أن الملاحظات السابقـــة تمكننا من ان نستنتج ان الجسم هو دائماً **المتجاوز** le depassé . ذلك ان الجسم ، كمركز إشارة حسية ، هو ما وراءه أنا اكون ، من حيث أنني مباشرةً حاضرٌ للزجـــاجة او المنضدة او الشجرة البعيدة الـــتي أدركها . والإدراك لا يمكن ان يتمّ إلا في نفس المكان الذي فيه يُدرَك الموضوع وبغير **مسافة** . وفي نفس الوقت يبسط المسافات . وما بالنسبة إليه الموضوع المُدرَك يشير الى مسافته كخاصية مطلقة لوجوده، هو الجسم . وبالمثل ، الجسم ، كمركز آلي للمركبات الأدوات ، لا يمكن ان يكون إلاّ المتجاوز : إنه ما اتجاوز صوب مزج جديد للمركبات ، وما عليّ دائماً أن أتجاوزه ، مهما يكن المزج الآلي الذي أصل إليه . لأن كل مزج ، منذ أن يحجّره تجاوزي في وجوده، يدل على الجسم كمركز إشارة لكونه المتحجر . وهكذا الجسم ، لمـــا كان المتجاوز ، فإنه هو الماضي . إنه الحضور المباشر فيما هو — لذاته للأشياء الحسية ، من حيث ان هذا الحضور يشير إلى مركز إشارة وأنه متجاوَز فعلاً ، إما نحو ظهور « هذا » جديد ، أو نحو مزيج جديد

من الأشياء – الادوات . وفي كل مشروع لما هو – لذاته . وفي كل إدراك ، يكون الجسم هناك ، إنه الماضي المباشر من حيث أنه يمس الحاضر الذي يتهرب منه . وهذا يعني أنه في آن واحد **وجهة نظر ونقطة ابتداء** : وجهة نظر ، ونقطة ابتداء هما أناً وأتجاوزهما في آن واحد صوب ما عليّ أن أكونه . لكن وجهة النظر هذه المتجاوزة باستمرار والتي تتولد باستمرار في قلب التجاوز ، ونقطة البداية التي لا اكفّ عن تجاوزها وهي انا باقياً خلف نفسي ، هي ضرورة إمكاني contingence . إنها ضرورية ، على نحوٍ مزدوج . اولاً لأنها الامساك المستمر لما هو – لذاته بواسطة ما هو – في ذاته والواقعة الانطولوجية القائلة بأن ما هو – لذاته لا يمكن ان يكون إلا كالموجود الذي ليس أساس ذاته : فأن يكون له جسم ، معناه أن يكون الاساس لعدمه وألا يكون الأساس لوجوده ؛ إني جسمي بالقدر الذي به انا اكون؛ ولست إياه بالقدر الذي لست به ما انا هو ؛ وباعدامي انجو منه . لكني لا أصنع منه موضوعاً : لأني أفلت دائماً مما أنا **اكونه** . والجسم ضروري أيضاً بوصفه العقبة التي عليّ اجتيازها كي اكون في العالم ، أي العقبة التي هي انا بالنسبة إلى نفسي . وبهذا المعنى ، فهو ليس مختلفاً عن النظام المطلق للعالم ، هذا النظام الذي أجعله يصل إلى الوجود بتجاوزه، صوب وجود – قادم ، صوب الوجود – وراء – الوجود . ونستطيع ان ندرك بوضوحٍ وحدة هاتين الضرورتين : الوجود – لذاته هو تجاوز العالم والعمل على ان لنا أنّ ثم عالماً بتجاوزه . لكن تجاوز العالم ليس التحليق فوقه ، بل الانخراط فيه للانبثاق منه ، وهو بالضرورة أن يصير المرء **هذا** المنظور للتجاوز . وبهذا المعنى **التناهي** شرط ضروري للمشروع الاصلي لما هو لذاته . والشرط الضروري كي اكون ، وراء عالم أجعله يأتي إلى الوجود ، وانا لست هو ولست من أنا ، – هو انه في هذه المطاردة اللامتناهية التي هي انا ، ثمّ معطى غير قابل للإدراك دائماً .

وهذا المُعطى الذي هو أنا دون ان يكون عليّ ان اكونه – اللهم إلاّ على نحو ألا اكونه – لا استطيع ان ادركه ولا ان اعرفه ، لأنه في كل مكان يؤخذ و يُتجاوز ويستفاد منه لمشروعاتي . ويُتَّخذ . ومن ناحية أخرى كل شيء يدلني عليه ، وكل ما هو عالٍ يرسمه في الخواء بعلوه نفسه ، دون ان استطيع ابداً ان اعود بنفسي على ما يدلّ عليه، لأني انا الوجود المشار إليه . وخصوصاً ينبغي ألا نفهم المُعطى المشار على أنه مركز خالص للإشارة لنظام استاتيكي للاشياء – الادوات : بل بالعكس نظامها الديناميكي ، سواء توقف على فعلي او لم يتوقف ، يشير إليه وفقاً لقواعده ؛ وبهذا فإن مركز الاشارة يتحدد في تغيره كما في هويته . ولا يمكن ان يكون الامر على خلاف ذلك ، لأنه بأفكاري على نفسي أنني الوجود فإني آتي بالعالم إلى الوجود ، وما دام أنه ابتداءً من ماضيّ ، أي باسقاط ذاتي وراء وجودي ، أستطيع ان افكر على نفسي أنني هذا الوجود او ذاك . ومن وجهة النظر هذه فإن الجسم ، أي المُعطى غير القابل للإدراك ، هو شرط ضروري لفعلي : وإذا كانت الغايات التي أسعى إليها يمكن ان تُبلغ بأمنية اعتباطية تماماً ، وإذا كان يكفي الرجاء للوصول والحصول ، وإذا لم توجد قواعد معيّنة تحدد استخدام الادوات ، فإني لن استطيع أبداً ان أميّز في داخلي بين الرغبة والإرادة ، بين الحُلم والفعل ، بين الممكن possible والواقع . ولا يمكن اي مشروع (اسقاط) لذاتي ان يكون ممكناً ، إذ يكفي التصور من أجل التحقيق؛وتبعاً لذلك فإن وجودي – لذاته يفنى في عدم تميّز الحاضر والمستقبل . وظاهريات الفعل تبيّن ان الفعل يفترض كلاً للاتصال (للاستمرار) بين مجرد التصور والتحقيق ، أعني بين الفكر الكلّي والمجرد : « لا بد الا يتسخ كاربوراتير السيارة » ، وبين الفكر العيني التكنيكي الموجّه الى هذا الكاربوراتير كما يبدو لي بأبعاده المطلقة ووضعه المطلق . والشرط لهذا الفكر التكنيكي ، الذي لا يتميز من الفعل

الذي يوجهه ، هو تناهيّ وإمكاني وواقعيتي . وانا في **الواقع** من حيث أن لي ماضياً ، وهذا الماضي المباشر يحيلني إلى ما هو في — ذاته الاول الذي على إعدامه أنبثق **بالميلاد** . وهكذا الجسم كواقعية هو الماضي من حيث أنه يحيل أصلاً إلى **ميلاد** . أي إلى الاعــدام الاول الذي يجعلني أنبثق من ما — في — ذاته الذي هو انا في الواقع دون ان يكون عليّ ان اكونه . ميلاد ، ماضٍ ، إمكان عرضي contingence ، ضرورة وجهة نظر ، شرط في الواقع لكل تأثير ممكن في العالم : ذلك هــو **الجسم** ، كما هو **بالنسبة الي** . إنه ليس إذن إضافة ممكنة (عَرَضية) إلى نفسي ، وهو الشرط المستمر لإمكان possibilité شعوري كشعور بالعالم وكمشروع عالٍ صوب مستقبلي . ومن وجهة النظر هذه ينبغي أن نقر في آن واحد أنه ممكن (عَرَضي) تماماً وغير معقول أن اكون عاجزاً ، ابناً لموظف أو لعامل ، سريع الغضب وكسول ، ومع ذلك فمن الضروري أن اكون هكذا أو شيئاً آخر ، فرنسياً أو ألمانيـا أو انجليزياً ، الخ ، بروليتاريا أو بورجوازياً ، أو ارستقراطياً ، الــخ ، عاجزاً هزيلاً أو قوياً ، سريع الغضب أو مهـاوداً ، لأنني لا أستطيع أن احلّق فوق العالم دون ان يختفي العالم . **وميلادي** ، من حيث أنــه يحدد النحو الذي عليه تنكشف لي الاشياء (الامور الكمالية أو الحاجيات الضرورية هي ميسورة على نحو متفاوت ، وبعض الحقائق الاجتماعية تبدو لي **ممنوعة** ، وثم حواجز وعقبات في مكاني (الهودولوجي) ، **وجنسي** ma race مـن حيث انــه يشار اليه بموقف الغير في مواجهة نفسي (الآخرون يبدون هازئين او معجبين ، واثقين أو مرتابين) ، **وطبقتي** من حيث تنكشف بانكشاف المجتمع الذي أنتسب إليه ، ومن حيث ان الأماكن التي أغشاهـــا تشير إليها ؛ **وقوميتي** ، **وتركيبي الفسيولوجي** ، من حيث تتضمنه الآلات بالنحو الذي تبدو به مقاومة أو طيّعة وبمعادل **مضادتها** adversité ، **وطبعي وماضيّ** ، من حيث أن كل مـا عشته

مشار إليه على أنه وجهة نظري في العالم بالعالم نفسه : وكل هذا ، من حيث أني اتجاوزه في الوحدة التركيبية لوجودي — في — العالم ، هو جسمي ، كشرط ضروري لوجود عالم ، وكتحقيق ممكن لهذا الشرط . ونحن ندرك الآن بكل وضوح التعريف الذي قدمناه للجسم في وجوده — لنا (بالنسبة الينا) : الجسم هو الشكل الممكن الذي تتخذه ضرورة إمكاني . وهذا الإمكان لا نستطيع ابداً ان ندركه بما هو كذلك ، من حيث أن جسمنا هو **لنا** : لأننا اختيار ، والوجود هو ، لنا ، اختيارنا لانفسنا . وحتى هذا العجز الذي أشكو منه ، لاني أعيش فإني قد اتخذته ، وأتجاوزه صوب مشروعاتي ، وأجعل منه العقبة الضرورية لوجودي ، ولا أستطيع ان أكون عاجزاً دون أن اختار نفسي عاجزاً ، أعني أختار الكيفية التي أؤلف بها عجزي (كـ « غير محتمل » ، « مهين » ، « مطلوب إخفاؤه » ، أو « كشفه للناس » ، «مصدر افتخار » ، « تبرير لألوان إخفاقي » الخ ، الخ) . لكن هذا الجسم غير القابل للإدراك ، هو الضرورة لان يكون **ها هنا** اختيار ، أي ألا أكون كل شيء في **آن معاً** . وبهذا المعنى فإن تناهيّ شرط لحريتي ، لانه لا حرية بغير اختيار ، وكما ان الجسم يحدد الشعور كشعور خالص بالعالم ، فإنه يجعله ممكناً في حريته نفسها .

بقي ان نتصور ما الجسم **بالنسبة اليّ** ، لانه لما كان غير قابل للإدراك فإنه لا ينتسب إلى موضوعات العالم ، أعني إلى تلك الموضوعات التي أعرفها واستخدمها ؛ ومع ذلك فمن ناحية اخرى ، فما دمت لا أستطيع ان أكون شيئاً دون ان أكون شعوراً بمن انا ، فلا بد ان يكون مُعطى على نحو ما لشعوري . وبمعنى ما هو ما تدل عليه الادوات التي أدركها (أمسك بها) وأدركه دون ان اعرفه في الاشارات التي أراها على الادوات . لكن لو اقتصرنا على هذه الملاحظة ، فلن نستطيع ان نميز مثلاً بين الجسم وبين المنظار الفلكي الذي من خلاله يرصد الفلكيُّ

النجومَ . فإذا حددنا الجسم بـأنه وجهة نظر ممكنة contingent في العالم ؛ فلا بد ان نقرّ بأن فكرة وجهة النظر تفترض علاقة مزدوجة : علاقة مع الاشياء التي هي وجهـة نظر فيهـا ، وعلاقة مع الراصد (الملاحظ ، المشاهد) الذي بالنسبة اليه هي وجهة نظر . وهذه العلاقة الثانية مختلفة تمـام الاختلاف عن الاولى ، حين يتعلق الامر بالجسم وجهة ـ النظر ؛ ولا يتميز منه حقـاً حين يتعلق الامر بوجهة نظر في العالم (منظار ، منظرة ، عدسة مكبّرة ، الخ) هي آلـة موضوعية متميزة من الجسم . والمتنزه الذي يتـأمل منظر منظرة (بلفدير) يرى المنظر كما يرى المنظرة : ويرى الشجر بين أعمـدة المنظرة ، وسقف المنظرة يحجب عنه السماء ، الخ . ومع ذلك فإن « المسافة » بينه وبين المنظرة هي من حيث التعريف ، أقل مما هي بين عينيه والمنظر . ووجهة النظر يمكن ان تقترب من الجسم ، حتى الذوبان فيه ، كما ترى مثلاً في حالة المناظير ، والمونوكلات ، والعوينات ، الخ ، التي تصبح بمثابة عضو حساس إضافي . وعند النهاية ــ وإذا تصورنا وجهة نظر مطلقة ــ المسافة بينه وبين من هو بالنسبة اليه وجهة نظر ــ تختفي . ومعنى هذا ان من المستحيل التراجع « لاتخاذ مسافة » وتكوين وجهة نظر جديدة في وجهة النظر . وهذا هو تماماً ، كما رأينا ، مـا يميّز الجسم . إنه الآلة التي لا أستطيع استخدامها بواسطة آلة أخرى ، ووجهة النظر التي لا استطيع ان اتخذ فيها وجهة نظر . ذلك لانه على قمـة هذه الرابية . التي أسميها « وجهة نظر جميلة » ، اتخذ وجهـة نظر ، في نفس اللحظة التي انظر فيها إلى الوادي ، ووجهة النظر هذه في وجهة النظر هي جسمي . لكني لا أستطيع اتخاذ وجهة نظر في جسمي دون إحالة إلى غير نهـاية . لكن بهـذا لا يمكن الجسم ان يكون **بالنسبة اليّ** عالياً ومعروفاً ؛ والشعور التلقائي واللاتأملي ليس بعدُ شعوراً بالجسم . وينبغي بالاحرى ان يقال ، باستخدام فعل متعد مـن الفعل exister

(يوجد) انه **يوجد جِسمَه** . وهكذا العلاقة بين الجسم — وجهة النظر وبين الاشياء علاقة **موضوعية**، وعلاقة الشعور بالجسم علاقة **وجودية**. فماذا ينبغي ان نفهم من هذه العلاقة الاخيرة ؟

من البيّن ، أولاً ، أن الشعور لا يمكن ان يُوجَد جسمَه إلا كشعور . وهكذا إذن **جسمي** هو تركيب واع بشعوري . ولكن لانه وجهة النظر التي لا يمكن أن يكون فيها وجهة نظر فإنه لا يوجد ، على مستوى الشعور اللاتأملي ، شعور بالجسم . فالجسم ينتسب إذن إلى تراكيب الشعور اللا — وضعي بالذات non-thétique (de)soi. فهل نستطيع إذن ان نقول إنه هو هذا الشعور اللا — وضعي فقط ؟ هذا غير ممكن، لان الشعور اللا — وضعي هو شعور بالذات من حيث هو مشروع حر نحو إمكان هو إمكانه ، أعني من حيث هو اساس عدمه . والشعور اللا — ايضاعي non-positionnelle هو شعو بالجسم ، بوصفه ما يتغلب عليه ويُعْدِمه بجعله نفسه شعوراً ، أي كشيء هو دون ان يكون عليه أن يكونه ، وفوقه يؤخذ على أنه ما عليه أن يوجد . وبالجملة ، فإن الشعور بالجسم جانبي واستردادي ، والجسم هو **المُهمَل** ، و«**المغفل**» ، ومع ذلك فهو ما هو الشعور ؛ وهو ليس شيئاً آخر غير الجسم ، وما عداه ، فهو عدم وصمت . والشعور بالجسم يمكن ان يقارَن بالشعور **بالعلامة** . والعلامة هي من ناحية الجسم ، إنها أحد تراكيب الجسم الجوهرية . والشعور بالعلامة يوجد ، وإلاّ لما استطعنا فهم المعنى. لكن العلامة هي **المتجاوز الى المعنى** ، وما هو مُهمَل لصالح المعنى . وما لا يُدرَك أبداً لذاته ، وما وراءه كتوجُّه النظرة باستمرار . ولما كان الشعور بالجسم شعوراً جانبياً وإلى الوراء لما هو دون ان يكون عليه ان يكونه ، أي لإمكانه غير القابل للإدراك ، ولما ابتداء منه يصبح اختياراً — هو شعور لا — وضعي بالكيفية التي على نحوها **يتأثر** . والشعور بالجسم يختلط بالتأثرية (الانفعالية) الاصلية . ولا بد أيضاً من إدراك

معنى هذه التأثرية ؛ ومن أجل هذا لا بد من إجراء تفرقة وتمييز. فالتأثرية، كما يكشفها لنا الاستبطان ، تأثرية **مشيَّدة** : إنها شعور بالعالم . فكل كراهية هي كراهية لإنسان ؛ وكل غضب ادراك لإنسان أنه كريه أو ظالم او خاطىء ؛ والتعاطف مع إنسان هو « أن نجده لطيفاً » ؛ الخ . وفي هذه الامثلة المختلفة ، يتوجه « قصد » عال صوب العالم ويدركه بهذه المثابة . فثم إذن تجاوز ، وسلب باطن ؛ ونحن على مستوى العلوّ والاختيار . وقد بيّن ماكس شيلر أن هذا « القصد » ينبغي أن يميّز من الصفات التأثرية المحضة . فمثلا ، إذا « أصابني صداع » ، فإني استطيع ان اكتشف في نفسي تأثرية قصدية موجَّهة نحو ألمي من أجل « احتماله » ، وقبوله بإذعان لنبذه، أو تقويمه (بأنه ظالم، مُستحق؛ مطهِّر مُهين ، الخ) من أجل الفرار منه . وهنا القصد نفسه هو التأثر ، إنه فعل محض ومشروع ، وشعور محض بشيء ما . وليس هو الذي يمكن أن يُعَدّ شعوراً بالجسم .

لكن هذا القصد لا يمكن ان يكون كل التأثرية . فلأنه تجاوز ، فإنه يفترض متجاوزاً . وهذا ما يبرهن عليه وجود ما يسميه بولدوين باسم غير ملائم : « المجردات الانفعالية » . فهذا الكاتب (بولدوين) قد قرر أننا نستطيع ان نحقق فينا تأثرياً بعض الانفعالات دون ان نستشعرها عينياً . فمثلا إذا روي لي حادث أليم أصاب بالكآبة حياة بطرس ، فإني أصيح : « أوه ، لا بد أنه تألم كثيراً ! » وهذا التألم انا لا **أعرفه** ، ومع ذلك فأنا لا **أستشعره** في الواقع . فهذه الوسائط بين المعرفة المحضة والتأثر الحق يسميها بولدوين : « مجردة » . لكن آلية مثل هذا التجريد تظل غامضة . من ذا الذي يجرِّد ؟ إذا كان التجريد — حسب تعريف لابورت La Porte — هو التفكير على **حدة** في تراكيب لا يمكن ان **توجد** منفصلة ، فلا بد إما ان نشبه المجردات الانفعالية بتصورات مجردة للانفعالات أو نقر بأن هذه المجردات لا يمكن

ان **توجد** بهذه المثابة ككيفيات واقعية للشعور . والواقع ان « المجردات الانفعالية » المزعومة هي مقاصد خاوية ؛ ومشروعات انفعال فحسب . أعني اننا نتوجه إلى الالم والخجل ، وننحو نحوهما ، والشعور يعلو على نفسه ولكن في **الخواء** . والالم ماثل ، موضوعي وعـال ، لكنه يفتقر إلى الوجود العيني . والاولى ان نسمي هذه المعـاني العارية عن المـادة « **صوراً** » تأثرية ؛ وأهميتها للخلق الفني والفهم النفساني أهمية لا يمكن نكرانها . لكن المهم هنا هو ان ما يفصلها عن الخجل الحقيقي هو الخلو مما هو « مُعَاش » . فتوجد إذن صفـات تأثرية محضة تتجاوز ويُعلى عليها بواسطة مشروعات تأثرية . ولن نجعل منهـا ، كما فعل شيلر ، نوعا من الهيولي المحمولة في تيار الشعور : بل عندنـا ان الامر يتعلق فقط بالكيفية التي بها الشعور **يوجَد** إمكانَه ؛ إنه نسيج الشعور من حيث انه يتجاوز هذا النسيج صوب ممكناته الخاصة ، والكيفية التي بها الشعور **يوجَد** تلقائياً وعلى النحو غير – الوضعي non-thétique ، وما **يكونه** وضعياً لكن ضمنياً كوجهة نظر في العالم . ربمـا يكون الالم المحض ، وربما يكون ايضاً المزاج ، كنغمة تأثرية غير وضعية ، الملاّذ المحض ، المؤلم المحض ؛ وعلى وجـه العموم ، هو كل مـا يسمى بالكينستيزيك (ضبط الحاسة الحركية) coenesthésique . وهذا الكينستزيك (الضبط للحاسة الحركية) من النادر ان يظهر دون ان يتجاوز إلى العالم بمشروع عال لما هو – لذاته ؛ وبهذه المثابة ، من الصعب جـدا دراسته على حدة . ومع ذلك توجد تجارب ممتازة يمكن بهـا إدراكه في صفـائه ، خصوصاً تجربة الالم المنعوت بـ « الفزيائى » . وإلى هذه التجربة إذن سنتوجه ابتغاء تحديد تراكيب شعور الجسم تصورياً .

في عيني وجع ، لكن عليّ ان افرغ اليوم مـن قراءة كتاب في الفلسفه . أقرأ . وموضوع شعوري هو الكتاب ؛ ومن خلال الكتاب ، الحقائق التي يعنيها . والجسم لا يدرك لذاته أبداً ؛ إنه وجهة نظر ونقطة

ابتداء : والكلمات تنزلق بعضها وراء بعض أمامي ، وانا اجعلها تنزلق، والتي في اسفل الصفحة ، ولم أرهـا بعد ، تنتسب إلى أساس نسبي او « أساس — صفحة » ينتظم على « أساس — الكتاب » وعلى الاساس المطلق او أساس العالم ؛ لكنها من أعماق عدم تمييزها تدعوني ، وتملك بالفعل طابع « الشمول الهش » ، وتتبدى انها « ما ينبغي انزلاقه تحت بصري » . وفي كل هذا ، لا يُعطى الجسم إلا ضمنياً : وحركة عيني لا تظهر إلا لنظرة الملاحظ . أما عن نفسي ، فإني لا ادرك وضعياً thétiquement غير هذا الانبثـاق المتحجر للكلمات ، الواحدة بعـد الاخرى . ومع ذلك فـإن توالي الكلمات في الزمـان الموضوعي مُعطى ومعروف من خلال ترمّني الخاص . وحركتها الساكنة تُعطى من خلال « حركة » شعوري ؛ و « حركة » الشعور هذه ، وهي مجاز خالص يدل على تقدم (توال) زماني ، هي عندي حركة عينيّ : ومن المستحيل ان اميز حركة عيني من التقدم (التوالي) التركيبي لمشاعري دون اللجوء إلى وجهة نظر الآخرين . ومع ذلك فإنه في نفس اللحظة التي فيها اقرأ فإن في عيني وجعاً . ولنلاحظ أولاً أن هذا الالم يمكن هو نفسه ان يشار إليه بواسطة موضوعات العالم ، أعني بالكتاب الذي أقرأه : والكلمات يمكن ان تنتزع بصعوبة اكبر ، تنتزع من الاساس غـير المتميز الذي تكوّنه ؛ ويمكنها ان تهتز ، وتتراقص ، ومعناهـا يمكن أن يُستخلص بصعوبة ؛ والجملة التي قرأتها يمكن ان تتكرر مرتين ، بـل وثلاث مرات بوصفها « غير مفهومة » ، و « ينبغي إعادة قراءتها » ، لكن هذه الإشارات نفسها يمكن ان تُعوز — مثلاً ، في الحالة التي فيهـا قراءتي « تستغرقني » ، وحيث « أنسى » المي (وليس معنى هـذا هذا أبداً أنه زال ، لاني اذا عرفته بفعل تأملي لاحق ؛ يتبدى أنه كان دائماً قائماً) ؛ وعلى كل حال فليس هذا هو ما يهمنا ، بل نحـن نسعى لإدراك الكيفية التي بها الشعور يوجَد ألمه . لكن قد يقال : كيف

يتبدى الالم أنه **ألم العيون** ؟ أليس في هذا إحالة قصديـــة الى موضوع عال ، إلى جسمي من حيث انه يوجد في الخارج ، في العالم؟ لا شك في ان الالم يتضمن معلومات عن نفسه : ومن المستحيل ان نخلط بين ألم في العيون وألم في الاصبع او المعدة . ومع ذلك فإن الالم خال تماماً من الاحالة المتبادلة (القصدية) . ولا بد من التفاهم على هذا : إذا تبدى الالم ألماً في « العيون » ، فليس في هذا « علامة محلية » مستسرّة ، ولا معرفة . لكن الالم **هو نفسه العيون** كما « يجدها » (يوجِدُها) الشعور . وبهذه المثابة يتميز الالم بوجـــوده نفسه ، لا بمعيار ولا بشيء مضاف ، يتميز من كل ألم آخر . صحيح أن التسمية : ألم في العين – تفترض عملا تشييدياً علينا ان نضعه . لكن في اللحظة التي نضع أنفسنا فيهـــا ليس ثم مجـــال لتأمله ، لانه لم يتم بعد : فالالم لم ينظر اليه من وجهة نظر تأملية ، ولم ينسب الى جسم – من اجل – الغير . إنه الم – عيون ، او الم – إبصار ؛ ولا يتميز مـــن طريقتي في إدراك الكلمات العالية . ونحن الذين سميناه الم العيون ، ابتغاء مزيد من الإيضاح في العرض ؛ لكنه لم يسمَّ في الشعور ، لانه ليس **معروفاً** . إنما هـــو يتميز تماماً وبوجوده نفسه من سائر انواع الالم الممكنة .

ومع ذلك فإن هذا الالم لا يوجد أبداً بين الامور الواقعية في الكون. إنه ليس عن يمين الكتاب ولا شماله ، ولا بين الحقائق التي تنكشف من خلال الكتاب، ولا في جسمي – الموضوع (ذلك الذي يراه الغير ، والذي أستطيع ان المسه جزئياً واراه ، جزئيـــاً) ، ولا في جسمي – وجهة – نظر من حيث أنه مشار إليه ضمنياً بواسطة العالم . كذلك ينبغي ألا نقول إنه « مطبوع على » ، أو مثل الهارمونيك « موضوع فوق » الاشياء التي أراها . فهذه صُوَر لا معنى لها . إنه إذن ليس في المكان ؛ وهو لا ينتسب أيضاً إلى الزمان الموضوعي . إنه يتزمّن ، وفي وبواسطة هذا التزمن يمكن ان يظهر زمان العالم . فما هو هذا الالم إذن؟

إنه فقط المادة الشفافة للشعور ، **وجوده هناك** ، ارتباطه بالعالم، وبالجملة هو الامكان الخاص بفعل القراءة . وهو يوجد وراء كل انتباه وكل معرفة ، لانه ينزلق في كل فعل انتباه ومعرفة ، لانه هو هذا الفعل نفسه ، من حيث أنه موجود دون ان يكون أساس وجوده .

ومع ذلك فعلى مستوى هذا الوجود الخالص نجد ان الالم ، كارتباط عرضي بالعالم ، لا يمكن أن يوجد لا وضعياً بواسطة الشعور إلا إذا تجووز . والشعور المؤلم سلب باطن للعالم ؛ وفي نفس الوقت يوجَد أَلَمَه، أي ذاته ، كانتزاع من الذات . والالم الخالص ، كشيء مُعاش فقط ، لا يقبل الوصول إليه : وسيكون من نوع الامور غير القابلة للحد والوصف ، التي هي ما هي . لكن الشعور الاليم مشروعٌ نحو شعور تال سيكون خاوياً من كل الم ، اعني ان نسيجه ووجوده — هناك سيكون غير اليم . وهذا الافلات **الجانبي** ، وهذا الانتزاع من الذات الذي يميّز الشعور الاليم لا يكوّن لهذا السبب الالم — كموضوع نفسي: إنه مشروع لاوضعي لما هو — لذاته ؛ ولا نعرفه إلا بواسطة العالم . فمثلا هو معطى بالكيفية التي بها الكتاب يظهر انه « ينبغي ان يقرأ باندفاع » ، وكلماته يتدافع بعضها بعضاً ، في دوران جهنمي متحجر ، وعالم بأسره مصاب **بالقلق** . ومن ناحية اخرى — وهذه خاصة الوجود الجسماني — ما لا يوصف والمراد الفرار منه يوجد في داخل هذا الانتزاع نفسه ، وهو الذي سيكون الشعورات التي تتجاوزه ، وهو الإمكان (العَرَضية) نفسه ووجود الهرب الذي يريد الهرب منه . ولا نجد في شيء آخر هذا الاعدام لما هو — في — ذاته بما هو — لذاته ؛ والامساك بما هو لذا—ته بواسطة ما هو في — ذاته الذي يغذي هذا الإعدام نفسه .

قد يقال : ليكن . لكنك تؤثر نفسك بالنصيب الاوفى باختيارك حالة فيها الألم ألم العضو في اثناء الوظيفة ، ألم العين اثناء النظر ، واليد

أثناء الامساك ، لأن من الجائز ان أتـألم من جرح في اصبعي بينما أنا أقرأ . وفي هذه الحالة ، سيكون من الصعب القول بأن ألمي هو إمكان « فعل قراءتي » .

ولنلاحظ أولاً أنني مهما كنت مستغرقاً في القراءة ، فإني لا أكف مع ذلك عن الاتيان بالعالم الى الوجود ؛ وخير من هذا : قراءتي فعلٌ يتضمن في طبيعة نفسه وجودَ العالم كأساس ضروري . وليس معنى هذا ان لدي أي شعور بالعالم ، بل ان لي شعوراً به **كأساس** . إني لا أعقل أبداً النظر الى الألوان والحركات التي تحيط بـي ، ولا أكف عن سماع الأصوات ، غير انها تضيع في الشمول غير المتميّز الذي يكوّن الأساس لقراءتي . وبالمضايفة ، لا يكفّ جسمي عن أن يشير اليه العالم بوصفه وجهة النظر الشاملة في الشمول العالمي (نسبة الى العالم) ، ولكنه إنمـا يشير الى العالم كأساس . وهكـذا فإن جسمي لا يكف عن ان **يكون موجوداً** في شمولٍ بالقدر الذي هو به العرضية الشاملة لشعوري . وهو في آنٍ واحد ما يشيِر اليه شمول العالم كأساس ، والشمول الذي أوجده فعلاً في ارتباط مع الادراك الموضوعي للعالم . لكن بالقدر الذي به « هذا » خاص ينفصل كشكل على أساس العالم ، فإنه يشير تضايفاً الى تنويع وظيفي للشمول الجسماني ، وفي نفس الوقت يوجد شعوري شكلاً جسمانياً يبرز على الشمول — الجسم الذي يوجده . فالكتاب ُقرِىء ، وبالقدر الذي به أوجد وأتجاوز عرضية الرؤية ، أو إذا شئنا ، القراءة ، فإن العيون تبدو كشكل على مضمون (أساس) شمول جسماني . ومن المفهـوم ان العيون ، على هـذا المستوى من الوجود ، ليست العضو الحسّاس المنظور بالآخرين ، بل فقط النسيج لشعوري بأني أرى ، من حيث أن هذا الشعور تركيب لشعوري الأكبر بالعالم . فالشعور هو دائماً الشعور بالعالم ، وهكذا العالم والجسم حاضران دائماً ، وإن يكن ذلك بطريقة مختلفة ، في شعوري . لكن هذا الشعور الكلي بالعالم هو

شعور بالعالم كأساس لهذا الشيء أو ذاك ؛ كما ان الشعور يتنوع في فعل الاعدام نفسه ، وثم حضور لتركيب مفرد للجسم على أساس شامل للجسمانية . وفي نفس اللحظة – التي فيها أقرأ ، لا أكف إذن عن ان أكون جسماً ، جالساً على كرسي ساند ، على مبعدة ثلاثة أمتار من النافذة ، في أحوال معلومة للضغط الجوي والحرارة . وهـــذا الألم في سبابتي اليسرى لا أكفّ عن ان أوجَده كجسمي بوجه عام . اللهم إلا انني أوجَده من حيث انه يزول في أعماق الجسمانيـــة كتركيب خاضع للشمول الجسماني . والألم ليس غائباً ولا غير مشعور بـــه : فقط هو يؤلف جزءاً من هذا الوجود بغير مسافة للشعور الإيضاعي لذاته . فإذا قلّبت صفحات الكتاب فإن ألم سبّابتي ، دون ان يصير لهـــذا السبب موضوعاً للمعرفة ، سينتقل الى مرتبة الإمكان (العرضية) الموجدة كشكل على تنظيم جديد لجسمي بوصفه أساساً شاملاً للإمكان . وهذه الملاحظات تناظر هذه الملاحظة التجريبية : لأنه من الأسهل ان « يتسلى » المرء عن ألم السبّابة أو الكلية حين يقرأ ، منه حين يكون الوجع في عينيه . لأن وجع العيون **هو نفسه قراءتي** ، والكلمات التي أقرأها تحيلني اليه في كل لحظة ، أمـــا الألم في الاصبع أو الكلية فإنـــه لما كان إدراكاً للعالم كأساس ، فإنه ضائع – بوصفه جزئيـــاً – في الجسم كإدراك أساسي للأساس العالم .

لكن هأنـــذا أكف عن القراءة فجأة ، وأستغرق الآن في إدراك ألمي . ومعنى هذا انني أوجه الى شعوري الحاضر او الشعور – الرؤية شعوراً تأملياً . وهكذا النسيج الحاضر لشعوري التأمـــلي – وخصوصاً ألمي – يُدرك ويوضع بواسطة شعوري التأملي . وينبغي ان نتذكر هنا ما قلناه عن التأمل : إنه إدراك شامل وبدون وجهة نظر ، انه معرفـة تفيض على نفسها وتنحو نحو التموضع وإسقاط المعروف الى مسافـة ، ابتغاء القدرة على تأمله والتفكير فيه . والحركة الأولى للتأمل هي إذن

من أجل العلوّ على الصفة الشعورية الخالصة للألم نحو موضوع – ألم . وهكذا فإننا إذا اقتصرنا على ما سميناه باسم التأمل الشريك complice فإن التأمل ينحو نحو ان يصنع من الألم شيئاً نفسياً . وهذا الموضوع النفسي المدرك خلال الألم ، هو **الشر** . ولهذا الموضوع كل مميزات الألم ، لكنه عال وسلبي . إنه حقيقة لها زمانها الخاص – لا زمان الكون الخارجي ولاً زمان الشعور : الزمان النفسي . ويمكنـــه إذن ان يتحمل تقويمات وتحديدات متنوّعة . وبهذه المثابة يتميز من الشعور نفسه ويبدو من خلاله ، ويظل ثابتاً بينما يتطور الشعور ؛ وهذا **الثبات** نفسه هو الشرط في عتمة الشر وسلبيته . ومن ناحية أخرى ، هذا الشر ، من حيث يُدرك من خـــلال الشعور ، له كل خصائص الوحـــدة ، والبطون ، والتلقائيـــة التي للشعور ، ولكن في درجـــة أحطّ . وهذا الانحطاط يهبه الفردية النفسية . أعني أولاً ان له تماسكاً مطلقاً وبدون أجزاء . وفضلاً عن ذلك ، فله مدّته الخاصة ، لأنـــه خارج الشعور ويملك ماضياً ومستقبلاً . لكن هذه المدّة durée التي ليست غير اسقاط التزمّن الأصلي هي كثرة في التداخل النافذ . إن هذا الشرط « نافذ » ، « مداعب » ، الخ . وهذه الخصائص لا تهدف إلا الى بيان الكيفيـــة التي بها يرتسم هذا الشرّ في المدّة : إنها صفات لحنية . فالألم الذي يتبدى على شكل وثبات تتلوها توقفات **لا** يدركه التأمل كتبادل خالص لمشاعر أليمة ومشاعر غير أليمة : فبالنسبة الى التأمل المنظِّم ، فترات الهدوء **تؤلف جزءاً** من الشر ، مثلما تؤلف السكنات جزءاً من اللحن . والمجموع يؤلف إيقاع الشرّ وسيره allure . والشر ، في نفس الوقت الذي هو فيه موضوع سلبي ، من حيث انه يرى من خلال تلقائيـــة مطلقة هي الشعور ، فإنه إسقاط فيما هو – في ذاته لهذه التلقائية . وهو سحريّ من حيث هو تلقائية سلبية : ويتبدى كما لو امتد من نفسه ، وكأنه سيد شكله الزماني . وهو يظهر ويختفي على نحوٍ غير النحو الذي

عليه الموضوعات المكانية — الزمانية : فإني إذا كنت لا أرى المنضدة بعدُ ، فذلك لأنني أدرت رأسي ؛ ولكن إذا لم أشعر بعد بوجعي ، فذلك لأنه « مضى » (زال) . والواقع انه تحدث هنا ظاهرة شبيهة بما يسميه أنصار علم نفس الشكل باسم الوهم الدوّار [١] stroboscopique فاختفاء الشر (الألم) ، بخداع مشروعات ما هو لذاته التأملي يتبدى انه حركة تراجع ، وشبه إرادة . إن ثمّ نزعة حيوية في تصور الشر : انه يتبدى انه كائن حيّ له شكله ، ومدتـه الخاصة ، وعاداتـه . والمرضى على نوعٍ من الأنس بـه : وحين يظهر لا يظهر كظاهرة جديدة ، بل ، كما يقول المريض ، « هذه هي أزمتي فيما بعد الظهر » . وهكذا نجد ان التأمل لا يربط بين لحظات أزمة واحدة ، لكن وراء يوم كامل ، يربط الأزمات فيما بينها . ومع ذلك ، فإن هذا التركيب للتعرف ذو طابع خاص : انه لا يهـدف الى تكوين موضوع يظل موجـوداً حتى لو لم يُعطَ للشعور (على مثال الكراهيـة التي تظل « نائمة » او « في اللاشعوري ») . والواقع انه حين يزول الألم ، فإنه يختفي تماماً ، و « لا يبقى منه شيء » . لكن ينتج عن هـذا نتيجة غريبة وهي انه حين يعود للظهور فإنه ينبثق ، في سلبيته نفسها ، بنوع من التوالد التلقائي . فمثلاً يشعر المرء باقترابه بهدوء ، وها هو ذا يتولد من جديد : « إنه هو » . وهكذا الآلام الأولى ليست ، وليس غيرها من الآلام ، تُدرَك لنفسها كنسيج بسيط مجرد للشعور التأملي : بل هي « اعلانات » عن المرض [٢] (الشر ، العلّة) او المرض نفسه ،

---

(١) « كلمة stroboscope تطلق على جهاز رؤية رسوم حية ، وهو الاصل في السينما ، ويقوم على أساس عرض صور متوالية الواحدة بعد الاخرى خلال شقوق في قرص يدور أمام قرص آخر يدور ، فتتراءى الصور المنعزلة متصلة وبشكل ولون آخر » .

(٢) « يلاحظ أن المؤلف يستعمل كلمة mal في هذه الصفحات بمعان عدة : الشر ، العلة ، الألم ، دون ان يتبين بوضوح في كل موضع أي هذه المعاني يقصد » .

الذي يتولد ببطء ، كقاطرة تأخذ في التحرك ببطء . لكن من ناحية أخرى ينبغي ان نشاهد انني أكوّن الشر (المرض) مع الألم ، وليس معنى هذا أبداً انني ادرك الشر (المرض) على انه سبب الألم ، بل بالاحرى الأمر بالنسبة الى كل ألم عيني هو كما بالنسبة الى نغمة في لحن : إنها في وقت واحد اللحن كله و « زمان » في اللحن . ومن خلال كل ألم أدرك الشرّ كله ، ومع ذلك فهو يعلو على كل الآلام ، لأنه الشمول التأليفي لكل الآلام ، والموضوع الذي ينمو بها وخلالها . لكن مادة الشر لا تشابه مادة اللحن : أولاً إن الشرّ (المرض) شيء مُعاش خالص ، وليس ثم أية مسافة بين الشعور التأملي وبين الألم ، ولا بين الشعور التأمّلي وبين الشعور الانعكاسي . وينتج عن هذا ان الألم عالٍ ولكنه بغير مسافة . وهو خارج شعوري ، كشمول تأليفي ، ويوشك انّ يكون في **مكان آخر** ، لكن من جانب آخر ، انه في شعوري ، وينفذ فيه من كل ثناياه ، ومن خلال كل نغماته التي هي شعوري .

وعند هذا المستوى ، ماذا صار الجسم ؟ لقد كان ثم انشقاق ، حين الاسقاط التأملي : فبالنسبة الى الشعور اللاتأملي كان الألم هو الجسم ؛ وبالنسبة الى الشعور التأملي يتميز الشر من الجسم ، وله شكله الخاص ، ويأتي ويذهب . وفي المستوى التأملي الذي نحن فيه ، أعني قبل تدخل ما هو — لغيره ، ليس الجسم صراحة وايضاعاً مُعطى للشعور . والشعور التأملي شعور بالشر . لكن إذا كان للشر شكل خاص به وإيقاع لحني يهبه شخصية عالية ، فإنه يتعلق بما هو — لذاته بمادته ، لانه منكشف خلال الألم وكأنه بمثابة الوحدة لكل آلامي التي من نفس النمط . إنه لي بمعنى انني أعطيه مادته . وأدركه على انه مسنود ومُغذّى بنوع من الوسط السلبي ، سلبيته هي الاسقاط الدقيق فيما هو — في ذاته للواقعية الممكنة للآلام والتي هي سلبيتي أنا . وهذا

الوسط لا يُدرك لذاته ، اللهم إلا كما تدرك مادة التمثال حين أبصر شكله ، ومع ذلك فهو هناك : إنه السلبية التي يقرضهـــا الشر والتي تعطيه بالسحر قوى جديدة ، مثلما تعطي الأرضُ القوة لأنتيه Antée . انه جسمي على مستوى جديد للوجود ، أي كمضايف خالص نوئيماوي لشعور تأملي · وسنطلق عليه اسم « الجسم النفسي » . إنه ليس بعدُ **معروفاً** ، لان التأمل الذي يسعى الى إدراك الشعور الأليم ليس بعدُ معرّضاً . إنه تأثرية في انبثاقـــه الأصلي . وهو يدرك الشر كموضوع ، لكن كموضوع تأثري affectif . ان المرء يتوجه أولاً الى ألمه ليكرهه ، وليتحمله بصبر ، وليدركه على انه غير محتمل ، وأحياناً من أجل ان يحبـــه ، ويستمتع ويغتبط به (اذا أعلن عن التخلص أو الشفاء) ، ولتقويمه على نحوٍ من الانحاء . ومن المفهوم أننا إنما نقوّم الشر ، او بالأحرى هو ينبثق كمضايف ضروري للتقوم . فالشر ليس إذن معروفاً ، انـــه يُعانى ، والجسم ، بالمثل ، ينكشف بواسطة الشر ، والشعور يعانيه هو **الآخر** . ولإغناء الجسم كما يتبدى للتأمل ، لاغنائه بتراكيب معرفته ، لا بد من اللجوء الى **الآخر** ، ولا نستطيع ان نتكلم عنـــه الآن ، لانه لا بد قبل هذا ان نكون قد اوضحنا تراكيب الجسم — للغير . ومع ذلك فمنذ الآن نستطيع ان نسجل ان هذا الجسم النفسي ، لما كان هو الاسقاط ، على مستوى ما هو — في — ذاته للنسيج الداخلي للشعور : هذا الجسم النفسي يؤلف المادة الضمنية لكل ظواهر النفس . وكما ان الجسم الأصلي وجـــد لكل شعور كإمكانه الخاص ، فإن الجسم النفسي يُعانى كأنه إمكان الكراهية أو الحب ، والأفعال والصفات ، لكن هذا الامكان ذو طابع جديد : فمن حيث انه يوجد بالشعور ، فإنه كان ادراك الشعور بما هو — لذاته ؛ ومن حيث أنه مُعانى ، في الشر او الكراهية او المحاولة ، بواسطة التأمل فإنه **مُسقط** في ما هو — في — ذاته . وهو بهذا يمثل ميل كل موضوع نفسي ، من وراء تماسكه السحري ، الى التقطع على هيئةٍ خارجيةٍ ، ويمثل من وراء العلاقات

السحرية التي توحد بين الموضوعات النفسية ، الميلَ لدى كل واحد منها الى الانعزال في عزلة الاستواء : أعني إذن كمكان ضمني يقوم تحت المدة اللحنية لما هو نفسي . ومن حيث ان الجسم هو المادة الممكنة العرضية contingente والسواء لكل أحداثنا النفسية ، فإن الجسم يحدد مكاناً نفسياً . وهـذا المكان ليس له فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا يسار ، وهو ليس بذي اجزاء ، من حيث ان التماسك السحري لما هو نفسي يأتي ليقاوم ميله الى التقطع الذي للاستواء indifférence . ولكنه مع ذلك ميزة حقيقية **للنفس** psyché : لا لأن اليسوخيه (النفس) **متحدة** مع جسم ، ، ولكن تحت تنظيمها اللحني الجسم هو جوهرهـا وشرطها المستمر للإمكان possibilité . وهو الذي يظهر لما نذكر ما هو نفسي ، وهو الذى يقوم عند أساس الميكانيزم والكيماوية المجازيين اللذين نستخدمها لتصنيف وتفسير أحداث اليسوخية ، وهو الذي نقصده ونهبه الشكل في الصور (المشاعر المصوَّرة) التي ننتجهـا لنستهدف ونستحضر عواطف غائبة ، وهو ، أخيراً ، الذي يسبّب ، والى حـد ما ، يبرر النظريات النفسانية مثل نظرية اللاشعور ، والمشاكل التي قبل مشكلة حفظ الذكريات .

ولا حاجة بنا الى القول اننا اخترنا الألم الفزيائي كمثال فقط ، وان ثم آلافاً من الأحوال ، الممكنة العرضية contingentes هي الأخرى ، الخاصة بوجود إمكاننا العرضي contingence . خصوصاً ، حين لا يوجد بالشعور أي ألم ، وأي لذة ، وأى تضايق واضح محدد فإن ما هو — لذاته لا يكف عن ان يبرز وراء إمكان خالص وغير موصوف بكيف . والشعور لا يكف عن ان يكون له جسم . والتأثريـة الحية الحركية coenesthésique لا تزال إدراكاً لا — إيضاعياً لإمكان بغير لون ، هو مجرد إدراك للذات كوجود في الواقع . وهذا الادراك المستمر بواسطة مـا لذاته الخاص بي بطعم تافه وبغير مسافـة يصحبني في

مجهوداتي للتخلص منه وهو ذوقي انا ، هو ما وصفناه في مكان آخر تحت اسم « الغثيان »[1] . والغثيان الهادىء غير القابل للتغلب عليه يكشف دائماً جسمي بشعوري . وقد يحدث أننا نبحث عن اللاذ أو الألم الفزيائي كيما نتخلص منهما ، لكن منذ ان يوجد للشعور الألم او اللاذ ، فانهما يظهران بدورهما واقعيته وإمكانه ، وينكشفان على أرضية الغثيان . وليس لنا ان نفهم لفظ « الغثيان » انه مجاز مستمد من انقباضاتنا الفسيولوجية ، بل بالعكس انه على أساسه تحدث كل الغثيانات العينية والتجريبية (غثيان أمام اللحم العفن ، والدم الحيّ ، والبرازات الخ) التي تفضي بنا الى القيء .

٢

الجسم للغير

أتينا على وصف وجود جسمي **بالنسبة اليّ** . وعلى هذا المستوى الانطولوجي فإن جسمي هو كما وصفناه ، وليس غير هذا . وعبثاً نحاول ان نجد فيه آثار عضو فسيولوجي ، وتركيب تشريحي ومكاني . فإما ان يكون مركز الاشارة المشار اليه في خلاء بالموضوعات – الأدوات في العالم ، أو هو إمكان **ان ما هو – لذاته يوجد** ، وأدق من هذا أن يقال إن هذين الضربين من الوجود متكاملان . لكن الجسم يعاني نفس التغيرات التي يعانيها ما هو – لذاته نفسه : وله مستويات اخرى

---

(١) « الاشارة الى قصة « الغثيان » لسارتر » . (المترجم)

للوجود . ويوجد ايضاً **للغير** (من أجل الغير ، في نظر الغير) . وفي هذا المنظور الانطولوجي الجديد ينبغي علينا الآن ان ندرسه . ويستوى ان ندرس الطريقة التي عليها يتبدى جسمي للغير أو تلك التي عليها يظهر لي جسم الغير . وقد قررنا أن تراكيب وجودي — للغير هي نفسها تراكيب وجود الغير لي . وإذن فابتداءً من هذه الأخيرة نقرر طبيعة الجسم — للغير (أي طبيعة جسم الغير) لأسباب تتصل بالسهولة .

بيّنا في الفصل السابق أن الجسم ليس ما يظهر لي الغير أولاً . فإذا اقتصرت العلاقة الأساسية بين وجودي ووجود الغير إلى علاقة جسمي بجسم الغير ، فستكون مجرد علاقة خارجية . لكن ارتباطي بالغير لا يمكن تصوره إذا لم يكن سلباً باطناً . وينبغي عليّ أن ادرك أولاً الغير على أنه ما من أجله أنا أوجد كموضوع ، وادراك هوهويتي يظهر الغير كموضوع في لحظة ثانية للتأرُّخ السابق على التاريخ ، وظهور جسم الغير ليس إذن اللقاء الأول ، بل على العكس ، ليس الا فترة في علاقاتي مع الغير ، وخصوصاً فترة لما اسميناه بموضعة الغير ، أو اذا شئنا قلنا ان الغير يوجد لي اولاً ، وأنا ادركه في جسمه بعد ذلك ، وجسم الغير هو بالنسبة إليّ تركيب ثانوي .

والغير ، في الظاهرة الأساسية لموضعة الغير ، يظهر لي علواً معلواً. أعني أنه ، من كوني أسقط نفسي على إمكانياتي ، فإني أتجاوز وأعلو على علوّه ، ويكون هو خارج مجال العمل ؛ وهذا علو — موضوع . وأدرك هذا العلو في العالم ، وأصلاً ، بوصفه نوعاً من الترتيب للأشياء— الأدوات في **عالمي** ، من حيث أنها تدل ، **بالاضافة** ، على مركز إشارة ثانوي في وسط العالم وليس إياي . وهذه الإشارات ليست ، بخلاف الإشارات التي **تدل علي** ، مكوِّنة للشيء الدال : بل هي خصائص جانبية للموضوع . والغير ، كما رأينا ، لا يمكن ان يكون تصوراً مكوِّناً للعالم . ولها إذن كلها إمكان أصلي وطابع **الحادث** . لكن مركز

الإشارة الذي تدل عليه هو الغير بوصفه علواً مُتأملاً أو معلواً . وإلى الغير يحيلني الترتيب الثانوي للموضوعات بوصفي المنظم أو المستفيد من هذا الترتيب ، وبالجملة ، يحيلني إلى آلة ترتِّب الأدوات من أجل غاية يوجدها هو نفسه . لكن هــذه الغاية ؛ بدورها ، أنا أتجاوزها وأستغلها ، وهي في وسط العالم وأستطيع استخدامها لأغراضي . وهكذا، فإن الغير يشار اليه بواسطة الأشياء كأداة . وأنا أيضاً تدل عليّ الأشياء كأداة وأنا جسم ، من حيث أن الأشياء تدل عليّ . فالغــير بوصفه جسماً هو ما تشير اليه الأشياء بترتيباتها الجانبية والثانوية . بل إن الواقع هو أنني لا أعرف أدوات لا تشير إلى جسم الغــير ثانوياً . لكني لم أستطع اتخاذ وجهة نظر ، منذ حين ، في جسمي من حيث أن الأشياء تدل عليه . إنه في الواقع وجهة النظر التي لا أستطيع أن أتخـــذ فيها أية وجهة نظر ، والآلـــة التي لا أستطيع استخدامها بواسطة أية آلة اخرى . وحين أريد ، بواسطة الفكر المعمِّم ، أن أفكر فيها في الخواء كآلة خالصة وسط العالم ، ينتج في الحال انهيار العالم بما هو كذلك . وعلى العكس ، لكوني لست الغير ، فإن جسمه يظهر لي أصلاً كوجهة نظر فيها يكون لي وجهة نظر ، وآلة أستطيع استخدامها مــع آلات أخرى . إنه يشار اليه بواسطة الأشياء — الأدوات ، لكنه بدوره يشير إلى أشياء أخرى ، وأخيراً يندمج في عالمي ، ويشير إلى جسمي أنـــا . وهكذا يختلف جسم الغير جذرياً عن جسمي — لنفسي : إنه الأداة التي لست أنا إياها ، والتي أستخدمها (أو تقاومني ، وهذا نفس الأمر). ويتجلى لي أصلاً بنوع من المعامل الموضوعي للمنفعة أو المضادة . وجسم الغير هو إذن الغير نفسه كعلو — أداة . ونفس الملاحظات تنطبق على جسم الغير كمجموع تركيبي لأعضاء حساسة . ولا نكتشف في وبواسطة جسم الغير إمكان الغير أن يعرفنا . ويتجلى أساساً في وبواسطة وجودي — موضوعاً للغير ، أعني أنه هو التركيب الجوهري لعلاقاتنا الأصلية بالغير.

وفي هذه العلاقة الأصلية ، فرار عالمي إلى الغير معطى هـو الآخر . وبإدراك هوهويتي ، أعلو على علو الغير من حيث أن هذا العلو إمكانٌ ثابت لإدراكي موضوعاً . وبهذا يصبح علواً معطى فقط ومتجاوزاً إلى غاياتي الخاصة ، وهو علو « يوجد — هناك » فقط والمعرفة التي للغير بي وبالعالم تصبح معرفة — موضوعاً . أعني أنها خاصية معطاة للغير ، خاصية أستطيع بدوري أن أعرفها . والحق أن هذه المعرفة التي أحصل عليها كظل خاوية ، بمعنى أنني لن أعرف أبـداً فعل المعرفة : فهذا الفعل لما كان علواً محضاً فإنه لا يمكن أن يُدرك إلا بنفسه على شكل شعور لا — وضعي أو بواسطة التأمل المنبثق عنه . وما أعرفه هو فقط المعرفة كوجود — هناك ، أو إذا شئنا ، الوجود — هنـاك للمعرفة . وهكذا فإن هذه النسبية للعضو الحساس التي انكشفت لعقلي المعمِّم ، ولكنها لم يكن من الممكن التفكير فيها — حين يتعلق الأمر بحسي أنا — دون تعيين انهيار العالم ، أنا أدركها أولاً حين أدرك الغير — الموضوع ، وأنا أدركها بدون خطر ، لأنه لما كان الغير يؤلف جزءاً من كوني ، فإن نسبيته لا يمكن أن تعيّن انهيار هذا العالم . وهذا الحس للغير هو حس معروف كعارف . وهكذا نرى كيف يُفسَّر خطأ علماء النفس ، الذين يحددون حسي بحس الآخرين ويهبون العضو الحساس كما هو بالنسبة إليّ — نسبةً تنتسب إلى وجوده — من أجل — الغير ، وكذلك كيف يصبح هذا الخطأ حقيقة إذا أعدنا وضعه في مستوى وجوده بعد ان عيّنا النظام الحقيقي للوجود والمعرفة . وهكذا تشير أشياء عـالمي جانبياً إلى مركز — إشارة — موضوع هو الغير . لكن هذا المركز ، بدوره ، يبدو لي من وجهة نظر بدون وجهة نظر هي وجهـة نظري ، وهي جسمي أو إمكاني contingence . وبالجملة ، وباستخدام تعبير غير ملائم لكنه شائع ، إني أعرف الغير بالحواس . وكما أن الغير هو الآلة التي استخدمها بواسطة الآلة التي هي أنا والتي لا تستطيع أية آلة اخرى ان

تستخدمها ، كذلك الغير هـو مجموع الأعضاء الحساسة التي تنكشف لمعرفتي الحسية ، أعني انه واقعية تبدو لواقعية . وهكذا يمكن ايجاد دراسة لأعضاء الحس عند الغير كما تعرف حسياً بواسطتي ، ولها مكانها الحقيقي في نظام المعرفة والوجود . وهذه الدراسة تعنى عناية بالغة بوظيفة هذه الأعضاء الحساسة ، الا وهي **المعرفة** . لكن هذه المعرفة ، بدورها ، ستكون موضوعاً خالصاً بالنسبة إليّ : ومن هنا ، مثلاً ، المشكلة الزائفة « للرؤية المقلوبة » .

والواقع ، أصلاً ، ان العضو الحسي للغير ليس ابداً آلة معرفة بالنسبة إلى الغير ، بل هو فقط معرفة الغير ، وفعله المحض للمعرفة من حيث ان هذه المعرفة توجد على نحو الموضوع في كوننا .

ومع ذلك ، فإننا لم نعرف بعدُ جسم الغير الا من حيث انه مُشارٌ اليه جانبياً بواسطة الأشياء – الأدوات في كوني . وهذا لا يعطينا ابداً ، في الحق ، وجوده – هناك « بلحم وعظم » . صحيح أن جسم الغير حاضرٌ في كل مكان في نفس الاشارة التي تعطيها الأشياء – الأدوات من حيث انها تنكشف انهـا مستخدمة بواسطته ومعروفة عن طريقه . فقاعة الجلوس التي انتظر فيها رب البيت تكشف لي ، في شمولها ، عن جسم صاحبها : وهذا الكرسي الساند هو الكرسي الساند – الذي – عليه – يجلس ، وهذا المكتب هو المكتب – الذي – عليه – يكتب ، وهذه النافذة هي النافذة التي منهـا يدخل النور – الذي – يضيء – الأشياء – التي – يراها . وهكذا يُرْسَم من كل ناحية ، وهذا الرسم هو رسم – موضوع ؛ والموضوع يمكن ان يأتي في كل لحظة ليملأه بمادّته . ومع ذلك فرب البيت « ليس هناك بعدُ » . انـه في مكان آخر ، إنه غائب .

لكننا شاهدنا ان الغياب تركيب من تراكيب الوجود–هناك (الآنية) . فان يغيب معناه أن يكون – في – مكان – آخر – في – عالمي ؛

أي ان يكون معطى بالنسبة اليّ . فحين أتلقى رسالة من ابن عمي الذي في افريقية فان وجوده – في – مكان – آخر يعطى لي عينياً بواسطة إشارات هذه الرسالة نفسها ، وهذا الوجود – في – مكان – آخر هو « وجود – في – مكان – ما » : إنه جسمه فعلاً . ولا يفسر إلا بهذا كونُ رسالة المحبوبة تثير العاشق شهوانياً وحسّياً : ذلك ان كل جسم المحبوبة حاضر كغياب على هذه الأسطر وعلى هذا الورق . ولكن لما كان الوجود – في – مكان – آخر وجوداً هناك بالنسبة إلى مجموع عيني من الأشياء – الأدوات ، في موقف عيني ، فانه يكون واقعية وإمكاناً عرضياً contingence . فليس فقط لقائي اليوم مع بطرس هو الذي يحدد إمكانه وإمكاني : بل غيابه بالأمس يحدد ايضاً إمكاناتنا وواقعياتنا . وواقعية الغائب معطاة ضمنياً في هذه الأشياء – الأدوات التي تدل عليه ؛ وظهوره فجأة لا يضيف شيئاً . وهكذا جسم الغير هو واقعيته كأداة وكتركيب اعضاء حسية كما تنكشف لواقعيتي . وهي معطاة لي منذ ان يوجد الغير بالنسبة إليّ في العالم ، وحضور الغير او غيابه لا يغير من هذا شيئاً .

لكن ها هو ذا بطرس يظهر ، ويدخل في غرفتي . وهذا الظهور لا يغير أبداً في التركيب الأساسي لعلاقتي به : إن ظهوره إمكان (عرض) لكن كما كان غيابه إمكاناً (عرضاً) ، فالأشياء تشير اليه بالنسبة إليّ : والباب الذي يدفعه يدل على حضرة إنسانية حين يفتح أمامه ، وكذلك الكرسي الذي يجلس عليه ، الخ ؛ لكن الأشياء لا تكف عن الدلالة عليه ، اثناء غيابه . وصحيح انني أوجد بالنسبة اليه ، وهو يتحدث معي ؛ لكنني وجدت ايضاً بالأمس ، حين أرسل إليّ هذه الرسالة المستعجلة الموجودة الآن على منضدتي تخبرني بمجيئه . ومع ذلك ، فثم امرٌ جديد : ذلك انه يظهر الآن على اساس العالم كهذا أستطيع ان انظره ، وامسك به ، واستخدمه مباشرةً . فما معنى هذا ؟

اولاً : ان واقعية الغير ، اعني إمكان وجوده ، صريحة الآن ، بدلاً من أن تكون متضمَّنة في الاشارات الجانبية للاشياء — الأدوات . وهـذه الواقعية ، هي واقعية أنه يوجد في وبواسطة ما لذاته الخاص به ؛ وهي واقعية انه يعيش باستمرار بالغثيان كإدراك غير — إيضاعي لإمكان هو هو ، وكإدراك خالص للذات من حيث انه وجود في الواقع . وبالجملة هي احساساته الحركية coenesthésie . وظهور الغير انكشافٌ لطعم وجوده كوجود مباشر . اللهم الا انني لا ادرك هذا الطعم كما يدركه. والغثيان بالنسبة اليه ليس معرفة ، إنه إدراك غير — وضعي non - thetique لإمكان انه يوجد ، الغثيان تجاوزٌ لهذا الإمكان نحو ممكنات خاصة بما هو — لذاته ، انه امكان موجد ، امكان مُعانى ومنبوذ . وهذا الإمكان نفسه — ولا شيء غيره — هو الذي أدركه حاضراً . لكنني لست هذا الإمكان . بل انا اتجاوزه الى امكانياتي الخاصة ، بيد ان هذا التجاوز علوٌ لغير . وهو معطى لي كله وبدون استئناف ، انه لا علاج له . وما هو — لذاته الخاص بالغير ينتزع نفسه من هذا الإمكان ويتجاوزه باستمرار . لكن من حيث انني أعلو على علو الغير ، فإني احجّره ، انه ليس بعدُ استئنافاً ضد الواقعية ، بل بالعكس ، انه يشارك بدوره في الواقعية ، ويصدر عنها . وهكذا لا يأتي شيء ليقوم حائـلاً بين امكان الغير المحض بوصفه طعماً لذاته وبين شعوري . بل هذا الذوق كما يوجد هو الذي أدركه . لكن بسبب غيريتي ، فإن هذا الطعم يظهر « كهذا » معروف ومُعْطى في وسط العالم . وجسم الغير مُعْطى لي مثل ما هو — لذاته الخالص لوجوده — في — ذاته بين في — ذاتـه كثيرة أتجاوزه نحو ممكناتي . وجسم الغير ينكشف اذن بخاصيتين ممكنتين : انه هنا ويمكن ان يكون هناك ، أعني ان الأشياء — الأدوات يمكن ان تترتب بالنسبة اليه ، وان تدل عليه عـلى نحو آخر ، والمسافات بينه وبين الكرسي يمكن ان تكون غير ذلك — انه مثل « هذا » ويمكن

ان يكون بخلاف ذلك ، اعني انني ادرك امكانه الأصلي على شكل تخطيط (هيئة) configuration موضوعي ممكن . لكن هاتين الخاصتين هما شيء واحد . والثانية لا تفعل اكثر من ان تستحضر وتفسر لي الأولى . وجسم الغير ، هو الواقعة الخالصة لحضور الغير في عالمي كوجود – هناك يترجَم بوجود – كهذا . ووجود الغير كوجود – بالنسبة اليّ يتضمن انه ينكشف كأداة لها خاصية المعرفة ، وهذه الخاصية للمعرفة مرتبطة بوجود موضوعي ما . وهذا ما سنسميه الضرورة عند الغير ان يكون ممكناً (عارضاً) بالنسبة اليّ . ومنذ ان صار ها هنا غير ، فينبغي ان نستنتج انه آلة مزودة بأعضاء حسية ما . لكن هذه الاعتبارات لا تفعل غير ان تعيّن الضرورة المجردة عند الغير ليكون له جسم . وجسم الغير هذا ، من حيث انني القاه ، هو الانكشاف كموضوع – من – اجلي للشكل الممكن الذي تتخذه ضرورة هذا الإمكان . وكل غير لا بد له من اعضاء حسية ، لكن ليس بالضرورة هذه الاعضاء الحسية ، ولا وجه ، ولا ، اخيراً ، هذا الوجه . لكن الوجه ، والاعضاء الحسية ، والحضور : كل هذا ليس شيئاً آخر غير الشكل الممكن للضرورة لدى الغير ان يوجَد نفسه بوصفه ينتسب الى عنصر ، وطبقة ، ووسط ، الخ ، ومن حيث ان هذا الشكل الممكن يتجاوز بواسطة علو ليس عليه ان يوجده . وما هو طعم للذات عند الغير يصير عندي لحمَ الغير . واللحم إمكان خالص للحضور . ويحجب عادة بالملابس ، والمساحيق ، وحلاقة الشعر او اللحية ، والتعبير ، الخ . لكن ، خلال التعامل الطويل مع شخص ما ، تأتي لحظة تُهتك فيها كل هذه الأقنعة ، وأجد نفسي في حضرة الإمكان المحض لحضوره ، وفي هذه الحالة ، فمن وجه أو عضو آخر في الجسم أعاين اللحم معاينة محضاً . وهذا العيان ليس فقط معرفة ، إنه إدراك تأثري لإمكان مطلق ، وهذا الإدراك نوع خاص من الغثيان .

وجسم الغير ، هو إذن واقعية العلو — المعلوّ من حيث أنه يحيل إلى واقعيتي . وأنا لا أدرك أبداً الغير كجسم ، دون ان أدرك في نفس الوقت ، على نحو غير صريح ، جسمي بوصفه مركز الاشارة المدلول عليه بواسطة الغير . كذلك لا يمكن إدراك جسم الغير كلحم بوصفه موضوعاً منعزلاً له مع سائر الهاذات (جمع : هذا) علاقات خارجية خالصة . وهـــذا لا يصحّ الا بالنسبة إلى **الجثة** . فجسم الغير بوصفه لحماً يعطى لي مباشرةً كمركز اشارة لموقف ينتظم تركيبياً حوله ، وهو لا ينفصل عن هذا الموقف ؛ فينبغي إذن ألا نسأل كيف يمكن جسم الغير ان يكون أولاً جسماً من أجلي وبعد ذلك يأتي ليتخذ موقفاً . لكن الغير يُعطى لي أصلاً **كجسم في موقف** . فليس ثم إذن جسم أولاً وفعلٌ بعد ذلك . بل الجسم هو الإمكان الموضوعي لفعل الغير . وهكذا نجد ، في مستوى آخر ، ضرورة أنطولوجية لاحظناها من قبل بمناسبة وجود جسمي بالنسبة إليّ : وقلنا ان الإمكان لما هو — لذاته لا يمكن ان يوجد existée الا في وبواسطة علو، انه الامساك المتجاوز دائماً والماسك دائماً لما هو — لذاته بواسطة ما هو في — ذاته على أساس إعدام أول . وبالمثل هنا ، جسم الغير كلحم لا يمكن ان **يولج** في موقف قد تحدد من قبل . بل هو ما ابتداءً منه يوجد موقف . وهنا ايضاً لا يمكن أن يوجد الا في وبواسطة علو . اللهم إلا أن هذا العلو معلو اولاً ، انه هو نفسه موضوع . وهكذا جسم بطرس ، ليس اولاً يداً يمكن فيما بعد ان تمسك هذه الزجاجة : فان مثل هذا التصور ينحو الى وضع الجثة كأصل للجسم الحي ، بل المركب المؤلف من اليد والزجاجة من حيث ان لحم اليد يحدد الإمكان الأصلي لهذا المركب . وليست علاقة الجسم بالأشياء مشكلة ، بل نحن لا ندرك ابداً الجسم خارج هـــذه العلاقة . وهكذ نجد ان جسم الغير **ذو دلالة ومعنى** . والدلالـــة ليست شيئاً آخر غير حركة متحجّرة للعلو . فالجسمُ جسمُ من حيث ان هذه

الكتلة من اللحم التي هي هو تتحدد بالمنضدة التي ينظر اليها ، والكرسي الذي يأخذه ، والرصيف الذي يمشي عليه ، الخ . لكننا لو دفعنا الأمور إلى الأمام ، فإنه لن يكون من الممكن استنفاد المعاني التي تكوّن الجسم بالاشارة إلى الأفعال المتفقة ، وإلى الاستخدام العقلي للمركبات — الأدوات . والجسم شمول من العلاقات ذات الدلالة بالعالم : وبهذا المعنى يتحدد الجسم بالإشارة إلى الهواء الذي يستنشقه ، والماء الذي يشربه ، واللحم الذي يأكله . والجسم لا يمكن ان يظهر ، في الواقع ، دون ان يقيم ، مع مجموع ما هو موجود ، علاقات ذات دلالة ومعان . إن **الحياة** ، شأنها شأن الفعل ، هي علو معلو ودلالة . وليس ثم فارق في الطبيعة بين الحياة منظوراً اليها كشمول ، وبين الفعل . إن الحياة تمثل مجموع الدلالات التي تعلو صوب الموضوعات غير الموضوعة على انها **هذات** على اساس (أرضية) العالم . إن **الحياة** هي الجسم — الأساس للغير ، في مقابل الجسم — الشكل، من حيث ان هذا الجسم — الأساس يمكن أن يُدرَك لا بما هو — لذاته الخاص بالغير بوصفه ضمنياً وغير — إيضاعي ، بل صراحةً وموضوعياً بواسطتي **أنا** : وحينئذ يبدو كشكل ذي دلالة على أساس الكون ، لكن دون ان يكفّ عن ان يكون أساساً بالنسبة إلى الغير وبالدقة **من حيث هو اساس** . لكن هنا ينبغي ان نضع تمييزاً مهماً : إن جسم الغير ، في الواقع ، يظهر « لجسمي » . وهذا يعني ان ثم واقعية لوجهة نظري في الغير . وبهذا المعنى ، ينبغي الا نخلط أبداً بين إمكاني ان أدرك [1] عضواً (ذراعاً أو يداً) على أساس شمول جسماني وادراكي الصريح لجسم الغير أو لبعض تراكيب هذا الجسم من حيث انها يعيشها الغير **كأجسام — اساس** . وفي الحالة الثانية وحدها ندرك الغير بوصفه **حياة** . وفي الحالة الأولى ، قد يحدث أن ندرك

(١) « وتأتي هنا ايضاً وفي مواضع عديدة بمعنى : أمسك saisir » . (المترجم)

كأساس ما هو شكل بالنسبة اليه . فحين اتطلع في يده ، يتحد سائر الجسم على هيئة أساس (أرضية) . لكن ربما بالدقة جبهته او حلقه هو الذي يوجد لا – وضعياً non thétiquement كشكل على أساسٍ ينحلّ فيه ذراعاه ويداه .

ومن هنا ينتج ، كما هو مفهوم ، ان وجود جسم الغير هو شمولٌ تركيبي بالنسبة إليّ . ومعنى هذا : (١) أنني لا استطيع أبداً إدراك جسم الغير اللهم إلا ابتداءً من موقف شاملٍ يدلّ عليه ؛ (٢) وثانياً أنني لا أستطيع ان أدرك – منعزلاً – عضواً ما من أعضاء جسم الغير ، وأنني أعمل على تحقيق إشارة كل عضو مفرد ابتداءً من شمول **اللحم** او **الحياة** . وهكذا إدراكي لجسم الغير يختلف اختلافاً جذرياً عن إدراكي للأشياء .

(١) إن الغير يتحرك داخل حدود تبدو على ارتباط مباشر بحركاته وهي الحدود التي ابتداءً منها أمكّن من تحقيق معنى هذه الحركات . وهذه الحدود هي في نفس الوقت مكانية وزمانية . مكانياً ، الزجاجة الموضوعة **على مسافة** من بطرس هي معنى حركته الحالية . وهكذا أذهب في إدراكي لمجموع « المنضدة – الزجاجة – القارورة ، الخ» ، إلى حركة الذراع لأمكّن من إعلانه عما هو . فإذا كانت الذراع ظاهرة والزجاجة محجوبةً ، فإني أدرك حركة بطرس ابتداءً من الفكرة الخالصة « للموقف » وابتداءً من الحدود المقصودة في الخلاء وراء الأشياء التي تحجب الزجاجة ، كمعنى للحركة . وزمانياً ، أنا أدرك دائماً حركة بطرس من حيث هي حالياً مكشوفة ابتداءً من الحدود المقبلة التي تنحو اليها . وهكذا أمكّن من إعلان حاضر الجسم بواسطة مستقبله ، وبصورة أعم ، بواسطة مستقبل العالم . ولن نستطيع أبداً فهم شيء عن المشكلة النفسانية لإدراك جسم الغير ، إذا لم ندرك أولاً هذه الحقيقة الجوهرية ، وهي ان جسم الغير يُدرَك على نحو آخر

بواسطة سائر الأجسام : لأنه لإدراكه ، نذهب دائماً مما هو خارجه في المكان والزمان ، إلى ذاته ؛ وندرك حركته « على العكس » بنوع من القلب للزمان والمكان . إن إدراك الغير هو التمكين للعالم من ان يعلن عن حقيقة ذاته .

(٢) إني لا أرى أبداً ذراعاً ترتفع على طول جسم ساكن : بل أرى بطرس – الذي – يرفع – اليد . وينبغي ألا نفهم من هذا أنني أردُّ بالحكم حركةَ اليد إلى « شعور » يستثيرها ؛ لكن لا أستطيع إدراك حركة اليد أو الذراع إلاّ كتركيب زماني للجسم كله . والكل هنا هو الذي يحدد نظام الاجزاء وحركاتها . وللاقتناع بأن الامر يتعلق هنا بإدراك أصلي لجسم الغير ، يكفي ان نتذكر الفزع الذي قد تثيره رؤية ذراع مكسورة « لا يبدو أنها تنتسب إلى الجسم » ، أو واحداً من تلك الإدراكات السريعة التي نرى فيها مثلاً يداً (ذراعها محجوب) تتسلق كالعنكبوت على طول قارعة الباب . ففي هذه الاحوال المختلفة ثم تحلّل (تفكك) للجسم ؛ وهذا التحلل يُدرَك أنه خارق للعادة . ونحن نعرف ، من ناحية اخرى ، البراهين الايجابية التي طالما أوردها وناقشها الجشتالتيون . ومن المدهش أن التصوير الشمسي يسجّل تكبيراً هائلاً ليدَيْ بطرس حين يمدهما إلى الأمام (لأنه يلتقطهما في أبعادهما الخاصة وبدون ارتباط تركيبي مع الشمول الجسماني) ، بينما ندرك هاتين اليدين نفسهما بدون تكبير ظاهر إذا شاهدناهما بالعين المجرّدة . وبهذا المعنى يظهم الجسم ابتداءً من الموقف كشمول تركيبي **للحياة وللفعل** .

ومن المفهوم ، بعد هذه الملاحظات ، أن جسم بطرس لا يتميّز أبداً من بطرس – بالنسبة – إليّ . فقط يوجد بالنسبة اليّ جسمُ الغير ، بمعانيه المختلفة ؛ وأن يكون موضوعاً – بالنسبة – إلى – الغير أو أن يكون – جسماً ، هاتان الكيفيتان الانطولوجيتان هما تعبيران مكافئان تماماً للوجود – للغير لما هو – لذاته . وهكذا لا تحيل المعاني إلى نفسية مستسرّة : إنها هذه النفسية ،

من حيث أنها علوّ — معلوّ . ولا شك أن ثمّ « استسراراً » لما هو نفسي : فبعض الظواهر «خفية». لكن هذا لايعني أبداً أن المعاني تحيل إلى أمر «وراء الجسم».إنها تحيل إلى العالم والى ذواتها،خصوصاً ان هذ المظاهر الانفعالية،او بتعبير أعم،الظواهر التي تسمى بتعبير غير سليم : « **التعبير** » **لا تدلنا** أبداً على تأثر مستور ومُعاش بنفسية ما،يكون الموضوع **اللامادي** لأبحاث عالم النفس : فتقطيبات الجبين،وهذه الحمرة ، وهذا التلعثم، وهذه الهزة الخفيفة لليدين ، وهـذه النظرات عن عُرُض التي تبدو في نفس الوقت حيّية ومهدِّدة **لا تعبّر** عن الغضب ، بل **هي** الغضب . لكن ينبغي أن ندقق الفهم : إن قبضة اليد في ذاتها ليست شيئاً ولا تدل على شيء . وهذا الفعل ذو الدلالة إذا نظر اليه في علاقته مع الماضي والممكنات ، مفهوماً ابتداءً مـن الشمول التركيبي « الجسم في موقف » **هو** الغضـب . وهو لا يشير (يحيل) إلى شيء آخر غير الافعال في العالم (يضرب ، يسبّ ، الخ) ، أعني الى مواقف جديدة ذات دلالة ، للجسم . ولا نستطيع ان نخرج من هـذا : « فالموضوع النفسي » يُسلَّم كله إلى الإدراك ، ولا يمكن تصوّره خارج التراكيب الجسمانية . وإذا لم يدرك المرء هذا حتى الآن ؛ او إذا كان الذين قالوا به ، مثل السلوكيين ، لم يفهموا جيداً هم أنفسهم ماذا يقصدون واثاروا الفضيحة من حولهم ، فذلك لأننا نميل إلى الظن ان كل الادراكات هي مـن نفس النمط . والواقع ان الإدراك ينبغي ان يُسلم الينا مباشرة الموضوع المكاني — الزماني. وتركيبه الأساسي هو السلب الباطن ؛ وهو يُسلم إليّ الموضوع **كما هو**، لا كصورة زائفة لحقيقة ما خارج متناولي . لكن لهذا السبب فانه يناظر كل نمط مـن الحقيقة تركيب إدراك جديد . والجسم هـو الموضوع النفسي من الطراز الأول ، **والموضوع النفسي الوحيد** . لكن إذا اعتبرنا انه علو — معلو ، فإن إدراكه لا يمكن **بطبعه** ان يكون من نفس نمط الموضوعات غير الحية (الجمادية) . وينبغي الا نفهم من هذا انه اغتنى تدريجياً ، بل انه أصلاً من تركيب آخر . ولهذا ليس من الضروري

ان نرجع إلى العـــادة او قياس النظير ، لنفسر أننا **فهمنا** السلوكات المعبِّرة : فهذه السلوكات تُسلِم نفسها أصلاً إلى الإدراك بوصفها قابلة للفهم ؛ ومعناها يؤلف جزءاً من وجودها، مثلما يؤلف لون الورق جزءاً من وجود الورق. فليس من الضروري إذن اللجوء إلى لون المنضدة او ورق الشجر او سائر الورق من اجل إدراك لون الورقة الموجودة أمامي .

ومع ذلك فإن جسم الغير مُعطى لنا مباشرة بوصفه ما **يكونه** الغير . وبهذا المعنى نحن ندركه بوصفه مـا يتجاوز باستمرار إلى هدف بواسطة كل معنى خاص . فلنأخذ إنساناً يمشي : منذ البداية أفهم مشيه ابتداءً من مجموع مكاني — زماني (شارع — طريق — رصيف — مخازن — سيارات ، الخ) ، وبعض تراكيبه تمثل المعنى — القادم للمشي . وابصر هذا الشيء سارياً من المستقبل الى الحاضر — وإن كان المستقبل الـــذي هو موضوع السؤال ينتسب إلى الزمان الكلي وانـــه « الآن » الخالص pur maintenant الذي ليس هنـــاك بعدُ (لم يـأت بعدُ) . والمشي نفسه ، وهو صيرورة خالصة لا يمكن ادراكها ومُعدِمة ، هو **الحاضر.** لكن هذا الحاضر هو تجاوزٌ صوب حدّ مستقبل **لشيء** يمشي : ووراء الحاضر الخالص غير القابل للإدراك الخاص بحركة الذراع ، نحاول ان ندرك أساس الحركة . وهذا الأساس ، الذي لا ندركه أبداً كما هو ، اللهم إلا في الجثة ، هو دائماً هناك بوصفه المتجاوَز ، **الماضي** . وحين أتكلم عن ذراع — في — حركة ، أعدّ هـــذه الذراع ، التي كانت ساكنة ، جوهر الحركة . وقد لاحظنا في القسم الثـــاني ان مثل هذا التصور لا يمكن قبوله : فما يتحرك لا يمكن ان يكون الذراع الساكنة، والحركة مرض للوجود . ولكن من الحق أيضـــاً ان الحركة النفسية تحيل إلى حدَّين : الحد المستقبل **لانتهائها** ، والحدّ المـاضي : العضو الساكن الذي تغيّره وتتجاوزه وأدرك . حركـــةِ — الذراع كإحـــالة مستمرة غـــير مدركـــة نحو وجود — ماضٍ . وهـــذا الوجود —

الماضي (الذراع ، الساق ، الجسم كله في حالة السكون) أنا لا أراه أبداً ، ولا استطيع أبداً إلا ان أتبينه **من خلال** الحركة التي **تتجاوزه** ، والتي انا حضورٌ فيها ، كما يتبين المرء حصاة في أعمـــاق النهر ، من خلال حركة المياه . ومع ذلك ، فإن هذا السكون للوجود **المتجاوَز** دائماً غير **المتحقق** أبداً ، الذي أرجع اليه باستمرار لتسمية مـــا هو في حركة ، هو الواقعية المحضة ، **واللحم** المحض ، ومـــا هو — في ذاته المحض بوصفه ماضياً ُيمَضَّى [1] للعاوّ المعلوّ .

وهذا الذي في — ذاته الخالص لا يوجد إلاّ بوصفه **متجاوزاً** ، في وبواسطة هـــذا التجاوز ، ويسقط إلى مرتبة **الجثة** إذا كفّ عن ان ينكشف ويُحْجَب في آن واحد بواسطة العلوّ المعلوّ بصفة **جثة** ، أعني بصفة ماضي حياة خالص ، **ومجرد أثر** ، ولا يمكن ان يكون بعـــدُ مفهوماً إلاّ ابتداءً مـــن التجاوز الذي لا يتجاوزه : انه **ما تجووز الى مواقف متجددة باستمرار** . لكن من حيث أنـــه ، من ناحية أخرى يظهر للحاضر كفي — ذاته خالص،فإنه يوجد بالنسبة الى سائر «الهذات» في العلاقـــة البسيطة للخارجية المستوية : **فالجثة ليست بعدُ في موقف** . وفي نفس الوقت ، يتداعى ، في نفسه ، في كثرة من الوجودات التي تقيم ، مع غيرها ، علاقات خارجية محضة . ودراسة الخارجية التي تقوم تحت الواقعية ، من حيث ان هذه الخارجية ليست أبـــداً قابلة للإدراك إلاّ في جثة ، هي **علم التشريح** . واعادة بناء الحي تركيبياً ابتداءً من الجثث هو على وظائف الاعضاء (**الفسيولوجيا**) . ومقضيّ على هـــذه الدراسة ألاّ تفهم شيئاً في الحياة لأنها تتصورها كحالة خاصة للموت ، لأنها ترى هناك قابلية القسمة إلى غير نهاية للجثة كأمر في المقام الاول ، ولا تعرف الوحدة التركيبية « للتجاوز نحو » الذي بالنسبة إليه الانقسام

---

(١) « أي يعطى صفة الماضي Passéifié »

إلى غير نهاية هو **ماض** محض بسيط . وحتى دراسة الحياة في الكائن الحي ، وحتى تشريح الاحياء ، وحتى دراسة حياة البروتوبلاسما ، أو علم ألاجنّة أو دراسة البيضة لا يمكن أن تجد الحياة : فالعضو الذي نلاحظه هو حي ، لكنه لم يُذب في الوحدة التركيبية **لحياة** ما ، وهو مفهوم ابتداء من التشريح ، أعني ابتداء من الموت . فسيكون ثم غلط فاحش أن نعتقد أن جسم الغير الذي ينكشف أصلاً لنا ، هـو جسم التشريح – الفسيولوجيا . والغلط هنا فاحش فحش الخلط بين حواسنا « بالنسبة إلينا » وأعضائنا الحسية بالنسبة إلى الغير . لكن جسم الغـير هو واقعية العلوّ المعلوّ من حيث أن هذه الواقعية هي دائماً **ميلاد**،أعني أنها تشير إلى خارجية السوية لما هو في – ذاته المتجاوَز دائماً .

وهذه الملاحظات تمكّن من تفسير مـا نسميه باسم « الخُلُق » caractère . وينبغي ان نلاحظ ، أن الخلق ليس له وجـود متميز إلاّ من حيث هو موضوع معرفة للغير . والشعور لا يعرف أبـداً خلقه – اللهم إلاّ إذا تعين تأملياً ابتداءً من وجهة نظر الغير – بل هو يوجَده في حال عدم تميز خالص ، لا إيضاعياً ولا وضعياً ، في التجربة التي يقوم بها لإمكانه الخاص، وفي الإعدام الذي به يتعرف واقعيته ويتجاوزها. ولهذا فإن الوصف الاستبطاني الخالص للذات لا يُسْلم (لا يقدّم) أي خُلق : فبطل بروست Proust «ليس له» خلق يمكن إدراكه مباشرةً؛ إنه يُسْلِم نفسه أولاً ، من حيث أنه شاعر بذاته، كمجموع من ردود الفعل العامة المشتركة بين كل الناس («ميكانسمات » الشهوة ، والانفعالات، ونظام ظهور الذكريات ، الـخ) حيث يمكن كل انسان ان يتعرّف نفسه : ذلك أن « ردود الفعل هذه تنتسب إلى الطبيعة » العامة لما هو نفسي . وإذا توصلنا (كما حاول ابراهام في كتابه عن بروست) إلى تحديد خلق البطل البروستي (مثلاً بمناسبة ضعفه ، وسلبيته ، والارتباط الفريد عنده بين الحب والمال) ، فذلك لأننا نفسر المعطيات الغليظة :

ونتخذ فيها وجهة نظر خارجية ، ونقارنها ونحاول ان نستخلص منهـا العلاقات الثابتة الموضوعية . لكن هذا يقتضي تراجعاً : فطالما كـان القارىء ، وفقاً للمنظور العام للقراءة ، يوحد بين ذاته وبين بطل الرواية، فإن خلق « مارسل » يندّ عنه ؛ بل لا يوجد في هذا المستوى . ولا يظهر إلا إذا حطمت المشاركة التي تربطني بالكاتب ، وإلا اذا عددت الكتاب لا كأنيس ، بل كاعتراف ، بل : كوثيقة . فهذا الخلق لا يوجد إذن إلا على مستوى ما هو – لغيره ، وهذا هو السبب الذي من أجله آداب وأوصاف « الاخلاقيين » ، أعني الكتاب الفرنسيين الذين حاولوا وضع علم نفسي موضوعي واجتماعي، لا تنطبق أبداً على التجربة الحية للشخص . لكن إذا كان الخلق هو جوهريـاً **بالنسبة الى الغير** ، فإنه لا يمكن ان يتميز من الجسم ، كما وصفناه . فمثـلاً افتراض أن المزاج هو **العلة** في الخلق ، وأن « المزاج الدموي » هـو العلّة في الغضبية ، هو بمثابة وضع الخلق كوحدة نفسية ، تقدم كل اوجـه الموضوعية ، وهي مع ذلك ذاتية ويعانيها الشخص . والواقع أن غضبية الغير تعرف من الخارج ومنذ البداية تكون معلوّة بعلوّي . وفي هـذا المعنى هي لا تتميز من « المزاج الدموي » مثلاً . وفي كلتا الحـالتين نحن ندرك نفس الحمرة السكنية apoplectique ، ونفس الاوجه الجسمانية، لكننا نعلو ، بنحو آخر ، على هذه المعطيات وفقاً لمشروعاتنا : وسنكون بإزاء **المزاج** إذا نظرنا إلى هذه الحمرة على أنها مظهر الجسم – الاساسي ، أعني بقطعها من علائقها مع الموقف ؛ وحتّى لو حاولنـا ان نفهمها **ابتداءً من الجثة** ، ففي وسعنا ان نشرع في دراستها الفسيولوجية والطبية؛ لكن إذا نظرنا إليها قادمين إليها ابتداءً من الموقف الاجمالي ، فـإنها ستكون الغضب نفسه ، أو ، وعداً بالغضب ، او الغضب الموعود ، أعني رابطة ثابتة مع الاشياء – الادوات ، وإمكانية . وبـين المزاج والخلق ، ليس ثم إذن غير فارق في العلّة ، والخلق يتأحد مع الجسم.

وهذا هو ما يبرر محاولات كثير من المؤلفين وضع الفراسة أساساً لدراسات الخلق ، خصوصاً الدراسات الجميلة التي قام بها كرتشمر Kratschmer عن خلق الجسم وتركيبه . وخلق الغير يُعطى مباشرةً للعيان كمجموع تركيبي . وهذا لا يعني أننا نستطيع في الحال أن **نصفه** . بل لا بد من وقت لإظهار تراكيب متفاضلة ، ولايضاح بعض المعطيات التي أدركناها فوراً تأثرياً ، ولتحويل عدم التميز الاجمالي الذي هو جسم الغير إلى شكل منظم . وربما نخطىء ، ومن الممكن ايضاً ان نلجأ الى معارف عامة ومنطقية(قوانين تتقرر تجريبياً أو إحصائياً بمناسبة موضوعات أخرى) من اجل **تفسير** ما نشاهد . لكن ، على كل حال ، لا يتعلق الامر إلا بإيضاح مضمون عياننا الاول ، وتنظيمه ، ابتغاء التنبؤ والفعل. وهذا من غير شك ما يقصده أولئك الذين يكررون أن « الانطباع الاول لا يخدع » . فمن أول لقاء يُعطى الغير بأسره ومباشرةً ، بغير قناع ولا سر. والتعلم هنا هو الفهم ، والتنمية ، والتقويم .

ومع ذلك فإن الغير يُعطى هكذا فيما هو **يكون** . والخلق لا يختلف عن الوقائعية facticité ، أعني عن الإمكان الأصلي . ونحن ندرك الغير على انه **حرّ** ؛ وقد لاحظنا من قبل ان **الحرية** صفة موضوعية للغير ، بوصفها القدرة غير المشروطة على تغيير المواقف . وهذه القدرة لا تتميز من تلك التي تكوّن الغير أصلاً ، وهي التي تعمل على ان يوجد موقفٌ بوجه عام : فالقدرة على تغيير موقف هي العمل على وجود موقف . وحرية الغير الموضوعية ليست إلا العلوّ — المعلو ؛ إنها حرية — موضوع ، كما قررنا . وفي هذا المعنى يظهر الغير بوصفه ما ينبغي ان يفهم ابتداءً من موقف يتغير باستمرار . وهذا ما يجعل الجسم دائماً هو **الماضي** . وفي هذا المعنى يتجلى لنا خلق الغير انه **المتجاوَز** . وحتى الغضبية كوعد بالغضب هي دائماً وعد متجاوز (فائت) . وهكذا يتجلى الخلق بوصفه واقعية الغير من حيث هي ميسورة لعياني ، وأيضاً

من حيث انهـا ليست إلا لتتجاوَز . وفي هذا المعنى فـإن « الأخذ في الغضب » هو بالفعل تجـاوز الغضبية الواقعية حتى لـو وافق المرء ، واعطاؤها معنى ؛ فالغضب يظهر إذن انه استئناف للغضبية بواسطة الحرية — الموضوع . وليس معنى هذا اننا أحِلنْا بذلك إلى ذاتية خالصـة ، بل فقط ان ما علونا عليه هنا هو ليس فقط وجوده ، أعني ماضيه ، بل حاضره ومستقبله . وعلى الرغم من ان غضب الغير يظهر لي دائماً انه غضب — حرّ (وهذا بيّن ، لأني أحكم عليه) ، فإني استطيع دائماً ان أعلو عليـه ، أعني ان أهيجه او اسكّنه ، بل أنني فقط بعلوي عليه ادركه . وهكذا ، لمـا كان الجسم هو واقعية العلو — المعلو ، فإنه دائماً الجسم — الذي — يشير — إلى — ما — وراءه : في المكان — وهذا هو الموقف — وفي الزمان — وهذا هـو الحرية — الموضوع . والجسم بالنسبة إلى الغير هو الموضوع السحري من الطراز الأول . وهكذا فإن جسم الغير هو دائماً « جسم — اكثر — من — الجسم » ، لأن الغير يعطى الي بدون وسيط وفي التجاوز المستمر لواقعيته . لكن هـذا التجاوز لا يحيلني إلى ذاتيـة : بل هو الواقعة الموضوعية القائلة إن الجسم — سواء أكان كائناً عضوياً ، او خلقا ، او اداة — لا يظهر لي أبداً بغير حواشٍ alentours ، وينبغي ان يحدّد ابتداء من هذه الحواشي . وجسم الغير ينبغي الا يخلط بينه وبين موضوعيته . وموضوعية الغير هي علوه بوصفه معلواً . والجسم هـو واقعية هـذا العلو . لكن الجسمية والموضوعية عند الغير لا ينفصلان أبداً .

٣

البعد الانطولوجي الثالث للجسم

إني أوجَد جسمي : هذا هو اول ُبعدٍ لوجوده . وجسمي يستخدم وُيعرَف بواسطة الغير : ذلك هو البُعد الثّاني . لكن الغير ، من حيث اني **للغير** ، ينكشف لي بوصفه الذات الذي انا بالنسبة اليه موضوع . والأمر يتعلق ، كما رأينا ، بعلاقتي الأساسية مع الغير . فأنا أوجد عند نفسي إذن كمعروف بالغير – خصوصاً في واقعيتي نفسها . وانا أوجد عند نفسي كمعروف بالغير بوصفي جسماً . وهذا هو البعد الانطولوجي الثالث لجسمي . وهو الذي سنشرع الآن في دراسته ؛ وبــه نكون قد استنفدنا السؤال عن احوال وجود الجسم .

ومع ظهور نظرة الغير ، ينكشف لي وجودي — موضوعاً ، أعني علوي بوصفي معلوّا عليــه . والأنا — الموضوع ينكشف لي كوجود غير قــابل لأن ُيعرَف ، وكفرار إلى الغير وانا في مسئولية كاملة . لكن إذا كنت لا استطيع ان اعرف ولا حتى اتصور هــذا الأنـا في حقيقته ، فعلى الاقل انا لست بغير ان ادرك بعض تراكيبه الصورية . خصوصاً انني اشعر باصابتي من جانب الغير في وجودى الواقعي ؛ وانا مسئول عن وجودي — هناك — من اجل — الغير . وهذا **الوجود — هناك** هو الجسم . وهكذا فإن لقاء الغير لا يصيبني فقط في علوي : إذ في وبواسطة العلو الذي يتجاوزه الغير ، الواقعية التي يعدمها علوي ويعلو عليها توجد بالنسبة إلى الغير ، وبالقدر الذي به أكون واعياً بوجودي من اجل الغير ، فــإني أدرك واقعيتي ليس فقط في إعدامــه غير — الوضعي ، وليس فقط **بوجوده** ، بــل في فراره إلى وجود — في — وسط — العالم .وصدمة اللقاء مع الغير هي كشف في الخلاء بالنسبة إليّ،

كشف لوجود جسمي ، خارجاً ، كأمر في — ذاته بالنسبة إلى الغير . وهكذا لا يتجلى جسمي فقط كأمر معاش خالص بسيط : لكن هـذا المعاش نفسه ، في وبواسطة الواقعة الممكنة المطلقة لوجود الغير ، يمتد ويستطيل في الخارج في ُبعد فرار ُيفايِت مني . وعمق وجـود جسمي بالنسبة إليّ هو ذلك « الخارج » الدائم « لداخلي » الاعمق . وبالقدر الذي به الحضور الشامل للغير هو الواقعة الاساسية فإن موضوعية وجودي — هناك هي ُبعد ثابت لواقعيتي : فأنا اجد إمكاني من حيث انني اتجاوزه إلى ممكناتي ومن حيث انـه يفر مني بخبث إلى أمـر لا يقبل العلاج والتلافي . وجسمي هناك ليس فقط كوجهة نظر فيهـا تتخذ وجهات نظر لا استطيع أبداً اتخاذها ؛ إنه يفلت مني من كل ناحية . وهـذا يعني اولاً ان هذا المجموع من الحواس التي لا يمكن ان تدرك نفسها، تتجلى انها تدرك في مكان آخر وبواسطة آخرين . وهـذا الإدراك الذي يتجلى هكذا في الخلاء ليس له طابع الضرورة الانطولوجية ، ولا يمكن اشتقاقه من وجود واقعيتي ، بل هو واقعة بيّنة مطلقة ؛ ولـه طابع الضرورة الواقعية . ولمـا كانت واقعيتي إمكاناً خالصاً وتنكشف لي لا — إيضاعياً كضرورة واقعة ، فإن الوجود — للغير الخاص بهذه الواقعية يأتي لتكثير إمكان هذه الواقعية : فتضيع وتفلت ني في لامتناه مـن الإمكان الـذي يفر مني . وهكذا في نفس اللحظـة التي اعيش فيهـا حواسّي كوجهة النظر الداخلية التي لا استطيع ان اتخذ فيها وجهة نظر، فإن وجودها — للغير يلاحقني : إنها **كائنة** . وبالنسبة إلى الغير هي مثل هذه المنضدة او هـذه الشجرة بالنسبة إليّ ، إنهـا في وسط **عالم ما** ؛ وهي في وبواسطة السيلان المطلق لعالمي نحو ؛ لكن هذا استحضار خالص غير قابل للإدراك . وبنفس الطريقة، جسمي هو بالنسبة إليّ الاداة التي هي انا والتي لا يمكن ان تستخدم بواسطة اية اداة ؛ لكن بالقدر الذي به الغيرُ ، في اللقاء الاصلي ، يعلو صوب ممكناته على وجودي هناك

(آنيتي) ، فإن هذه الاداة التي هي انـا تستحضر لي كأداة مغموسة في سلسلة اداتية لامتناهية ، وإن كنت لا استطيع بحالٍ من الاحوال ان اتخذ وجهة نظر التحليق فوق هذه السلسلة . وجسمي ، مـن حيث هو مُستلَب ، ينـدّ عني إلى وجود — الاداة — بين — الادوات ، إلى وجود — العضو — الحساس — المُدرَك — بالاعضـاء — الحسية ؛ وهذا مع تحطيم مستلب وانهيار عيني لعـالمي الذي يسيل إلى الغير والذي يدركه الغير في عالمه . فمثلا حينما يفحصني طبيب ، فإني **ادرك اذنه** ، وبالقدر الذي به موضوعات العالم تدل عليّ كمركز اشارة مطلق ، فإن هذه الاذن المدرَكة تدل على بعض التراكيب كأشكال انا اوجدها على اساس — جسمي (او جسمي — الاساس) . وهذه التراكيب هي — وفي نفس انبثاق وجودي — من نوع المُعاش الخالص ، مـا اوجَده ١ وأعدِمه . وهكذا نجد لدينا ، في المقام الاول ، علاقة أصلية بـين الاشارة وبين المُعاش : والاشياء المدرَكة تشير إلى مـا « اوجَده » ذاتياً . لكن منذ أن ادرك ، على انهيار الموضوع المحسوس « الاذن » ، الطبيبَ بوصفه يسمع ضوضاء جسمي ، ويسمع جسمي مع جسمه ، فإن المعاش المشار اليه يصبح المعـاش بوصفه **شيئاً خارج ذاتيي** ، في وسط عالم ليس عالمي . وجسمي يشار إليه على أنه مستلب . وتجربة استلابي تتم في وبواسطة تراكيب تأثرية affectives مثل الحياء و**الخشية**timidité « فالشعور بالتضرّج بالحمرة » ، و « الشعور بالتنفس » ، كل هذه تعبيرات غير سليمة يستخدمها الحيّ لتفسير حالته : ومـا يقصده بهذا هو أنه يشعر شعوراً قوياً مستمراً بجسمه من حيث أنه ليس بالنسبة اليه،

(١) « لاحظ دائماً استعمال سارتر للفعل : يوجد exister متعدياً لا لازماً في كثير من المواضع ، ولهذا نضع في هذه الحالة علامة الفتحة على الجيم للدلالة على استعمال الفعل متعدياً ، مع أنه في الاصل لازم في كل اللغات » .

بل بالنسبة الى **الغير** . وهذا القلق المستمر الذي هو إدراك لاستلاب جسمي بوصفه غير قابل للعلاج ، يمكن ان يحدد امراضاً نفسية مثل الخوف من حمرة الخجل éreutophobie ؛ وهذه ليست شيئاً آخر غير الادراك الميتافيزيقي المرتعب لوجود جسمي بواسطة الغير . وهكذا نرى ان الحي « يتضايق من جسمه هو » . والحق ان هذه العبارة غير ملائمة : ذلك أني لا يمكن ان اتضايق من جسمي كما أوجَده . بل جسم الجسم كما هو بالنسبة إلى الغير هو الذي لا بد يضايقني . وحتى هذا التعبير ليس موفّقاً هو الآخر ، لأني لا يمكن ان اتضايق إلا من شيء عيني حاضر في داخل عالمي، ويضايقني في استخدام أدوات أخرى . وهنا التضايق (الحيرة) أدق ، لأن ما يضايقني غائب ؛ ولا ألقى أبداً جسمي بالنسبة الى الغير عقبةً ، بل على العكس لأنه ليس أبداً هناك ، ولانه يظل غير قابل للإدراك فإنه يمكن ان يكون **مضايقاً** . وأسعى الى بلوغه ، والسيطرة عليه ، واستخدامه كاستخدامي لاداة — لأنه يتبدى أنه أداة (آلة) في عالم — لاعطائه التقويم modele والموقف الملائمين : لكن ، من حيث المبدأ ، خارج المتناوَل ، وكل الافعال التي اقوم بها ابتغاء اكتسابه تفلت مني بدورها وتتحجر على مسافة مني كجسم — للغير . وهكذا ينبغي ان اعمل دائماً « خبط عشواء » ، وأسحب كما اتفق ، دون ان اعرف أبداً نتائج سحبي . ولهذا فإن مجهود الحي ، بعد ان يتبين عدم جدوى هذه المجهودات ، هو ان يقضي على جسمه — للغير . وحين يتمنى « ألا يكون له جسم » ، وان يكون « مستوراً » ، الخ ، فليس جسمه — بنفسه هو الذي يريد القضاء عليه ، بل ذلك البُعد غير المدرك للجسم — المستلب .

ذلك أننا نعزو إلى الجسم — للغير حقيقة بقدر ما نعزو إلى الجسم — لنا . بل إن الجسم — للغير هو الجسم — لنا ، ولكنه غير قابل للإدراك ومُستَلَب . ويبدو لنا حينئذ أن الغير يؤدي لنا وظيفة نحن عاجزون عنها،

ولكنها مع ذلك مفروضة علينا : وهي **ان نرى انفسنا كما نحن** .

واللغة ، وهي تكشف لنا – في الخلاء – عن التراكيب الرئيسية لجسمنا – للغير (بينما الجسم الموجَد لا يمكن التعبير عنه) ، تدعونا الى التخلي تماماً عن مهمتنا المزعومة للغير . ونذعن لرؤيتنا بواسطة عيون الغير ؛ ومعنى هذا اننا نحاول أن نعرف وجودنا بكشوف اللغة . وهكذا يظهر نظام كامل من المناظرات اللفظية ، به نعمل على الدلالة على جسمنا كما هو بالنسبة للغير ، وذلك باستخدام هـذه الدلالات لتسمية جسمنا كما هو بالنسبة إلينا . وعلى هذا المستوى يتم التشبيه النظري لجسم الغير بجسمنا . ومن الضروري – حتى أستطيع ان افكر ان « جسمي هـو بالنسبة إلى الغير مثل جسم الغير هو بالنسبة إليّ » – ان ألقي الغير في ذاتيته المموضعة ، ثم كموضوع ؛ ولا بد ، حتى احكم على جسم الغير كموضوع مشابه لجسمي ، أن يكون قد أُلقي إليّ كموضوع وأن جسمي قد كشف لي من ناحية البعد – الموضوع . والنظير أو المشابهة لا يمكن ابداً أن يؤلف **اولاً** الموضوع – الجسم للغير وموضوعية جسمي ؛ لكن على العكس ، هاتان الموضوعيتان لا بد أن توجدا اولاً مقدماً من اجل ان يكون لمبدأ النظير دور . فهنا إذن اللغة هي التي تعلّمني تراكيب جسمي بالنسبة الى الغير . ولا بد ان نتصور مع ذلك أنه ليس عـلى المستوى اللاتأملي يمكن اللغة بمعانيها ان تندس بين جسمي وشعوري الذي يوجَده . وحتى تكون المعارف التي لدى الغير عن جسمي والتي يوصلها إلي بواسطة اللغة يمكن ان تعطي إلى جسمي – للغـير تركيباً من نمط خاص ، فلا بد أن تنطبق على موضوع وان يكون جسمي موضوعـاً بالنسبة إليّ . فإذن على مستوى الشعور التأملي يمكن ان يكون لها تأثير : إنها لا تنعت الواقعية من حيث هي **موجَد** خالص للشعور غير – الوضعي ، بل الواقعية كشبه – موضوع مُدْرَك بالتأمل . وهذه الطبيعة التصورية هي التي تتم بتموضع شبه – الجسم النفسي ، بدخولها بين شبه – الموضوع

وبين الشعور التأملي . وقد رأينا ان التأمل يدرك الواقعية ويتجاوزها نحو ما ليس بواقعي ، وجوده esse هو الكون مُدرَكاً percipi الخالص ، الذي سميناه **نفسياً** . وهذا النفسي قد تشيَّد . والمعارف التصورية التي نكتسبها في تاريخنا والتي تأتينا كلها من تعاملنا مع الغير ستنتج طبقة مكونة للجسم النفسي . وبالجملة ، فمن حيث أننا نتحمل تأملياً جسمنا ، فإننا نؤلفه على شكل شبه — موضوع بواسطة التأمل المشارك — وهكذا تأتي الملاحظة منا نحن . لكن ما نكاد **نعرفه** ، أي ما نكاد ندركه في عيان معرفي خالص ، حتى نشيّده بهذا العيان مع معارف الغير ، أي بحيث لا يمكن أن يكون ابداً لنا من ذاته. والتراكيب القابلة أن تُعرَف لجسمنا النفسي تدلّ إذن ببساطة وفي الخلاء على استلابه المستمد . وبدلاً من ان نعيش هذا الاستلاب ، نكونه في الخلاء بتجاوز الواقعية المُعاشة الى شبه الموضوع الذي هو الجسم — النفسي ، وبتجاوز هذا الشبه الموضوع المتحمَّل إلى خصائص الوجود التي لا يمكن — من حيث المبدأ — ان تلقى إليّ وهي فقط مدلول عليها .

ولنعُد ، مثلاً ، إلى وصفنا للألم الفزيائي . لقد شاهدنا كيف ان التأمل ، « بتحمله له » ، قد جعله شراً Mal . لكن كان علينا آنذاك أن نقطع الوصف ، اذ أعوزتنا الوسائل للسير قُدماً . أما الآن فنستطيع متابعة السير : إن الشر الذي أتحمله استطيع ان اقصده في ما هو في ذاته ، أعني في وجوده — للغير . وفي هذه اللحظة أنا **اعرفه** ، أي انني اقصده في بُعْده في الوجود الذي يفلت مني ، في الوجه الذي يبديه ناحية الآخرين ، وقصدي يمتزج بالمعرفة التي زودتني بها اللغة ، أعني أنني استخدم تصورات أدواتية تأتيني من الغير ، ولم يكن في وسعي ابداً ان اشكّلها وحدها ولا ان افكر بنفسي أن اوجهها ناحية جسمي . لكن ينتج عن هذا انه في التأمل نفسه انا اتخذ وجهة نظر الغير في جسمي ؛ واسعى لإدراكه كما لو كنت غيراً بالنسبة إليه . ومن البيّن

ان المقولات التي اطبقها حينئذ على الشر تكوّنه على خلاء ، أي في بُعدٍ يفلت مني . فلماذا نتحدث حينئذ عن **العيان** ؟ ذلك انه ، رغم كلّ شيء ، الجسم المتحمَّل يستعمل كنواة ، ومادة للدلالات المستلبِة التي تتجاوزه : وهذا الشر هو الذي يفلت مني الى خصائص جديدة أقررها كحدود وصور إجمالية (اسكيمات) خالية من التنظيم . فمثلاً شرّي ، المتحمل بوصفه نفسياً ، يظهر لي تأملياً كألم (وجع) في المعدة . ولنفهم جيداً ان ألم (المعدة) هو المعدة نفسها من حيث هي مُعاشة على نحو أليم . وبهذه المثابة ، فإن الألم،قبل تدخُّل الطبقة المستلبة المعرفية ، ليس علاقة محلية ، ولا تحديد هوية identification . فألم المعدة هو المعدة حاضرة للشعور كصفة محضة للألم . والشر ، كما رأينا ، بهذه المثابة يتميز من نفسه — وبدون عملية عقلية لتحديد الهوية او التمييز — من كل ألم آخر ، ومن كل شرّ آخر . لكن عند هذا المستوى « المعدة » أمرٌ لا يمكن وصفه ، ولا يمكن تسميته ولا التفكير فيه : إنها فقط ذلك الشكل المتحمل الذي يبرز على أساس جسم — موجَد . والمعرفة المموضِعة التي تتجاوز الآن الشر المتحمل الى المعدة المذكورة هي معرفة ذات طبيعة موضوعية بالمعدة : وانا أعلم ان لها شكل القربة cornemuse ، وانها مثل الجيب ، وتفرز عصيراً ، وتقوم بتكوين خمائر diastases ، وانها مغطاة بغلالة مخاطية ذات أنسجة ناعمة ، الخ . ويمكن ان أعرف أيضاً — لأن طبيباً عرّفني ذلك — انها مصابة بقرحة . ومن هنا فإنني أستطيع ان اتصور هذه القرحة على نحو متفاوت في الوضوح . فيمكن ان اتصورها كقرضة rongeur ، وكعفونة داخلية خفيفة ، وأستطيع ان اتصورها من باب قياس النظير مع الخرّاجات ، والبثور في الحمى ، والصديد ، والقرح chancres ، الخ . وكل هذا من ناحية المبدأ ، ينشأ إما عن معلومات اكتسبتها من الآخرين او عن معارف يعلمها الآخرون عني . وعلى كل حال فإن هذا لا يمكن

ان يكون شرّي من حيث اني أتمتع به ، بل من حيث انه يندُّ عني. والمعدة والقرحة تصبح اتجاهات فرار ، ومنظورات استلاب للموضوع الذي اتمتع به . هنالك تظهر طبقة جديدة للوجود : لقد تجاوزنا الألم المعاش الى الشر المتحمَّل ؛ اننا نتجاوز الشر الى **المرض** . والمرض ، بوصفه أمراً **نفسياً** ، يختلف تماماً عن المرض المعروف الموصوف بواسطة الأطباء : انه حال . وليس الأمر هنا أمر جراثيم (ميكروبات) ولا إصابات في الأنسجة ، بل أمر شكل تركيبي للتحطيم . وهذا الشكل **يفلت مني من حيث المبدأ** ، وينكشف بين الحين والحين بـ « جرعات » من الألم ، و « أزمات » لمرضي ، لكن في سائر الوقت يظل خارج المتناول دون ان يزول . هنالك يمكن موضوعياً الكشف عنه للآخرين : فالآخرون قد عرّفوني بذلك ، والآخرون يمكنهم ان يشخصوه ، وهو حاضر بالنسبة الى الآخرين ، وان لم يكن لديّ اي شعور به . انه إذن في أعماق طبيعته وجود للغير خالص بسيط . وحين لا اتألم ، اتكلم عن هذا المرض ، وأسلك بإزائه مسلكي بإزاء شيء هو من حيث المبدأ خارج المتناول ، والآخرون هم الذين استودعوه . انا لا أشرب نبيذاً ، إذا كان عندي مغص كبدي ، حتى لا أهيّج آلام الكبد . لكن هدفي المحدّد : وهو عدم تهييج آلام الكبد ، لا يتميز أبداً من هذا الهدف الآخر : الامتثال لأوامر الطبيب الذي كشف لي عنها . وهكذا شخص آخر هو المسئول عن مرضي . ومع ذلك فإن هـذا الشيء الذي يأتي إليّ عن طريق الآخرين يحتفظ بخصائص التلقائية المنحطة الناشئة عن كوني ادركه من خـلال ألمي (شرّي) . وليس غرضنا ان نصف هـذا الموضوع الجديد ، ولا ان نلح في توكيد خصائص التلقائية السحرية ، والغائية المدمّرة ، والقوة الشريرة ؛ وتوكيد أنسها بي وتوكيد علاقاتها العينية مع وجودي (لأنها ، قبل كل شيء ، مرضي انا) . وإنما نريد **فقط** ان نشير الى ان الجسم مُعطى في المرض نفسه ، وكما كان

هو سند الألم (الشر) فإنه الآن جوهر المرض ، وما يدمَّر بواسطته ، وما خلاله يمتد هذا الشكل المدمِّر . وهكذا تصاب المعدة الآن خلال آلام المعدة بوصفها المادة التي تتألف منها هذه الآلام . إنهـا هناك ، حاضرة للعيان ، وانا ادركها من خلال الألم المتحمل ، بخصائصه . وأدركها بوصفها ما ُقرض ، وبوصفها « جيباً على شكل قربة » الخ. صحيح انني لا أرى المعدة ، لكنني أعلم انها ألمي . ومن هنا جاءت الظواهر التي تسمى زَيَفاً باسم الكشف الداخلي endoscopie . والواقع ان الألم نفسه لا يفيدني (يعلمني) شيئاً فيما يتعلق بمعدتي ، على عكس مـا يزعم سوليبه Sollier . لكن بواسطة وفي الألم معرفتي تكوّن **معدة — للغير** تظهر لي كغياب عيني محدّد مع مثل هذا القدر من الصفات الموضوعية التي استطعت معرفتها . لكن ، من حيث المبدأ : الموضوع المحدّد على هذا النحو هو مثل قطب استلاب ألمي ؛ وهذا ، من حيث المبدأ ، هو ما أنا دون ان يكون عليّ ان أكونه ، ودون ان أستطيع العلوّ عليه الى شيء آخر . وهكذا فكما ان الوجود — للغير يلاحق واقعيتي غير المعاشة وضعياً ، كذلك الوجود — الموضوع — للغير يلاحق ، كبُعد فرار لجسمي النفسي ، الواقعيةَ المشيّدة على هيئة شبه — موضوع من أجل التأمل المشارك . وكذلك ، الغثيان الخالص يمكن ان يتجاوَز الى بُعْد استلاب ؛ وهنـالك يُسلم إليّ جسمي للغير في « سمتـه » ، و « مشيته » ، و « ملامحه » ؛ ويعطي نفسه إذن كتقزز من وجهي ، وتقزز من لحمي الأبيض جداً ، ومن تعبيري الشديد الثبات ، الخ . لكن ينبغي قلب الحدود ؛ فلست متقززاً من كل هذا . لكن الغثيان هو كل هذا بوصفه موجداً غير وضعي (لا وضعياً) . ومعرفتي هي التي تطيله الى ما هو بالنسبة الى الغـير ، لأن الغـير هو الذي يدرك غثياني ، كلحم ، تماماً ، وفي الطابع الغثياني لكل لحم .

وبالملاحظات السابقة لم نأت على وصف ظهورات جسمي . بل بقي

أن نصف ما سنسميه بالنمط **الضال** (الشاذ) للظهور . فالواقع انني أستطيع ان أرى يديّ ، وان ألمس ظهري ، وأشم رائحة عرقي . وفي هذه الحالة ، يدي ، مثلاً ، تظهر لي كموضوعٍ بين موضوعات أخرى . إنها لا يشار اليها بالحواشي كمركز للإشارة ؛ بل تنتظم معها في العالم ، ويدي هي التي تدل ، مثلها ، على جسمي كمركز إشارة . إن يدي تؤلف جزءاً من العالم . وكذلك ، ليست هي الاداة التي لا أستطيع استعمالها بواسطة آلات ؛ بل بالعكس ، إنها جزء من الأدوات التي أكتشفها في وسط العالم ؛ وأستطيع استخدامها بواسطة يدي الأخرى ، مثلاً ، حين أضرب بيدي اليمنى على قبضة اليسرى التي تمسك بلوزة او بندقة . هناك تندمج يدي في النظام اللامتناهي للأدوات — المستعمَلة . وليس ثم شيء في هذا النمط الجديد من الظهور يمكن ان يثير القلق في نفسي او يجعلني أتراجع عن الاعتبارات السابقة . لكن كان لا بد من ذكر ذلك . ولا بد أنه من السهل تفسيره ، بشرط أن يوضع في **مكانه** داخل نظام ظهورات جسمي ، اعني بشرط فحصه في المقام الأخير وكشيء « عجيب » في تركيبنا . وهذا الظهور ليدي يعني فقط ، أنه في بعض الأحوال المعينة تماماً ، نستطيع ان نتخذ عن جسمنا وجهة نظر الغير ، أو إذا شئنا قلنا إن جسمنا يمكن ان يظهر لنا أنه جسم الغير . والمفكرون الذين بدأوا من هذا الظهور ابتغاء وضع نظرية عامة في الجسم قد قلبوا حدود المشكلة وتعرضوا لعدم فهم المسألة أبداً . وينبغي ان نلاحظ ان إمكانية رؤية جسمنا هي معطى واقعي خالص ، وعرضيّ contingente تماماً . ولا يمكن استنباطها من ضرورة « امتلاك » جسم ما هو — لذاته ، ولا من التراكيب الواقعية للجسم — للغير . ويمكن بسهولة تصور أجسام لا يمكن ان تتخذ وجهة نظر في نفسها ، بل يبدو أن هذه حالة بعض الحشرات التي ، وإن كانت مزودة بجهاز عصبي متفاضل وبأعضاء حسية ، فإنها لا يمكن ان تستخدم هذا الجهاز

وهذه الأعضاء من أجل معرفة نفسها بنفسها . فالأمر يتعلق هنا إذن بخاصية تركيب ينبغي علينا أن نذكرها دون ان نحاول استنباطها . فان يكون للمرء يدان ، ويدان يمكن ان تلمس إحداهما الأخرى : هاتان واقعتان على نفس مستوى الامكان العرضي contingence ، وبهذه المثابة ، هما من شأن الوصف التشريحي الخالص أو الميتافيزيقا . ولا نستطيع ان نعدهما أساساً لدراسة الجسمية .

وينبغي ، أيضاً ، ان نلاحظ ان هذا الظهور للجسم لا يُسلم الينا الجسم من حيث هو يفعـــل ويدرك ، بل من حيث هو مفعول فيـــه ومُدرَك . وبالجملة ، وقد لاحظنا ذلك في أول هذا الفصل ، يمكن تصور جهاز (نظام) من الأعضاء البصرية يمكّن العين الواحدة من رؤية العين الأخرى . لكن العين التي ستُرى ستُرى من حيث هي شيء ، لا من حيث هي وجودٌ إشاريّ . وبالمثل ، اليد التي أمسكها لا تُدرك من حيث هي يـــدٌ تُمسِك ، بـــل من حيث هي موضوع يمكن ان يُدرك . وهكذا فإن طبيعة جسمنا بالنسبة الينا تفلت منا تمامـــاً بالقدر الذي به نستطيع ان نتخذ عنه وجهة نظر الغير . وينبغي ان نلاحظ من ناحية أخرى أنه ، حتى لو مكّن نظام الأعضاء الحسية من رؤية الجسم كما يظهر للغير ، فإن ظهور الجسم هـــذا كشيء — أداة أمرٌ متأخر جداً عند الطفل ؛ وهو على كل حال متأخر عن الشعور بالجسم بالمعنى الحقيقي والشعور بالعالم كمركب من الأدواتية ؛ وهو متأخر عن إدراك أجسام الآخرين . والطفل ، منذ وقت طويل ، يقدر على ان يمسك ، ويجر اليه ، ويدفع ، ويأخذ ، حين يتعلم كيف يمسك يده ، ويراها . وثم ملاحظات عديـــدة بينت ان الطفل في سن شهرين لا يرى يـــده بوصفها يده هو . بل يتأملها ، وإذا أبعدها عن مجاله البصري ، فإنـــه يدير رأسه ويبحث عنها بنظره وكأنه لا يتوقف عليه ان يقود يـــده لتصير في مجاله البصري وتحت نظره . وبسلسلة من العمليات النفسانية

وتراكيب تحديــد الهوية والتعرف يصل الى وضع لوحــات إشارة بين الجسم — الموجَد وبين الجسم — المرئي . ثم إنه ينبغي ان يكون قــد بدأ تعلمه من جسم الغير . وهكذا نجد ان موضع إدراك جسمي يأتي زمانياً بعد إدراك جسم الغير .

وإذا ما اعتبر في مكانه وزمانه ، وفي إمكانــه الأصلي ، فإننا لا نرى انه يمكن ان يكون فرصة لمشاكل جديدة . إن الجسم هو الأداة التي هي أنا . إنــه واقعيتي أن أكون « في — وسط — العالم » من حيث أنني أتجاوزها الى وجودي — في — العالم . ومن المستحيل تمامـاً ان أتخذ وجهة نظر إجمالية في هذه الواقعية facticité ، وإلا لتوقفت عن الوجود . لكن ما الغرابة في أن بعض تراكيب جسمي ، دون ان تكف عن ان تكون مركز إشارات لموضوعات العالم ، تترتب ، من وجهة نظر مخالفة تماماً ، مع سائر الأشياء لتدل معها على هذا أو ذاك من أعضائي الحسية من حيث هو مركز إشارة جزئي بارز كشكل على جسم — أساس ؟ أما أن ترى عيني نفسها ، فهذا مستحيل بالطبع . لكن ما الغرابة في ان تلمس يدي عيني ؟ إذا دهش من هذا أحد ، فمعنى هذا أنه أدرك الضرورة المفروضة على ما هو — لذاته ان ينبثق كوجهة نظر عينية في العالم ، بصفة التزام مثالي قابل للرد تمامــاً الى علاقات قابلة ان تعرف بين الموضوعات والى قواعد بسيطة من أجــل تنمية معارفي ، بدلاً من ان أرى فيها ضرورة وجود عيني ممكن في وسط العالم .

الفصل الثالث

العلاقات العينية مع الغير

إننا لم نفعل ، حتى الآن ، غير أنا وصفنا علاقتنا الأساسية مع الغير . وهذه العلاقة مكنتنا من إيضاح أبعاد الوجود الثلاثة لجسمنا . وعلى الرغم من ان العلاقة الأصلية مع الغير هي الأولى بالنسبة الى علاقة جسمنا بجسم الغير ، فقد بدا لنا بوضوح ان معرفة طبيعة جسمنا كانت ضرورية لكل دراسة للعلاقات الخاصة لوجودي مع وجود الغير . ذلك ان هذه تفترض ، من كلتا الناحيتين ، الواقعية ، أعني وجودنا كجسم وسط العالم . لا لأن الجسم هو الآلة والسبب في علاقاتنا مع الغير . بل هو يؤلف معناه ، ويحدد حدوده : وأنا أدرك العلوّ — المعلوّ للغير كجسم — في — موقف ، وكجسم — في — موقف أدرك نفسي في استلابي لصالح الغير . وهذه العلاقات العينية نستطيع فحصها الآن ، لأننا على علم بما هو جسمنا . إن هذه العلاقات ليست مجرد تنويعات للعلاقة الأساسية : فعلى الرغم من ان كل واحدة منها تشمل في داخلها العلاقة الأصلية مع الغير كتركيب جوهري وأساس ، فإنها أحوال للوجود جديدة تماماً خاصة بما هو — لذاته . وهي تمثل المواقف المختلفة

لما هو لذاته في عالم يوجد فيه الغير . وكل واحدة منها تقدم إذن على طريقتها العلاقة المزدوجة الجوانب : لذاته – لغيره ، في – ذاته . فإذا وصلنا إذن الى إيضاح تراكيب علاقاتنا الأولية مع الغير – في – العالم نكون قد قمنا بمهمتنا ؛ ولقد تساءلنا في أول هذا الكتاب عن العلاقات بين ما هو – لذاته وما هو – في ذاته ؛ لكننا عرفنا ، الآن ، ان مهمتنا كانت أعقد : ثم علاقة ما هو – لذاته مع هو – في ذاته في حضرة الغير . وحين نكون قد وصفنا هذه الواقعة العينية ، نصبح قادرين على استخلاص نتائج فيما يتعلق بالعلاقات الأساسية لهذه الضروب الثلاثة من الوجود ، وربما استطعنا حينئذ ان نشرع في وضع نظرية ميتافيزيقية في الوجود بوجه عام .

إن ما هو – لذاته كإعدام لما هو في – ذاته يتزمّن **كهروب الى** . وهو يتجاوز ، في الواقع ، واقعيته – أو كونه **مُعطى** أو ماضياً أو جسماً – الى ما هو في – ذاته الذي سيكونه إذا أمكن ان يكون أساسه . وهذا ما يترجم بعبارات نفسانية – وبالتالي غير ملائمة ، وإن كانت أوضح – بأن يقال إن ما هو – لذاته يحاول النجاة من وجوده الواقعي ، أعني من وجوده – هناك (من آنية) ، كأمر في – ذاته ليس هو الأساس فيه ، وهذا الفرار يتم الى مستقبل مستحيل ومُطارد دائماً حيث ما هو – لذاته سيكون في ذاته – لذاته ، أي في ذاته سيكون الأساس لنفسه . وهكذا نجد ان ما هو – لذاته هو هرب ومطاردة في آن معاً ؛ فهو في وقت واحد يهرب مما في – ذاته ويطارده ؛ وما هو – لذاته مُطارِد – مُطارَد . لكن لنذكر – ابتغاء تقليل خطر التفسير النفساني للملاحظات السابقة – ان ما هو – لذاته ليس **أولاً** من أجل ان يحاول **بعد ذلك** الوصول الى الوجود . وبالجملة : لا ينبغي ان نتصوره انه موجود مزود بالميول ، مثلما هذه الزجاجة مزودة ببعض الصفات الجزئية . وهذا الفرار المطارِد ليس مُعطى ينضاف بالزيادة

الى وجود ما هو — لذاته ، ولكن هـــذا الذي لذاته هو ذلك الفرار نفسه ، وهو لا يتميز من الإعدام الأصلي ، والقول إن ما هو — لذاته مطارِد — مطارَد ، أو أنه على نحو ان عليه ان يكون وجوده أو انـه ليس هو ما هو وانه هو ما ليس هو ، كل هذا شيء واحد . ومـا هو لذاته ليس هو ما هو في — ذاته ولا يمكن ان يكونه ؛ لكنه علاقة مع ما في — ذاته ؛ بل هو العلاقة الوحيدة الممكنة مع ما في — ذاتـه محاطاً من كل جانب بما هو في — ذاته ، ولا يفرّ منه إلا لأنه ليس بشيء وهو ليس مفصولاً عنه بشيء . وما هو لذاته هو أساس كل سلبية وكل علاقة ، إنه **العلاقة** .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن انبثاق الغير يصيب ما هو لذاته في صميم قلبه . فبالغير وللغير ، يتحجر الفرار المطارَد في — ذاته . ومـا هو في — ذاته يمسك به كلما مرّ ، وقد كان سلباً جذريـــاً للواقع ، ووضعاً مطلقاً للقيمة ، وفي نفس الوقت ، يرتعد من الواقعية في كل ناحية : وعلى الأقل يفرّ بالتزمّن ؛ وعلى الأقل طابع الشمول المجرّد عن الشمول يهبه « مكاناً آخر » باستمرار . لكن هذا الشمول نفسه هو الذي يظهره الغير أمامه ويعلوه صوب مكانه الآخر . وهذا الشمول هو الذي يتشمل [1] : فبالنسبة الى الغير انا قطعـــاً من أنا ، وحريتي نفسها طابع مُعطى لوجودي . وهكذا ما هو في — ذاته يمسك بـي حتى المستقبل ، ويحجرني كلي في فراري نفسه ، الذي يصير هروباً متوقعاً ومتأملاً ، هروباً مُعطى . لكن هـــذا الهروب المتحجر ليس أبـــداً الهروب الذي هو أنا بالنسبة الى نفسي : انه متحجر في الخـــارج . وموضوعية هروبي ، انا أشعر بها كاستلاب لا أستطيع ان أعلو عليه ولا ان أعرفه . ومع ذلك ، فلكوني أشعر به وهو يهب فراري ذلك

(١) « صغنا هذا الفعل من الاسم : الشمول » . (المترجم)

الذي في — ذاتـــه الذي يهرب منه ، فإني يجب عليّ ان أعود اليـــه واتخذ **مواقف** في مواجهته . وهذا هو الأصل في علاقاتي العينية مع الغير : إنها تتوقف كلها على مواقفي في مواجهة الموضوع الذي هو انا بالنسبة الى الغير . وكما ان وجود الغير يكشف لي عن الوجود الذي هو أنا ، دون ان أستطيع ان امتلك هذا الوجود ولا ان اتصوره ، فإن هـــذا الوجود يسبّب (يــبرّر) موقفين متعارضين : الغير **ينظرني** ، وبهذه المثابـــة يحتفظ بسرّ وجودي ، ويعرف من أنا ، وهكذا فإن المعنى العميق لوجودي هو خارج ذاتي ، محبوساً في غياب ؛ والغير يحبسني . وإذن أستطيع ان أحاول ، من حيث أني أهرب مما هو في — ذاتـــه الذي هو أنا دون ان أؤسسه ، أن أنكر هذا الوجود الممنوح لي من خارج ؛ أعني انني أستطيع ان أعود على الغير لأمنحه بدوري الموضوعية ، لأن موضوعية objectitité الغير مدمّرة لموضوعيتي objectivité بالنسبة الى الغير . ومن ناحية أخرى ، ومن حيث ان الغـــير كحرية هو أساس وجودي — في ذاتـــه ، فإني أستطيع إن أسعى لاسترداد هـــذه الحرية واقتنائها ، دون ان انتزع منها طابع الحرية : وإذا استطعت ، في الواقع ، ان اتمثل هذه الحرية التي هي أساس وجودي — في ذاته ، فسأكون لذاتي أساساً . والعلو على علوّ الغير ، أو بالعكس ، إغراق هذا العلوّ في ذاتي من غير ان أنتزع منه طابع العلو ، هذان هما الموقفان الأوليان اللذان أتخذهما في مواجهة الغـــير . وهنا أيضاً ، يخلق بنا ان نفهم الكلمات باحتياط : فليس صحيحاً أبداً أنني أوجـــد أولاً وانني « أبحث » بعد ذلك عن موضعة الغـــير أو تمثله ، لكن بالقدر الذي به انبثاق وجودي هو انبثاق في حضرة الغـــير ، وبالقدر الذي به أنا هروب مطارِد ومطارِد مطارَد ، فإني في جذر وجودي ، مشروع (اسقاط) تموضع أو تمثل للغير . إني تجربة (امتحان) للغير : هذه هي الواقعة الأصلية. لكن هذه التجربة (الامتحان) للغير هي في ذاتها موقف

تجاه الغير ، أعني أنني لا أستطيع ان أكون في حضرة الغير دون ان أكون ذلك الـ « في — حضرة » على شكل أن « عليّ ان أكونه » . وهكذا نصف تراكيب وجود ما هو — لذاته ، وإن كان حضور الغير في العالم واقعة مطلقة بيّنة ، بذاتها ، لكنهـــا ممكنة ، أعني ان من المستحيل استنباطها من تراكيب أنطولوجية لما هو — لذاته .

وهاتان المحاولتان اللتان هما أنا ، متقابلتان . وكل منهما هي موت الأخرى ، أعني أن إخفاق الواحدة تبرر (تدعو إلى) اتخاذ الأخرى . وهكذا لا يوجد ديالكتيك لعلاقاتي مع الغير ، بل دَوْر — وإن كانت كل محاولة تثري من اخفاق الاخرى . وهكذا سندرس كل واحدة منهما الواحدة تلو الأخرى . لكن يخلق بنا أن نسجل أنه في داخل الواحدة، تظل الأخرى حاضرة أبداً ، لأنه لا واحدة منهما يمكن أن تتخذ دون تناقض . بل أكثر من هذا ، كل منهما هي في الأخرى ، وتولد موت الاخرى ، وهكذا لا نستطيع أبداً ان نخرج من هـــذا الدور (الحلقة المفرغة) ويخلق بنا ألا نغفل هـــذه الملاحظات ونحن نشرع في دراسة هذين الموقفين الأساسيين تُجاهَ الغير . فهذان الموقفان ينتج ويحطم كل منهما الآخر دوراً ، ومن الاعتباط ان نبدأ بالواحد أو بالآخر . ومع ذلك فلا بد من الاختيار ، وسننظر أولاً في السلوكات التي بها مـــا هو — لذاته يحاول تمثل حرية الغير .

١

الموقف الأول تجاه الغير :
الحب ، اللغة ، تعذيب الذات

كل ما يصدق عليّ يصدق عـــلى الغير . وبينما أحاول التحرر من

سلطان الغير ، يحاول الغير أن يتحرر من سلطاني ، وبينما أسعى لاستعباد الغير ، يسعى الغير لاستعبادي . ولا يتعلق الأمر هنا بعلاقات من جانب واحـــد مع موضوع — في — ذاته ، بل بعلاقات تبادلية ومتحركة . والأوصاف التالية ينبغي أن تُنظر داخل منظور التنازع conflit . والتنازع هو المعنى الأصلي للوجود — الغير .

إذا بدأنا من الكشف الأول للغير **كنظرة** ، فإنه ينبغي علينا أن نقرّ أننا نستشعر وجودنا — للغير الذي لا يُدرَك ، على شكل **امتلاك** . إنني **مملوك** للغير ، ونظرة الغير تحدد جسمي في عرائه ، وتولده ، وتنحته ، وتنتجه كما هو ، وتراه كما لن أراه أنا ابداً . والغير يحتفظ بسر : سر حقيقتي أنا . إنه يجعلني أُوجَد ، وبهذا ، يتملكني ، وهذا الامتلاك ليس شيئاً آخر غير الشعور بتملكي أنا (أنه يمتلكني) . وأنا ، في تعرُّف موضوعيتي objectité أحسّ بأن لديه هذا الشعور . والغير ، بصفة شعور ، هو بالنسبة إليّ في آن واحد ما سرقه مني الغير ، وما يجعل أن « ها هنا » وجوداً هو وجودي . وهكذا أفهم هذا التركيب الانطولوجي : إنني مسئول عن وجودي — للغير ، لكني لست الأساس فيه ، انه يظهر لي إذن على شكل معطى ممكن contingent أنا مع ذلك مسئول عنه ، والغير يؤسس وجودي من حيث أن هذا الوجود هو على شكل « ها هنا يوجد » ، لكنه ليس مسئولاً عن ذلك ، وإن كان يؤسسه بكل حرية ، في وبواسطة علوّه الحر . وهكذا ، بالقدر الذي به أنا انكشف لنفسي كمسئول عن وجودي ، فاني **اطالب** بهذا الوجود الذي هو أنا ، أعني أنني أريد أن أسترده ، أو بعبارات أدق ، أنا مشروع استرداد لوجودي . وهـــذا الوجود المستحضر لي **كوجودي** ، لكن على مسافة ، مثل طعام طنطال (١) ، أريد أن أمـــدّ يدي لتناوله

---

(١) « طنطال : ملك ليديا ، الذي عذبه زيوس في طرطاروس وحكم عليه بأن يظل دائماً =

وتأسيسه بحريتي نفسها . لأنه بمعنى ما إذا كان وجودي – موضوعاً هو امكان غير محتمل و « امتلاك » خالص لذاتي بواسطة الغير ، فانه بمعنى آخر هذا الوجود هو مثل الاشارة إلى ما ينبغي أن أسترده وما أؤسسه كي يكون أساساً لذاتي . لكن هذا ما لا يمكن تصوره إلا إذا تمثلت حرية الغير . وهكذا مشروعي لاسترداد ذاتي هو اساساً مشروع امتصاص للآخر . ومع ذلك فان هذا المشروع ينبغي أن يدع طبيعة الغير سليمة. أعني : (اولاً) انني لا أكف بهذا عن توكيد الغير ، أعني ان أنكر على ذاتي أنني الغير : إذ لما كان الغير اساساً لوجودي فإنه لا يمكن أن يذوب فيّ دون ان يزول وجودي – للغير . فإذا شرعت في تحقيق الوحدة مع الغير ، فمعنى هذا انني أشرع في ان اتمثل لنفسي غيرية الغير من حيث هي كذلك ، بوصفها امكانيتي الخاصة . والأمر يتعلق بالنسبة إليّ بجعل نفسي موجوداً باكتساب إمكان أن اتخذ في نفسي وجهة نظر الغير . لكن الأمر لا يتعلق مع ذلك باكتساب قوة مجردة خالصة للمعرفة . وليست مقولة الغير الخالصة هي التي أنتوى اكتسابها : فهذه المقولة ليست متصوَّرة ولا قابلة لأن تتصوّر . لكن ، بمناسبة التجربة العينية ، المتحملة المستشعرة ، للغير ، فان هذا الغير العيني كواقع مطلق هو الذي أريد ان ادمجه في ذاتي بما هو في غيريته . (ثانياً) إن الغير الذي اريد تمثله ليس هو الغير – الموضوع . أو ، إذا شئنا ، مشروعي في إدماج الغير لا يتفق أبداً مع إمساكي بما هو لذاته الخاص بي بوصفه ذاتي ، ومع تجاوز علوّ الغير الى ممكناتي الخاصة . ولا يتعلق المرء عندي بمحو موضوعيتي وذلك بموضعة الغير ،

= فريسة العطش والجوع ، والشراب والطعام الى جواره . فهو تصور في وسط نهر ما يحاول الشرب منه حتى يفلت الماء من بين شفتيه، وتحت اشجار ما يحاول ان يقطف ثمارها الا وترتفع الاغصان بعيداً عنه ، فلا ينال منها شيئاً » .

وهذا يناظر تخلصي من وجودي — للغير ، بل على العكس ، من حيث أني ناظر — الى — الغير أريد ان اتمثل الغير ، ومشروع التمثل هـذا يتضمن اقراراً متزايداً بوجودي — منظوراً . وبالجملة فإني احقق هويتي مع وجودي — منظوراً تماماً كي أحافظ في مواجهة نفسي على الحرية الناظرة الخاصة بالغير ، ولما كان وجودي — موضوعاً هو العلاقة الممكنة الوحيدة بين ذاتي والغير ، فان هذا الوجود — الموضوع وحده هو الذي يمكن ان يفيدني كآلة من اجل إجراء تمثل الحرية الاخرى لنفسي . وهكذا ، فكرد فعل ضد اخفاق التخارج الثالث ، يريد ما لذاته ان يتأحد مع حرية الغير ، بوصفها تؤسس وجوده — في — ذاته . ان يكون لذاته هو الغير — وهو مثل أعلى يستهدف دائماً عينياً على شكل الوجود لذاته هذا الغير — هذه هي القيمة الأولى للعلاقات مع الغير ، ومعنى هذا ان وجودى — للغير تلاحقه الاشارة الى وجـود — مطلق سيكون ذاته من حيث انه غيره ، وغيره من حيث انه ذاتـه ، وإذا تبدى بحرية انه غير وجوده — ذاته وكذاته هو وجود — الغير ، فانه سيكون وجود البرهان الانطولوجي ، أعني الله . وهذا المثل الأعلى لا يمكن ان يتحقق دون ان اتغلب على الإمكان الأصلي لعلاقاتي مع الغير ، أعني كون انه لا توجد اية علاقة سلبية باطنة بين السلب الذي به الغير يصير غير ذاتي وبين السلب الذي به أجعل نفسي غير الغير . وقـد شاهدنا ان هـذا الامكان لا يمكن التغلب عليه : انه واقعة علاقاتي مع الغير ، كما ان جسمي هو واقعة وجودي — في — العالم . فالوحدة مع الغير هي إذن ، في الواقع ، غير قابلة للتحقيق . وهي كذلك من حيث الواجب ، لأن تمثل ما هو — لذاته والغير في نفس العلو يجـر بالضرورة الى زوال طابع غيرية الغير . وهكذا فان الشرط كي أشرع في توحيد نفسي مع الغير ، هو ان استمر في ان انكر على نفسي انني الغير . واخيراً فان مشروع التوحيد هذا مصدر لنزاع ، لأنـه ، بينما

أنا أستشعر نفسي كموضوع للغير وانني أشرع في تمثله في هذه التجربة وبواسطتها ، فان الغير يدركني موضوعاً في وسط العالم ولا ينتوي ابداً ان يدمجني فيه . فسيكون اذن من الضروري ــ لأن الوجود للغير يتضمن سلباً باطناً مزدوجاً ــ ان نعمل في السلب الباطن الذي به الغير يتجاوز علوي ويجعلني أوجد للغير ، أعني **ان افعل في حرية الغير** .

وهذا المثل الأعلى غير القابل للتحقيق ، من حيث انه يلاحق مشروع نفسي في حضرة الغير ، لا يمكن تمثيلـه بالحب من حيث ان الحب مغامرة ، أعني مجموعة عضويـة من المشروعات الهادفة الى ممكناتي الخاصة . لكنه المثل الأعلى للحب ، وباعثه ، وغايته ، وقيمته الذاتية. فالحب كعلاقة أولية مع الغير هو مجموع المشروعات التي بها استهدف تحقيق هذه القيمة .

وهذه المشروعات تضعني على علاقة مباشرة بحرية الغير . وبهـذا المعنى يكون الحب نزاعاً . وقد لاحظنا فعلاً ان حرية الغير هي أساس وجودي . ولكن لأنني أوجد بواسطة حريـة الغير ، فليس لدي أي ضمان ، وانا في خطر في هذه الحرية ، انهـا تصنع وجودي وتجعلني موجوداً ، وتهبني قيماً وتسلبني اياها ، ووجودي يتلقى منها افلاتـاً سلبياً مستمراً من ذاته . وهذه الحرية المتغيرة الاشكال ، غير المسئولة وخارج المتناول ، وفيها اندرج (والتزم) يمكن ان تدرجني بدورها في آلاف من أحوال الوجود المختلفة . ومشروعي لاسترداد وجـودي لا يمكن ان يتحقق الا اذا استوليت على هـذه الحرية ورددتها الى ان تكون حرية خاضعة لحريتي . وفي نفس الوقت هذه هي الكيفية الوحيدة التي بها استطيع ان أوثر في السلب الحر للبطون intériorité الذي به الغير يكونني على شكل غير ، اعني به استطيع أن أمهد الطرق لتحقيق الهوية في المستقبل بين الغير وبيني . وهذا ما سيكون أوضح اذا تأملنا هذه المشكلة ذات الوجه النفساني الخالص : لماذا يريد العاشق ان يكون

معشوقاً ؟ لو كان الحب مجرد رغبة في الامتلاك الفزيائي ، فمن الممكن، في كثير من الأحوال ، ان يُشبع بسهولة . وبطل بروست ، مثلاً ، الذي يُسكن في بيته عشيقته ، يمكن ان يراها ويملكها في كل ساعة من ساعات النهار ، واستطاع ان يضعها في حالة عيلولة مادية تامة ، لا بد ان يخلو من القلق . ومع ذلك فنحن نشاهد ، على العكس ، ان الهم يقرضه ويعذبه . وألبرتين بشعورها تنجو من مارسل ، في نفس الوقت الذي هو الى جوارها ، ولهذا فانه لا يعرف راحة الا اذا تأملها اثناء النوم . فمن المحقق اذن ان الحب يريد أسر « الشعور » . لكن لماذا يريد ذلك ؟ وكيف ؟

ان فكرة « التملك » هذه، التي بها كثيراً ما يفسَّر الحب، لا يمكن ان تكون أولية ، في الواقع . فلماذا اريد تملك الغير اللهم الا اذا كان ذلك من حيث ان الغير يجعلني أوجَد ؟ لكن هـذا يتضمن نوعاً من التملك : إننا انما نريد ان نتملك حرية الغير من حيث هي كذلك . وليس ذلك من قبيل إرادة القوة : فالطاغية يسخر من الحب، ويكتفي بالخوف . واذا سعى الى اجتلاب حب رعيته ، فهذا من باب السياسة؛ واذا وجد وسيلة أرخص لاستعبادهم ، اتخذها فوراً . وعلى العكس ، من يُرِدْ أن يُحَبَّ لا يُرِدْ استعباد المحبوب . ولا يهمه أن يصير موضوع وجدان عارم آلي . ولا يريد امتلاك آلة automatisme ، وإذا أريد إهانته فيكفي ان يُمثَّل له وجدان المحبوب على انه نتيجة حتمية نفسانية : فالمحب يشعر بنجس قيمته في حبه وفي وجوده . واذا اشتعل الغرام بين تريستان وايزولده بسبب شراب الحب ، فان تشويقهما ينقص ؛ وقد يحدث ان استعباداً كاملاً للمحبوب يقتل حب المحب . والهدف قد تجووز : والمحب صار وحده إذا تحول المحبوب إلى آلة automate . وهكذا يريد المحب امتلاك المحبوب كما يمتلك الشيء ،

بل يطالب بنوع خاص من التملك . إنه يريد امتلاك حريته بما هي حريـــة .

لكنه من ناحية اخرى لا يستطيع أن يقنع بهـــذا الشكل الممتاز من الحرية الذي هو التعهد الحر الإرادي . فمن ذا الذي يقنع بحب يتبدّى أنه مجرد إخلاص للتعهُّد ؟ ومن ذا الذي يقبل ان يسمع من يقول : « أحبك لأني تعهدت حراً بأن احبك ولا أريد ان اخفر عهدى ، إني أحبك من بـاب الاخلاص لنفسي » ؟ وهكذا يطالب المحب بالقَسَم ويتضايق من القَسَم . ويريد ان يحب بحرية ، ويطالب ألا تكون هذه الحرية كحرية ليست حرة . ويريد في آن واحدٍ أن تعين حرية الغير نفسها لتصير حباً — وهذا ليس فقط عند بداية المغامرة ، بل في كل لحظة — ، وفي نفس الوقت ، سواء كانت هذه الحرية مأسورة بنفسها ، أو ترتد على نفسها ، كما في الجنون ، وفي الأحلام ، لتريد أسرها . وهذا الأسر ينبغي ان يكون استقالة حرة ومقيدة في نفس الوقت بين أيدينا . فليست الحتمية الوجدانية هي التي نريدها عند الغير ، في الحب ، ولا حرية خارج المتناول : بل هي حرية تلعب دور الحتمية الوجدانية وتلعب لعبتها . والمحب ، بالنسبة إلى نفسه ، لا يطالب بأن يكون علة لهذا التغيير الجذري للحرية ، بل ان يكون الفرصة الوحيدة الممتازة . ولا يمكن ان يريد ان يكون السبب دون ان يغمس فوراً المحبوب في وسط العالم كأداة يمكن العلو عليها . وليست هذه ماهية الحب . بـــل في الحب ، على العكس من ذلك ، المحب يريـــد ان يكون « كل شيء في العالم » بالنسبة إلى المحبوب : ومعنى هذا أنه يضع نفسه في جانب العالم ؛ انه ما يلخص العالم وهو رمز العالم ، انه « هـــذا » شامل لكل سائر « الهذات » ، إنه **موضوع** ويقبل ان يكون كذلك . ومن ناحية اخرى يريد ان يكون الموضوع الذي فيه حرية الغير تقبل أن تفقد نفسها ، الموضوع الذي فيه الغير يقبل ان يجـــد واقعيته الثانية

ووجوده وسبب وجوده ؛ الموضوع النهائي للعلو ، ذلك الذي اليه علو الغير يعلو سائر الموضوعات،لكنه لا يستطيع ابداً العلوّ عليه . وفي كل مكان ، يريد دائرة حرية الغير ؛ أعني انه في كل لحظة ، وفي قبول حرية الغير ان تصنع هذا الحد لعلوها ، فان هذا القبول حاضر فعلاً كمحرك للقبول المنظور ، وبصفة غاية مختارة من قبل يريد ان يُختار غايةً . وهذا يمكننا من أن ندرك بعمقٍ ما يقتضيه المحب من المحبوب: إنه لا يريد ان يؤثر في حرية الغير ، بل ان يوجد قبلياً a priori كحد موضوعي لهذه الحرية ، أعني ان يُعْطى دفعةً واحدة معها وفي انبثاقها نفسه بوصفها الحد الذي عليها ان تقبله لتكون حرة . وبناءً على هذا نفسه ، فان ما يقتضيه هو التصاق ، وعجن حرية الغير لنفسها بنفسها : وهذا الحد التركيبي هو **معطى** والظهور الوحيد للمعطى كحد للحرية يعني ان الحرية تجعل **نفسها توجد** في داخل المعطى من حيث هي منعها نفسه من تجاوزه . وهذا المنع يتصوره المحب على أنه مُعاش ، أي مُتحمَّل – وبالجملة كواقعية – وفي نفس الوقت كأمر ووفق عليه عن رضا وطواعية . ولا بد ان يكون في قدرته ان يُقبل قبولاً حُراً ، لأنه ينبغي ان يكون واحداً مع انبثاق حرية تختار نفسها بوصفها حرية . لكنه ينبغي ان يكون مُعاشاً فقط ، لأنه يجب ان يكون استحالة حاضرةً باستمرار ، وواقعية تفيض على حرية الغير حتى صميم قلبه ؛ ويعبَّر عن هذا نفسانياً بواسطة اقتضاء ان يندس القرار الحر لحبي الذي اتخذه المحبّ من قبل ، يندس في **داخل** تعهده الحرّ الحاضر .

والآن نستطيع ان ندرك معنى هذا الاقتضاء : فهذه الواقعية التي يجب ان تكون حداً واقعياً بالنسبة الى الغير ، في اقتضائي ان أحبّ ، والتي ينبغي ان تنتهي بأن تكون واقعيته هو ، هي واقعيتي انا . فمن حيث انني الموضوع الذي يجعله الغير يأتي الى الوجود فإنه يجب عليّ ان

أكون الحـد الملازم لعلوّه نفسه ؛ بحيث يجعلني الغير ، وهو ينبثق الى الوجود ، أمراً لا يمكن تجاوزه ، ويكون المطلق ، لا من حيث هو لذاته معدمٌ ، بل من حيث هو وجود — للغير — في — وسط — العالم. فأن يريد ان يُحب هو ان يصيب الغير بواقعيته ، ويريد ان يرغمه على ان يخلقه من جديد باستمرار كشرط لحرية تخضع وتلتزم ، وان يريد في وقت واحد ان تؤسس الحرية الواقعةَ وان يكون للواقعة امتيازٌ على الحرية . وإذا أمكن تحقيق هذه النتيجة فإنه ينتج عن هذا في المقام الأول انني سأكون في امان داخل شعور الغير . أولاً لأن الباعث على قلقي وخجلي ، هو ان ادرك نفسي وأشعر بها في وجودي — للغير بوصفي من يمكن تجاوزه دائماً الى شيء آخر ، وهذا موضوع لحكم تقويمي ، ومجرد وسيلة ، ومجرد أداة . وقلقي ينشأ عن كوني أتخـذ بالضرورة وبحرية هذا الوجود الذي جعلني الغير اوجـَده في حرية مطلقة : « الله يعلم مـَنْ انا بالنسبة اليه ! الله يعلم كيف يفكر فيَّ » . معنى هذا : « الله يعلم كيف يجعلني أوجـَد » ، وأنا مُلاحق بهـذا الوجود الذي أخشى ان ألقاه ذات يوم في منعطف الطريق ، والذي هو غريب عني ومع ذلك هو وجودي أنا ، وأعلم انه ، على الرغم من محاولاتي ، فإني لن ألقاه أبداً . لكن إذا كان الغير يحبني ، فإني أصبر ما « لا يمكن تجاوزه » ، ومعنى هذا انني يجب ان أكون الغاية المطلقة ، وفي هذا المعنى ، ان أنجو من الأدواتية ، ويصبح وجودي في وسط العـالم المضايف الدقيق لعلوّي — لذاتي ، لأن استقلالي قـد صين تمامـاً . والموضوع الذي ينبغي على الغير ان يجعلني أكونه هو موضوع — علو ، ومركز إشارة مطلق حوله تترتب ، كمجرد وسائل ، الأشياء — الأدوات في العالم . وفي نفس الوقت فإني أنا ، كحد مطلق للحريـة ، أعني للمصدر المطلق لكل القيم ، انا محميٌّ ضد كل تخفيض قيمة يعرض ؛ انني القيمة المطلقة . وبالقدر الذي به أتخذ وجودي — للغير ، فإني اتخذ

نفسي كقيمة . وهكذا : ان يريد ان يُحب هو ان يريد وضع نفسه وراء كل نظام القيم الذي وضعه الآخرون كشرط لكل تقويم وكأساس موضوعي لكل القيم . وهــذا الاقتضاء يمثل الموضوع المعتاد للمحادثات بين العشاق ؛ إمــا لأن تلك التي تريد ان تُحَب – كما في روايــة « الباب الضيق » (لأندريه جيد) – تتأحد مع أخلاق زهدية تقوم على تجاوز الذات وتريد ان تتجسد الحد المثالي لهذا التجاوز – ، أو ، كما هو الأكثر شيوعاً ، لأن المحبّ يقتضي ان يضحي له المحبوب في أفعاله بالأخلاق التقليدية ، ويقلق لمعرفة هل المحبوب يخون اصدقاءه ، من أجله ، « ويسرق من أجله » ، و « يقتل من أجله » ، الخ . ومن وجهة النظر هذه ، وجودي لا بد ان يفلت من نظرة المحبوب ، او بالأحرى ، يجب ان يكون موضوع نظرة تركيب آخر : فينبغي ألا أرى بعدُ على أساس العالم « كهذا » بين هذات أخرى ، بل يجب ان ينكشف العالم ابتداءً مني انا . وبالقدر الذي به انبثاق الحرية يجعل عالماً يوجد ، فيجب ، كشرط – حد لهذا الانبثاق ، ان أكون شرط انبثاق عالم . ويجب ان أكون ذلك الذي وظيفته ان يجعل الأشجار والماء والمدن والحقول وسائر الناس توجد من أجل إعطائها بعد ذلك الى الغير الذي يرتبها على هيئة عالم ، مثلما الأم ، في الجماعات الأمومية ، تتلقى الألقاب والاسم ، من أجل الاحتفاظ بها لنفسها ، بل لتنقلها فوراً الى أبنائها . وبمعنى ما ، إذا كان يجب ان أحَبّ ، فإني الموضوع بالنيابة الذي به العالم يوجد من أجل الغير ، وبمعنى آخر ، انا العالم . وبدلاً من ان أكون هذا « بارزاً » على أساس العالم ، أكون الموضوع – الأساس الذي يبرز عليه العالم . وهكذا اطمئن : نظرة الغير لا ترعدني بعد بالتناهي ، ولا تحجر بعدُ وجودي فيما أنا هو فقط ، ولا يمكن ان أُنظَر قبيحاً ، او قصيراً ، او جباناً ، لأن هــذه الخصائص تمثل بالضرورة تحديداً في الواقع لوجودي وإدراكاً لتناهيّ بوصفه تناهيــاً .

صحيح ان ممكناتي تبقى ممكنات معلوّة ، ممكنات — ميّتة ، لكن لدي كل الممكنات ، وانا كل الممكنات — الميتة للعالم ؛ وبهذا أكفّ عن ان أكون الوجود الذي يفهم نفسه ابتداء من موجودات أخرى او ابتداءً من أفعاله ، لكن ، في العيان العاشق الذي أطالب به ، لا بد ان أكون مُعطى كشمول مطلق ابتداءً من كل الموجودات وكل افعاله الخاصة ينبغي ان تُفهم . ويمكن ان يقال ، مع تشويه عبارة رواقية مشهورة ، إن « المحبوب يمكن ان يعثر ثلاث عثرات » . والمثل الأعلى عند الحكيم والمثل الأعلى عند من يريد ان يكون محبوباً يتفقان في ان كليهما يريد ان يكون شمولاً — موضوعاً ميسوراً لعيان شامل يدرك الأفعال في العالم التي يقوم بها المحبوب والحكيم على انها تراكيب جزئية تُفسَّر ابتداءً من الشمول . وكما ان الحكمة تطلب غاية ينبغي الوصول اليها بالتحول المطلق ، فكذلك حرية الغير ينبغي ان تتحول مطلقاً من أجل إيصالي الى حالة ان أكون محبوباً .

وهذا الوصف يتلاءم الى حد كبير ، حتى الآن ، مع وصف هيجل الشهير للعلاقات بين المولى والعبد . فما هو المولى الهيجلي بالنسبة الى العبد ، يريد المحب ان يكونه بالنسبة الى المحبوب . لكن التناظر يقف عند هذا ، لأن المولى لا يقتضي ، عند هيجل ، إلا جانبياً ، وبطريقة ضمنية ، حريةَ العبد ، بينما المحب يقتضي أولاً حرية المحبوب . وبهذا المعنى ، فإذا كان ينبغي ان أكون محبوباً من الغير ، فلا بد ان أختار بحريةٍ كمحبوب . ونحن نعلم ، انه في الاصطلاح المعتاد للحب ، يسمى المحبوب باسم « **المختار** » élu . لكن هذا الاختيار ينبغي الا يكون نسبياً ممكناً (عارضاً) : إذ المحب يتضايق ويشعر بأنه انتقص قدره حين ينكر ان المحبوب اختاره بين آخرين . « إذن ، إذا لم أكن قد جئت الى هذه المدينة ، ولم أتردد على بيت فلان ، لما عرفتني ، ولما أحببتني ؟ » هذه الفكرة تحزن المحب ؛ فحبه يصير حباً بين محبّات

أخرى ، محدوداً بواقعيـــة المحبوب وبواقعيته هو ، وفي نفس الوقت بعارضية الإلتقاءات : ويصبح حباً في العالم ، وموضوعاً يفترض العالم ويمكن بدوره ان يوجد للآخرين . ان مـــا يقتضيه ، يعبّر هو عنه بكلمات غير موفقة ومهجّنة « بالشيئية » ، يقول : « لقد خلق كل منا للآخر » ، او يستخدم العبارة : « أخت نفسي » . لكن ينبغي تأويل هذا هكذا : انـــه يعرف ان « كون كل منهما خُلق للآخر » يشير الى اختيار أصلي . وهذا الاختيار يمكن ان يكون اختيار الله ، بوصفه الموجود الذي هو اختيار مطلق ، لكن الله لا يمثل هنا غـــير الانتقال الى النهاية في اقتضاء المطلق . والواقع ان ما يطالب به المحب هو ان يكون المحبوب قـــد اختاره اختياراً مطلقاً . ومعنى هـــذا ان الوجود — في — العـــالم الخاص بالمحبوب ينبغي ان يكون وجوداً — محبّاً . وهذا الانبثاق للمحبوب ينبغي ان يكون اختياراً حرّاً للمحب . ولما كان الغير هو أساس وجودي — موضوعاً ، فإني أقتضي منه ان يكون للانبثاق الحرّ لوجوده غاية وحيدة ومطلقة هي اختياره لي ، اي ان يكون قد اختار ان يكون يؤسس موضوعيّتي objectité وواقعيّتي facticité . وهكذا « تنمو » موضوعيّتي . ولم تعد بعـــد ذلك المُعطى غير القابل للتفكير ولا التغلب عليه الذي أهرب منه : إنه ما من أجله الغير يجعل نفسه يوجد حرّاً ، إنه كغاية يعطيها نفسه . وقـــد أصبته بواقعيّتي ، لكن لما كان قد أصيب بها من حيث هو حرية ، فإنه يردها إليّ كواقعية مستأنفة ومقبولة . إنه اساسها حتى تكون غايته . وابتداءً من هذا الحب ، ادرك إذن على نحوٍ آخر استلابـي وواقعيّتي الخاصة . إنها لم تعد — من حيث هي للغير — واقعة ، بل حقاً (واجباً). ووجودي يكون لأنه مدعوّ . وهذا الوجود من حيث اني أتخذه يصير سخاوة خالصة . اني أسخو وأجود . وهـــذه العروض المحبوبة على كفيّ ، إنما توجد من فيض الخير . كم انا طيب لأن لي عيونـــاً ،

وشعراً وحواجب واني أسخو بها باستمرار في نوبة سخاء وأجود بها لهذه الرغبة العارمة التي يجعل منها الغير وجوده بحرية ! وبدلاً من اننا كنا ، قبل ان نُحَبّ ، قلقين من هذا البروز الذي لا مبرر له ، ولا يمكن تبريره ، الذي هو وجودنا ، وبدلاً من ان نشعر بأننا « فوق اللازم » ، نشعر الآن ان هذا الوجود قد استؤنف وأريد في تفاصيله الضئيلة – بواسطة حرية مطلقة هو يشرطها في نفس الوقت – ونريدها نحن مع حريتنا . وهذا هو أساس سرور الحب ، حين يوجد هذا السرور : ذلك اننا نشعر ان ثم مبرراً لوجودنا .

وكذلك ، اذا استطاع المحبوب ان يحبنا ، فإنه على أتم استعداد لأن تتمثله حريتنا : لأن هذا الكون – محبوباً الذي نأمله ونرجوه ، هو البرهان الانطولوجي (الوجودي) مطبقاً على وجودنا – للغير . وماهيتنا الموضوعية تتضمن وجود **الغير** ، وبالمثل حرية الغير هي التي تؤسس ماهيتنا . ولو استطعنا استبطان كل النظام ، لكنا أساساً لأنفسنا .

ذلك إذن هو الغرض الحقيقي للمحب ، من حيث ان حبه مغامرة ، أعني مشروعاً[١] pro-jet (اسقاطاً) لذاته . وهذا المشروع (الاسقاط) لا بد ان يثير نزاعاً . ذلك ان المحبوب يدرك المحب كموضوع – آخر بين موضوعات اخرى ، اعني انه يدركه على أساس عالم ، ويعلو عليه ، ويستخدمه . إن المحبوب **نظرة** . فلا يمكنه إذن ان يستخدم علوه في تحديد حد نهائي لتجاوزاته ، ولا ان يستخدم حريته لأسر نفسها . والمحبوب لا يمكنه ان يريد ان يحب . ولهذا فإن على المحب ان يغرّر بالمحبوب ، وحبه لا يتميز من هذه المحاولة للتغرير

---

(١) الكلمة pro-jet تعطي هنا المعنيين : المشروع ، والاسقاط ، أعني ما يصدر عن الذات وتلقيه الى الأمام ، أو في المستقبل . ولهذا ينبغي فهم الكلمة هنا وفي معظم المواضع بهذا الفهم المزدوج . (المترجم)

والاغراء . في الاغراء لا أحاول أبداً ان اكشف للغير عن ذاتيتي : ولا استطيع ان أفعل ذلك إلا بأن انظر الى الغير ، لكني بهذه النظرة أزيل ذاتية الغير وهي التي اريد تمثلها . والاغراء هو ان اتخـذ موضوعيتي للغير اتخاذاً تاماً كخطر أجازف به ، وهو ان أضع نفسي تحت نظرته وأجعلني أنظر بواسطته ، والمخاطرة بأن أرى من أجـل القيام بحركة جديدة وامتلاك الغير في وبواسطة موضوعيتي . إني ارفض مغادرة الأرض التي لم أستشعر فيها موضوعيتي ، وعلى هذه الأرض اريد ان ادخل في كفاح بجعل نفسي **موضوعاً فاتناً** . وقد عرفنا الفتنة fascination بأنها حال état ، وذلك في القسم الثاني من هذا الكتاب ، وقلنا انها الشعور اللاوضعي non-thétique بأن المرء لا شيء في حضرة الوجود. والاغراء يهدف الى ايجاد الشعور عند الغير بعدميته في مواجهة الموضوع المُغرى. وبالاغراء، اهدف الى تكوين ذاتي كملاء من الوجود وان اعمل على ان **تقر لي بذلك** . ومن اجل هذا فإني اكوّن نفسي موضوعاً ذا دلالة ومعنى . وأفعالي ينبغي ان تسير في اتجاهين . من ناحية ، صوب ما يسمى غلطاً باسم الذاتية ، وهو بالاحرى عمق الوجود الموضوعي المستور، والفعل لا يصنع لنفسه فقط ، بـل يشير الى سلسلة لا متناهية وغير متفاضلة لأفعال اخرى حقيقية وممكنة اقدمها على انها تكوّن وجودي الموضوعي غير المدرك . وهكذا احاول ان اقتاد العلوّ الذي يعلو عليّ وان احيله الى لانهائية إمكانياتي — الميتة ، من اجل ان يكون ما لا يقبل التجاوز وبالقدر الذي به ما لا يتجاوز هو فقط اللانهاية . ومن ناحية اخرى ، كل فعل من أفعالي يحاول ان يدل على اكبر سمك للعالم الممكن وينبغي ان يمثلني مرتبطاً بأوسع مناطق العالم ، إما لانني **أقدم** العالم الى المحبوب واحاول ان أكوّن نفسي كوسيط ضروري بينه وبين العالم ، او فقط اكشف بأفعالي عن قُوى متنوعة الى غير نهايـة في العالم (مال ، سلطة ، علاقات ، الخ) . وفي الحالة الاولى احاول ان أكوّن نفسي

كلانهاية من العمق ؛ وفي الحالة الثانية احاول ان اوحّد نفسي مع العالم . وبهذه الطرائق المختلفة أقترح نفسي غير قابل لأن يُتجاوز . وهذا الاقتراح [١] pro-position لا يكفي نفسه ، وليس غير تعيين investissement للغير ، ولا يمكن ان يصير ذا قيمة في الواقع بدون موافقة حرية الغير التي ينبغي أن تؤسر بتعرف نفسها عدماً في مواجهة ملاء وجودي المطلق .

قد يقال إن هذه المحاولات المختلفة للتعبير تفترض اللغة . ونحن لا نمانع في ذلك ، بل نقول : إنها اللغة ، أو اذا شئنا ، ضرب أساسي من ضروب اللغة . لأنه اذا وجدت مشاكل نفسانية وتاريخية تتعلق بوجود وتعلم واستخدام مثل هذه اللغة الخاصة ، فليس ثم أية مشكلة خاصة تتعلق بما يسمى باختراع اللغة . ان اللغة ليست ظاهرة مضافة الى الوجود – للغير : بل هي أصلاً الوجود – للغير ، أعني واقعة ان الذاتية تستشعر نفسها موضوعاً للغير . وفي عالم من الموضوعات الخاصة، لا يمكن اللغة بحال من الأحوال ان تكون « مخترعة » ، لأنها تفترض أصلاً علاقة بذات اخرى ، وفي ما بين ذاتيته التي لذاتها ، ليس من الضروري اختراعها ، لأنها معطاة من قبل في تعرُّف الغير . ومن كون أفعالي المتصورة والمنفذة بحرية ، مهما فعلت ، ومشروعاتي نحو ممكناتي لها في الخارج معنى يندّ عني واستشعره ، فانني لغة . وبهذا المعنى – وبهذا المعنى فقط – كان هيدجر على حق حين صرح قائلاً : أنا ما أقول [٢] . وهذه اللغة ليست غريزة من غرائز المخلوقات الإنسانية

---

(١) « يكتبها المؤلف هنا مفصولة لابراز معنى : الوضع – لأجل » .

(٢) هذه العبارة من صياغة ا . دي فيلنس A. de Waehlens في كتابه : « فلسفة مارتن هيدجر » ، لوفان سنة ١٩٤٢ ، ص ٩٩ . وقارن ايضاً نص هيدجر الذي استشهد به : وهذه الشهادة لا تعني هنا تعبيراً لاحقاً وجارياً عن وجود الانسان ، بل هي تسهم في وجود (آنية) الانسان الخ ») « هيلدرلن وماهية الشعر » ص ٦) .

المتكونة ، وليست ايضاً من اختراع ذاتيتنا ، بيد انــه ينبغي أيضاً ألا نردها الى مجرد « الوجود – خارج الذات » للآنية . انها تؤلف جزءاً من حال الإنسان ، وهي أصلاً التجربة التي يمكن ما هو لذاته ان يقوم بها لوجوده – للغير ، وفيما بعد ، تجاوز هذه التجربة واستخدامها لإمكانيات هي إمكانياتي ، أي إمكانياتي أن أكون هذا أو ذاك بالنسبة إلى الغير . فهو لا يتميز اذن من الاقرار بوجود الغير . وانبثاق الغير في مواجهة ذاتي كنظرة يجعل اللغة تنبثق كحال من أحوال وجودي . وهذه اللغة الأولية ليست بالضرورة الاغراء ، إذ سنرى أشكالاً اخرى ، وقــد لاحظنا من ناحية اخرى انه ليس ثم موقف أولي في مواجهة الغير ، وان هذه الأشكال تتوالى على شكل دائرة ، وكل منها يتضمن الآخر . وعلى العكس ، الإغراء لا يفترض اي شكل سابق للغة . انه كله تحقيق كامل للغة ، ومعنى هذا ان اللغة يمكن ان تنكشف كلها وفجأة بالإغراء كضرب (حال) من ضروب الوجود أولى للتعبير ، ولا حاجة بنا الى ذكر اننا نقصد من اللغة كل ظواهر التعبير . لا الكلام الملفوظ الذي هو ضرب ثانوي ومشتق ظهوره يمكن ان يكون موضوع دراسة تاريخية. خصوصاً وأن اللغة ، في الإغراء ، لا تهدف الى التمكين من المعرفة ، بل من الاستشعار .

لكني في هذه المحاولة الاولى للحصول على لغة فاتنة ، أخبط خبط عشواء ، لأنني أسترشد فقط بالشكل المجرد الخاوي لموضوعيتي بالنسبة إلى الغير . ولا استطيع ان اتصور ماذا سيكون لحركاتي ومواقفي من آثار لأنها ستستأنف دائماً وتؤسس بواسطة حرية تتجاوزها ولأنها لا يمكن ان يكون لها معنى الا اذا وهبتها هذه الحرية معنى . وهكذا نجــد أن « معنى » تعبيراتي يندّ عني دائماً ، ولا اعرف ابداً هل انا اعني ما اريد ان أعنيه ولا حتى هل أنا ذو معنى ، وفي هذه اللحظة نفسها ، لا بد ان أقرأ في الغير ما هو ، من حيث المبدأ ، غير قابــل لأن

يتصور . ولافتقاري إلى معرفة ما أعبّر عنه في الواقع ، للغير ، فإني أكوّن لغتي كظاهرة ناقصة للهروب خـــارج ذاتي . وحين أعبّر عن نفسي ، لا أستطيع الا ان أخمّن معنى ما أعبّر عنه ، أي ، في الجملة، معنى مَنْ أنا ، لأنه في هذا المنظور : التعبير والوجود شيء واحد . والغير هو دائماً هناك ، حاضر مشعور به بوصفه ما يعطي اللغة معناها . وكل تعبير ، وكل حركة ، وكل كلمة هي ، من جانبي ، تجربة عينية للواقع المستلب للغير . وليس فقط العالم بالأمراض النفسية هو الذي يمكن أن يقول – كما في حـــالة المرض النفسي للتأثير ، مثلاً [١] – « إنهم يسرقون مني فكري » . بل ان واقعة التعبير هي نفسها سرقة للفكر ، لأن الفكر في حاجة إلى معنوية حرية مستلبة ليتكون موضوعاً. ولهذا فإن هذا المظهر الأول للغة – من حيث أنني انا الذي استخدمه للغير – هو مظهر **مقدس** . والشيء المقدس شيء في العالم يدل عـــلى علوّ وراء العالم . واللغة تكشف لي عن حرية من يصغي إليّ في صمت، أعني علوّه .

لكن في نفس اللحظة ، بالنسبة إلى الغير أظلُّ موضوعاً ذا معنى – وهو أمر قد كنته دائماً. وليس ثم طريق يمكن ، ابتداءً من موضوعيّ ، أن يدل الغير على علوي . الوقفات attitudes ، والتعبيرات، والكلمات لا يمكن ابداً ان تدله إلا عـــلى مواقف اخرى ، وتعبيرات اخرى ، وكلمات اخرى . وهكذا تظل اللغة ، بالنسبة الى الغير ، مجرد خاصية لموضوع سحري – وموضوعاً سحرياً هو نفسه : انه فعل عـــلى مسافة يعرف الغيرُ منه تماماً أثره . وهكذا ، الكلمة **مقدسة** حين أكون أنـــا

(١) المرض النفسي للتأثير ، مثل الامراض النفسية عموماً ، محنة استعبادية ويترجم عنها بأساطير ذات واقعية ميتافيزيقية كبيرة هي هنا : واقعة الاستلاب aliénation . والمجنون لا يفعل غير ان يحقق حال الانسان على طريقته .

الذي استعملها ، وسحرية حين يسمعها الغير . وهكذا لا أعرف لغتي بالنسبة إلى الغير . ولا استطيع ان اسمع نفسي أتكلم ولا ان أرى نفسي أبتسم . ومشكلة اللغة موازية تماماً لمشكلة الأجسام ، والأوصاف التي صدقت في الأولى تصدق في الثانية .

ومع ذلك فإن الفتنة ، حتى لو أحدثت عند الغير وجوداً - مفتوناً، فإنها لا تستطيع بمفردها ان تحدث الحب . فقد يفتن المرء بخطيب ، وبممثل ، وبلاعب على الحبل : لكن ليس معنى هذا انه يحبه. صحيح أن المرء لا يملك صرف العينين عنه ؛ لكنه يبرز على أساس عالم ، والفتنة لا تضع الموضوع الفاتن كحد نهائي للعلو ، بل بالعكس ، هي علو . فمتى اذن يصير المحبوب محباً بدوره ؟

الجواب بسيط : حين يشترع [١] projettera أن يكون محبوباً . إن الغير - الموضوع ليس لديه القوة الكافية لإحداث الحب . وإذا كان المثل الأعلى للحب هو امتلاك الغير من حيث هو غير ، أعني من حيث هو ذاتية ناظرة ، فإن المثل الأعلى لا يمكن أن يقترح الا ابتداءً من لقائي مع الغير - الذات ، لا مع الغير - الموضوع . والإغراء لا يمكن ان يزين الغير - الموضوع الذي يحاول إغرائي إلا بطابع الموضوع الثمين المطلوب « امتلاكه » ، وهو قد يحملني على المخاطرة الشديدة من أجل غزوه ، بيد ان هذه الرغبة في امتلاك موضوع في وسط العالم لا يمكن أن يخلط بينها وبين الحب . فالحب لا يمكن اذن ان يتولد عند المحبوب الا من تجربته لاستلابه وهروبه الى الآخرين . لكن المحبوب ، من جديد ، إذا كان الأمر كذلك ، لن يتحول الى محب الا اذا اقترح ان يُحَب ، أي اذا كان ما يريد غزوي ليس جسماً بل ذاتية الغير بما هي كذلك . والوسيلة الوحيدة كي يحقق هذا الامتلاك ، هو ان يصير

---

(١) « أي يضع مشروعاً في ... »

محبوباً . وهكذا يبدو لنـــا ان الحب هو في جوهره مشروع أن يصير محبوباً (يجعل نفسه يُحَبّ) . ومن هنا يجيء هـــذا التناقض الجديد وهذا النزاع الجديد : كل واحد من المحبين أسير تماماً للغير من حيث انه يريد ان يجعل نفسه يُحَبّ منه باستبعاد كل شخص آخر ، لكن في نفس الوقت كل واحد يقتضي من الآخر حباً لا يردّ إلى « مشروع أن يُحَبّ » . وما يقتضيه هو ان الغير ، دون ان يبحث أصلاً عن ان يجعل نفسه يُحَب ، يكون لديـــه عيان تأملي وتأثري لمحبوبه كحد موضوع لحريته ، وكأساس لا مفرّ منه ومختار لعلوّه ، وكشمول وجود وقيمة عليا . والحب المقتضى هكذا من الغير لا يمكن ان يطلب شيئاً : انه التزام خالص لغير تبادل . لكن هذا الحب لا يمكن ان يوجد اللهم إلا على صفة اقتضاء من المحب ، ولكن المحب يؤسر على نحوٍ آخر : إنه اسير اقتضائه نفسه ، بالقدر الذي به الحب هو اقتضاء ان يكون محبوباً ، إنه حرية تحاكي الهروب إلى الغير ، حرية هي ، بمـــا هي حرية ، تطالب باستلابها . وحرية المحب في سعيه لكي يُحَبّ كموضوع بواسطة الآخر ، تُستلب بصبّها في الجسم — للغير اي تحدث في الوجود مع بُعْد هرب نحو الآخر ، انها رفض متواصل ان تضع نفسها كهوهوية خالصة ، لأن هذا التوكيد للذات كذات يجرّ إلى انهيار الغير كنظرة وانبثاق الغير — الموضوع ، أي إلى حال للاشياء يختفي فيـــه امكان أن يكون محبوباً لأن الغير يرد إلى بُعده من الموضوعية . وهـــذا الرفض يكون إذن الحرية بوصفها معتمدة على الغير ، والغير بوصفه ذاتية يصبح الحد غير القابل للتجاوز لحرية ما هو لذاته ، وغاية عليا من حيث انه يحتفظ بمفتاح وجوده . وهنا نجـــد المثل الأعلى للمغامرة الغرامية : الحرية المستلبة . لكن من يريد ان يُحَبّ ، من حيث انه يريد ان يُحَب ، هو الذي يتنازل عن حريته . وحريتي تُستلب في حضرة الذاتية الخالصة للغـــير التي تؤسس موضوعيتي ، ولا يمكن ان

تستلب في مواجهة الغير — الموضوع . وعلى هذا الشكل ، فإن استلاب المحبوب الذي يحلم به المحب سيكون متناقضاً لأن المحبوب لا يمكن ان يؤسس وجود المحب إلا بالعلو عليه ، من حيث المبدأ ، الى موضوعات اخرى للعالم ، وإذن فهذا العلو لا يمكن ان يكوّن في وقت واحد الموضوع الذي يتجاوزه كموضوع معلوّ عليه وكموضوع حدّي لكل علوّ . وهكذا فإنه في حالة العاشقين احدهما يريد ان يكون الموضوع الذي من اجله حرية الغير تُستلب في عيان أصلي ، لكن هذا العيان الذي سيكون الحب بمعنى الكلمة ليس إلا مثلاً أعلى متناقضاً لما هو — لذاته ، ولهذا لا يُستلَبُ كلٌّ منهما إلا بالقدر الذي به يقتضي استلاب الغير . وكل منهما يريد من الآخر ان يحبّه ، دون ان يعلم أنّ « ان يُحب » معناه ان يريد ان يكون محبوباً ، وهكذا حين يريد ان يحبه الغير هو يريد فقط ان يريد الغير ان يحبه . وهكذا العلاقات الغرامية هي نظام من الاحالات غير المحددة المماثلة « للانعكاس — المنعكس » الخالص الخاص بالشعور ، تحت اللواء المثالي للقيمة « الحب » ، أعني لامتزاج المشاعر (الشعورات) حيث يحتفظ كل واحد منهما بغيريته ابتغاء تأسيس الآخر . ذلك ان الشعورات مفصولة بعدم لا يمكن التغلب عليه لأنه في آن واحد سلب باطن للواحد بالآخر وعدم واقعي بين كلا السلبين الباطنين . والحب محاولة متناقضة للتغلب على السلب الواقعي ، مع المحافظة على السلب الباطن . فأنا أقتضي ان يحبني الغير ، وأعبيء كل شيء في سبيل تحقيق مشروعي : لكن إذا أحبني الغيرّ ، فإنه يخدعني تماماً بحبه نفسه : لقد طالبته بأن يؤسس وجودي كموضوع ممتاز ببقائه ذاتية خالصة في مواجهة ذاتي . ومشكلة وجودي — للغير تظل إذن بغير حل ، والعشاق يظلون كل واحد بالنسبة الى الآخر في ذاتية مطلقة ، ولا شيء يأتي لإعفائهم من واجبهم وهو ان يجعل كل واحد منهما الآخر يوجد لذاته ، ولا شيء يأتي لرفع إمكانهم ولا

لانقاذهم من الواقعية . وعلى الأقل قد كسب كل منهم بكونه ليس بعدُ في خطر في حرية الغير — لكن على غـير النحو الذي اعتقد : فليس ابداً لأن الغير جعله يوجد كموضوع حدّ — لعلوّه ، بل لأن الغير استشعره كذاتية ولا يريد ان يجرّبه إلا بهذه المثابة . ثم ان هذا الكسب يظل معرّضـاً للخطر باستمرار : أولاً في كل لحظة ، كل واحد من المشاعر يمكن ان يتحرر من قيوده ويتأمل مرةً واحدةً الغير كموضوع . هنالك يتوقف الانجذاب ، ويصبح الغير وسيلة بين عـدة وسائل ، انه حينئذ موضوع بالنسبة الى الغـير ، كما يريد ، لكنه موضوع — أداة ، موضوع معلوّ باستمرار ، والوهم ، ولعبة المرايا التي تصنع الواقع العيني للحب ، تقف فجأة . وبعد ذلك في الحب ، كل شعور يسعى الى وضع وجوده — للغير في حمى في حرية الغـير (الآخر) . وهذا يفترض ان الآخر (الغير) هو وراء العالم كذاتية خالصة ، وكمطلق به يأتي العالم الى الوجود . لكن يكفي ان يُنظـر العاشقان بواسطـة شخص ثالث ليشعر كلّ بالتموضع ، ليس فقط تموضع ذاته ، بل وأيضاً تموضع الآخر . وبهذا ايضاً لا يكون الغير بعد بالنسبة إليّ العلوّ المطلق الذي يؤسسني في وجودي ، بل هو علوّ — معلوّ ، لا بذاتي ، بل بآخر ، وعلاقتي الأصلية به ، أي علاقتي في كوني محبوباً مع المحب تتحجر الى إمكان ميّت . إنها ليست بعدُ العلاقة المستشعرة لموضوع حديّ لكل علو مع الحرية التي تؤسسه : بل حب — موضوع يُستلب كله الى الثالث . وهذا هو السبب الحقيقي في نشدان العشاق للخلوة . ذلك ان ظهور ثالث ، مهما يكن ، هو تدمير لحبهما . لكن خلوة الواقع (نحن وحدنا في غرفتي) ليست ابداً خلوة **الواجب** . ذلك انه حتى لو لم يرنا احد ، فإننا نوجَد بالنسبة الى كل الشعورات ولدينا الشعور بأننا نوجد بالنسبة اليها كلها : وينتج عن ذلك ان الحب ، كضرب أساسي للوجود — للغير عنده في وجوده — للغير

أصول تدميره . وقد حددنا التدمير المثلث للحب: أولاً الحب ، في جوهره ، خداع وإحالة الى اللامتناهي ، لأن « ان يحب » هو ان يريد ان يُحَب ، وإذن هو ان يريد ان يريد الغير ان أحبّه ، وثم فهم سابق على الانطولوجيا لهذا الخداع موجود في السَّورة الغرامية نفسها : ومن هنا عدم الرضا المستمر في نفس العاشق . وهو لا ينشأ ، كما قيل مراراً ، من عدم لياقة المحبوب ، بل من فهم ضمني لكون العيان الغرامي هو، كالعيان — الأساس ، مثلاً أعلى خارج المتناول . فكلما أُحبِبتُ ، فقدت وجودي ، وأُسلِمت إلى مسئولياتي الخاصة ، وإلى قدرتي الخاصة على الوجود . وفي المقام الثاني ، يقظة الغير ممكنة دائماً ، ويمكن من لحظة إلى أخرى أن تجعلني أظهر كموضوع : ومن هنا عدم الأمان المستمر عند العاشق . وفي المقام الثالث ، الحب مطلقٌ يجعله الآخرون نسبياً باستمرار . ولا بد ان يكون المرء وحيداً في العالم مع المحبوب كي يحتفظ الحب بطابعه كمحور إشارة مطلق . ومن هنا الخجل المستمر (أو الكبرياء — وهما شيء واحد هنا) عند العاشق .

وهكذا أكون قد حاولت عبثاً ان أضيع نفسي في الموضوعي : ووجداني لن يكون قد أفادني في شيء ، والغير قد أحالني — إما بنفسه ، أو بالآخرين — إلى ذاتيتي التي لا يمكن تبريرها . وهذه المشاهدة يمكن ان تثير اليأس التام ومحاولة جديدة لتحقيق تمثل الغير والذات . ومثلها الأعلى سيكون عكس ذلك ، وقد أتينا على وصفه : فبدلاً من ان نقترح امتصاص الغير مع الاحتفاظ له بغيريته ، فاني اقترح ان يمتصني الغير وان اضيع في ذاتيته ابتغاء التخلص من ذاتيتي . والمغامرة تترجم على المستوى العيني بالموقف التعذيبي للذات (المازوخي masochiste) : لما كان الغير هو الأساس في وجودي — للغير ، فاني إذا وكلت الى الغير مهمة جعلي أوجد ، فإني لن أكون بصدد غير وجود — في — ذاته مؤسس في وجوده بواسطة حرية . وهنا ذاتيتي الخاصة هي المعتبرة عائقاً

للفعل الاصلي الذي به الغير يؤسسني في وجودي ؛ وهي التي يطلب قبل كل شيء أن تنكر مع **حريتي الخاصة**؛ وكما أني استشعر هذا الوجود — الموضوع في الخجل ، فإني أريد وأحبّ خجلي كآية عميقة على موضوعيتي ؛ ولما كان الغير يدركني كموضوع بواسطة **الرغبة الحالية**[1]، فإني اريد ان اكون مرغوباً فيّ ، واجعل نفسي موضوع رغبة في الخجل . وهذا الموقف يشبه كثيراً موقف الحب إذا كنت – بدلاً من البحث عن الوجود من أجل الغير كموضوع — حد — لعلوه – لا احرص على جعل نفسي تعامَل كموضوع بين موضوعات أخرى ، وكآلة للاستعمال : ذلك ان المطلوب نفسه هو علوّي **انا** ، لا علوّه هو . وليس لي ، في هذه المرّة ، أن اقترح أسْرَ حريته ، بل على العكس أتمنى ان تكون وان تريد هذه الحريةُ حرةً تماماً . وهكذا ، فكلما استشعرت أنني متجاوَز إلى غايات أخرى ، تمتعت باستعفاء علوّي . وعند النهاية ، أقترح ألاّ أكون بعدُ شيئاً غير **موضوع** ، أعني جذرياً أمراً **في — ذاته** . لكن من حيث ان الحرية التي تكون قد امتصت حريتي ستكون الاساس لهذا الذي في — ذاته ، فإن وجودي يعود فيصبح أساساً لذاته . وتعذيب الذات (المازوخية) شأنه شأن تعذيب الغير (السادية)[2]، اعتناق للذنبية culpabilité . فأنا مذنب لكوني موضوعاً، ومذنب قِبلَ نفسي ، لأني اوافق على استلابـي المطلق ؛ ومذنب قِبلَ الغير ، لاني اهيىء له الفرصة ليكون مذنباً ، أي ليعوز جذرياً حريتي بما هي كذلك . وتعذيب الذات محاولة لا من اجل فتنة الغير ، بواسطة موضوعيتي ، بل لفتنة نفسي بموضوعيتي — للغير ، أي بالعمل على ان أتكوّن موضوعاً — بالغير بحيث أدرك لا وضعياً ذاتيتي كلا شيء ، في حضرة ما في — ذاته الذي أمثله أمام اعين الغير . وهو يتميز كنوع

---

(١) و (٢) راجع الفصل التالي .

من الدوّار : الدوار لا أمام مبدأ من الصخر والتراب ، بل امام هاوية ذاتية الغير .

لكن تعذيب الذات هو وينبغي ان يكون في ذاته إخفاقاً : فلفتنتي بذاتي—الموضوع ، لا بد ان يكون في وسعي تحقيق الادراك العياني لهذا الموضوع كما هو **بالنسبة الى الغير** ، وهو أمرٌ مستحيل من حيث المبدأ. وهكذا الانا المستلَب لا استطيع ان ابدأ فافتتن به ، بـل يظل ، من حيث المبدأ ، أمراً غير قابل للإدراك . والنازع إلى تعذيب الذات عبثاً يجرّر نفسه على ركبتيه ، ويتبدّى في مواقف مضحكة، ويستعمل كأداة جمادية ، فإنه سيكون من اجل الغير فاضحاً أو سلبياً ، ومن اجل الغير يتحمل هذه المواقف ؛ ومن اجل الغير يقضى عليه دائمــاً بأن **يعطيها لنفسه** . وبعلوه وفي علوه يتهيأ ليكون موجوداً ينبغي العلوّ عليه ؛ وكلما حاول تذوق موضوعيته ، يغمره الشعور بذاتيته ، حتى القلق angoisse وخصوصاً المازوخي (المعذب نفسه) الذي يؤجر أمرأة لتضربه بالسوط. ويعاملها كأداةٍ وبهذا يضع نفسه في علوّ بالنسبة إليها . وهكذا المازوخي (المعذب نفسه) ينتهي بأن يعامل الغير كموضوع وان يعلو عليه إلى موضوعيته الخاصة . ونحن نذكر مثلاً عذابات زاخر مازوخ الذي من أجل ان يجعل نفسه محتقراً ، مشتوماً ، مهاناً ، في وضع مخجل ، كان يضطر إلى استخدام الحب العظيم الذي كانت النساء تحملنه له ، أعني أنه كان مضطراً إلى التأثير فيهنّ مــن حيث أنهن يستشعرن أنفسهن موضوعياً بالنسبة إليه . وعلى كل حال فإن موضوعية المازوخي تفلت منه وقد يحدث أيضاً بل يحدث غالباً أنه وهو يسعى الى ادراك موضوعيته يجد موضوعية الغير ، وهذا من شأنه أن يحرّر ذاتيته على الرغم منه . والمازوخية هي إذن من حيث المبدأ إخفاق . وليس في هذا ما يدعو إلى دهشتنا إذا كنا نحسب ان المازوخية « رذيلة » وان الرذيلة هي من حيث المبدأ حب الإخفاق . لكن ليس لنا ان نصف ها هنا التراكيب الخاصة

بالرذيلة . ويكفينا ان نسجل ان المازوخية محاولة مستمرة لاعدام ذاتية الذات بجعلها يتمثلها الغير وان هذه المحاولة مصحوبة بالشعور المُضني اللذيذ بالإخفاق ، حتى أن الإخفاق هو نفسه الذي تنتهي الذات بالسعي إليه بوصفه هدفها الاساسي[1] .

٢

الموقف الثاني تجاه الغير :

اللامبالاة ، الشهوة ، الكراهية ، السادية

إن اخفاق الموقف الأول تجاه الغير يمكن ان يكون فرصة لي لاتخاذ الموقف الثاني . لكن الحق هو ان كلا الموقفين ليس أولاً : بل كل منهما رد فعل أساسي ضد الوجود – للغير كموقف أصلي . فيجوز إذن ان انقاد – باستحالة تمثلي لشعور الغير بواسطة موضوعيتي بالنسبة اليه – إلى ان أتوجه عن قصد إلى الغير وان **أنظره** . وفي هذه الحالة فإن النظر إلى نظرة الغير هو وضع النفس في حريتها الخاصة ومحاولة مواجهة حرية الغير ، من اعماق هذه الحرية . وهكذا فإن معنى النزاع المنشود سيكون إيضاح النضال بين حريتين تواجه كل منهما الأخرى بوصفها حرية . لكن هذه النية لا بد ان تنخدع حالاً ، لأنه لكوني اؤكد نفسي في حريتى تجاه الغير ، فإني أجعل من الغير علوا – معلواً ،

(١) وتبعاً لهذا الوصف يوجد شكل من الاستعراضية على الاقل ، ينبغي ان يدرج ضمن المواقف المازوخية ، وذلك حين يعرض روسو امام الغسالات « لا الموضوع الفاضح ، بل الموضوع المضحك » . راجع « اعترافات » روسو ، الفصل الثالث .

أعني موضوعاً . وتاريخ هذا الإخفاق هو ما سنحاول الآن تتبعه . ومن السهل إدراك صوره الموجِّهة : إني أصوب على الغير الذي ينظرني ، نظرتي هـــي الاخرى انا بدوري . لكن النظرة لا يمكن ان تنظر إلى نفسها : فمـــا أكاد انظر إلى النظرة حتى تختفي ، ولا أرى بعدُ غير عيون . وفي هذه اللحظة يصبح الغير موجوداً انا املكه ويقر بحريتي . ويبدو ان هدفي قد تحقق لأني املك الوجود الذي له مفتاح موضوعيتي واستطيع ان اجعله يستشعر حريتي بآلاف الطرق . لكن ، في الواقع ، كل شيء قد انهار ، لأن الوجود الذي يبقى بين يدي هـــو الغير — الموضوع . وبهذه المثابة ، فَقَدَ مفتاح وجودي — موضوعـــاً ويملك عني صورة خالصة بسيطة ، ليست شيئاً آخر غير واحـــدة من تأثراته الموضوعية التي لا تمسني بعدُ ؛ وإذا شعر بآثار حريتي ، وإذا استطعت ان أوثر في وجوده على آلاف الأنحاء وان اعلو على ممكناته بكل ممكناتي ، فذلك من حيث انه موضوع في العالم ، وبهذه المثـــابة ، خارج القدرة على الإقرار بحريتي . وانخداعي تام ، لأني أسعى إلى امتلاك حرية الغير ولأني اتبين فجأة اني لا استطيع ان أوثر في الغير إلا من حيث ان هذه الحرية قد انهارت تحت نظرتي . وهذا الخداع سيكون المحرك لمحاولاتي التالية للبحث عن حرية الغير **من خلال** الموضوع الذي هو بالنسبة إليّ ولوجدان السلوكات الممتازة التي يمكن ان تملّكني هذه الحرية من خلال تملك كامل لجسم الغير . وهذه المحاولات ، كما هو معلوم ، مصيرها الإخفاق من حيث المبدأ .

لكن قد يجوز أيضاً ان يكون « النظر إلى النظرة » رد فعل أصلياً ضد وجودي — للغير . ومعنى هذا اني أستطيع ، في انبثاقي في العالم ، ان اختار نفسي كناظر إلى نظرة الغير وان ابني ذاتيتي على انهيار ذاتية الغير . وهذا الموقف هو الذي سنسميه **اللامبالاة تجاه الغير**. والأمر هنا أمر عمى في مواجهة الآخرين . لكن اللفظ « عمى » ينبغي الا يقودنا إلى

الخطأ : إني لا أتحمل هذا الأعمى كحال ؛ بل انـا عمى نفسي قِبَل الآخرين ، وهذا العمى يشمل فهماً ضمنياً للوجود — للغير ، أي لعلو الغير كنظرة . وهذا الفهم هو ما اقرر بنفسي ان احجبه بقناع . هنالك أمارس نوعـاً من الهووحدية الواقعية ؛ فالآخرون هم الأشكال التي تمرّ في الشارع ، وهذه الموضوعات السحرية القابلة للتأثير من مسافة والتي استطيع ان أوثر فيها بسلوكات معيّنة . ولا اكاد احترس في هـذا ، بل أعمل كما لو كنت وحدي في العالم ؛ فأمسّ « الناس » كما أمسّ « الجدران » ، واتجنبهم كما اتجنب العقبـات ، وحريتهم — الموضوع ليست في نظري غير « معامل مضادتهم » ؛ بل لا اتخيل انهم يستطيعون ان ينظروا اليّ . صحيح أن لديهم بعض المعرفة عنيّ ؛ لكن هـذه المعرفـة لا تمسّني : بل الأمر أمر تغييرات في وجودهم لا تنتقل منهم إليّ انا وترى فيها ما نسميه باسم « الذاتية — المتحمَّلة » او «الذاتية — الموضوع » ، أعني انها تعبر عما هي ، لا عما انا ، وانها من اثر فعلي فيها . وهؤلاء « الناس » وظائف : فقاطع التذاكر ليس إلا وظيفة قطع ؛ ونادل المقهى (الجرسون) ليس إلا وظيفة خدمـة الزبائن . وابتداءً من هذا ، سيكون من الممكن استخدامها على غير وجه بالنسبة إلى مصلحتي ، إذا عرفت مفاتيحهم ، و « كلمات السرّ » هذه التي يمكن ان تحرك اجهزتهم . ومن هنا جاء علم النفس ذو النزعة «الاخلاقية» الذي جاءنا به القرن السابع عشر في فرنسا ؛ ومن هنا جاءت مباحث القرن الثامن عشر ، مثل : « طريقة الوصول » لبروالد دي فرفيل ؛ و « العلاقات الخطيرة » تـأليف لاكلو ؛ و « بحث في الطموح » لهيرو دي سيشل ، وفيها معرفة عملية بالغير وفن التأثير فيه . وفي حالة العمى هذه ، أجهل الذاتية المطلقة للغير كأساس لوجودي — في — ذاته ووجودي — للغير ، خصوصاً « جسمي بالنسبة إلى الغير » . وبمعنى ما انا اطمأننت به وانا « شاطر » ، اعني انـه ليس لديّ أي شعور

بما تستطيع نظرة الغير من تحجير لامكانياتي وجسمي ؛ وانا في حال مضادّة للحال التي تسمى الاستحياء timidité . فأنا آخذ الأمور بسهولة، ولا أحتار من نفسي، لأنني لست في **الخارج**، ولا أشعر بأني مُستلَبٌ. وحال العمى هذه يمكن ان تستمر طويلاً، وفقاً لهوى سوء نيتي الأصلي، ويجوز ان تمتد هذه الحال طوال سنوات مع فترات انقطاع، بل وعلى طول الحياة: فهناك ناس يموتون دون ان يكونوا قد ادركوا ما هو الغير — اللهم إلا في لمعات قصيرة مروِّعة. ولكن حتى لو استغرق المرء فيه تماماً، فإنه لا يتوقف عن الشعور بعدم كفايته. وككل سوء نية، هو الذي يقدم الينا البواعث على الخروج منه: لأن العمى تجاه الغير يعمل على زوال كل إدراك معاش **لذاتيتي**. ومع ذلك، فإن الغير كحرية وموضوعيتي كأنا — مستلَب **قائمان هناك**، غير مبصرين، وغير موضعين non-thématisés، بل معطيان في فهمي نفسه للعالم ولوجودي في العالم. وقاطع التذكر، حتى لو عُدّ مجرد وظيفة، يحيلني بوظيفته نفسها إلى وجود — خارج وإن لم يكن هذا الوجود — الخارج مدركاً ولا قابلاً للإدراك. ومن هنا الشعور المستمر بالعَوَز والضيق. ذلك ان مشروعي الأساسي تجاه الغير — مهما يكن الموقف الذي اتخذه — مزدوج: فالمطلوب هو من ناحية ان أحمي نفسي من الخطر الذي يوقعني فيه وجودي — خارجا — في — حرية — الغير؛ ومن ناحية اخرى ان أستخدم الغير لأشمِّل الشمول المعرّى عن الشمول الذي هو انا، ابتغاء إغلاق الدائرة المفتوحة والعمل اخيراً على ان اكون اساس ذاتي. ولكن اختفاء الغير كنظرة يلقي بي في ذاتيتي غير القابلة للتبرير، ويردّ وجودي إلى تلك المطارَدة — المطارَدة[1] المستمرة إلى ما هو — في — ذاته — لذاته غير القابل للإدراك؛ وبدون الغير انا ادرك، مليئةً

---

(١) (« المطاردة » الاولى مصدر ، والثانية اسم مفعول)

وعارية ،تلك الضرورة الرهيبة للحرية التي هي نصيبي ، أعني كوني لا استطيع ان أحيل إلى نفسي مهمـــة جعلي موجوداً ، وإن كنت لم اختر ان اوجد ، واني ولِدتُ . ومن ناحية اخرى ، عـــلى الرغم من ان العمى تجاه الغير يخاصني في الظاهر من خشية الوقوع في الخطر في حرية الغير ، فإنه يشمل على الرغم من كل شيء فهماً ضمنياً لهذه الحرية . فهو يضعني إذن في آخر درجات الموضوعية ، في نفس اللحظة الـتي ربما أعتقد فيها انني ذاتية مطلقة وحيدة ، لأني مرئي دون ان استطيع استشعار انني مرئي والدفاع عن نفسي بهذه التجربة ضـــد « كوني مرئياً » . إنني مملوك دون ان يكون في وسعي ان أعود على من يملكني. وفي التجربة المباشرة للغير كنظرة ، أحمي نفسي بأن استشعر الغير ويبقى لي إمكان تحويل الغير إلى موضوع . لكن إذا كان الغير موضوعاً بالنسبة إلي بينما ينظر الي ، فإني في خطر دون ان اعلم ذلك . وهكذا عماي قلق لأنه يصحب بالشعور بـ « نظرة شاردة » وغير قـــابلة للإدراك تجازف باستلابـي على غير علم مني . وهذا الضيق لا بد أن ينتج محاولة جديدة كي استولي على حرية الغير . لكن هذا سيعني انني سأعود على الموضوع – الغير الـذي يمسني وانني سأحاول استخدامه كأداة للوصول إلى حريته . لكن ، لأنني اتوجـــه إلى الموضوع « الغير » ، فإني لا استطيع ان اسأله حساباً عن علوه ، وحتى لو كنت انا عـــلى مستوى تموضع الغير ، فإني لا استطيع تصور ما اريد امتلاكه . وهكذا اكون في موقف مثير ومتناقض تجاه ذلك الموضوع الـــذى أتامل فيه : وليس فقط لا استطيع ان احصل منه على ما أريد، بل فضلاً عن ذلك فإن ذلك السعي يثير اختفاء للمعرفة نفسها يتعلق بما أريد ؛ وآخذ في بحث يائس عن حرية الغير ، وفي اثنـــاء الطريق ، **اجد نفسي منخرطاً** في سعي (بحث) فقد معناه ؛ وكل جهودي لإعطـاء معنى للبحث (للسعي) لا اثر لهـــا غير جعله يفقد المزيد وان يثير دهشتي وضيقي ، كما حين

أحاول ان أستعيد ذكرى حلم وان هـــذه الذكرى تذوب بين أصابعي تاركة لي انطباعاً غامضاً مضايقاً لمعرفة شاملة بغير موضوع ؛ وكما يحدث حين أحــاول ان افسر مضمون تذكر زائف ، والتفسير نفسه يجعلــه يذوب في شفافية .

ومحاولتي الاصلية لإدراك الذاتية الحرة للغير خـــلال موضوعيته — بالنسبة — إليّ هي **الشهوة الجنسية** . وقد يدهش المرء حين يرى ، في مستوى المواقف الاولية التي تكشف فقـــط عن طريقتنا الاصلية في تحقيق الوجود — للغير ، ذكر ظاهرة تُدرَج عادةً ضمن « ردود الفعل النفسية — الفسيولوجية » . وعند معظم علماء النفس أن الشهوة ، بوصفها واقعة شعور ، على ارتباط وثيق بطبيعة أعضائنا الجنسية ولا يمكن فهمها إلا في ارتباط مع دراسة متعمقة للأعضاء الجنسية . لكن لما كان التركيب المتفاضل للجسم (الثديي ، المواليد احياء، الخ)، وتبعاً لذلك التركيب الخاص للجنس (الرحم ، الخراطيم، المبايض ، الخ) يدخل في ميدان الإمكان contingence المطلق ولا ينتسب أبداً الى انطولوجية «الشعور» أو « الآنيـــة » ، فيبدو ان الامر كذلك بالنسبة الى الشهوة الجنسية . وكما ان الاعضاء تشكيل information ممكن (عرضي) وخاص لجسمنا، فكذلك الشهوة التي تناظرها ستكون حالة ممكنة (عرضية) مـن حياتنا النفسية ، أعني أنها لا يمكن ان توصف إلا في مستوى علم نفسي تجربي يستند إلى البيولوجيا (علم الحياة) . وهذا مـــا يكشف عنه بوضوح اللفظُ « غريزة جنسية » التي تطلق على الشهوة وعلى كـــل التراكيب النفسية المتعلقة بها . وهذا اللفظ : «غريزة» يصف دائماً ، في الواقع، تشكيلات ممكنة للحياة النفسية لها الطابع المزدوج ان تكون ممتدة على طول هذه الحياة — أو ، على كل حال ، لا تنشأ أبداً عن « تاريخنا » — وعدم القدرة ، مع ذلك ، على أن تستنبط ابتداءً من ماهية ما هـــو نفسي . ولهذا فإن الفلاسفة الوجوديين لم يشعروا بوجوب الاهتمام بالجنسيات.

وخصوصاً هيدجر ، لا يشير إليها اية إشارة في تحليله الوجودي ، حتى إن « آنيته » Dasein تبدو لنا عديمة الجنس asexué . ولا شك ان من الممكن اعتبار انقسام « الحقيقة الانسانية » إلى « ذكر » و « انثى » امراً عارضاً ؛ ولا شك ايضاً ان من الممكن ان يقال إن مشكلة الانقسام الجنسي لا شأن لها ابداً بمشكلة الوجود الماهوي Existenz ، لأن الرجل « يوجد » كما توجد المرأة سواء بسواء .

بيد ان هذه الاسباب ليست مقنعة الاقناع كله . اما ان الانقسام الجنسي (إلى ذكر وانثى) هو من شأن الوقائعية facticité فهذا امرٌ نوافق عليه بكدٍّ . لكن هل معنى هذا بالضرورة ان « ما هو – لذاته » جنسيّ « بالعرضي » ، لمجرد أنه حدث عرضاً ان له مثل هذا الجسم؟ وهل نستطيع ان نقرّ بأن هذه المسألة الكبرى التي هي الحياة الجنسية امرٌ زائد على حال الانسان ؟ يبدو ، مع ذلك ، لأول نظرة ، ان الشهوة ، وعكسها ، وهو الكراهية (النفور) الجنسية هما تركيبان اساسيان للوجود – للغير . ومن البيّن انه اذا كانت الجنسيات تستمد نشأتها من الجنس كتحديد فسيولوجي عرضي للإنسان ، فإنها لا يمكن ان تكون لا غنى عنها لوجود ما – للغير . لكن اليس من حقنا ان نتساءل هل لا تكون المشكلة ، بالصدفة ، من نفس النوع الذي التقينا به بمناسبة الاحساسات والاعضاء الحسية . يقولون إن الانسان كائن جنسي لان له عضواً جنسياً . لكن ماذا لو كان الامر بالعكس ؟ وماذا لو لم يكن عضو الجنس غير آلة وصورة لجنسية اساسية ؟ وماذا لو كان الإنسان لا يملك عضواً جنسياً إلا لانه اصلاً واساساً كائن جنسي ، من حيث هو كائن يوجَد في العالم على ارتباط بسائر الناس ؟ إن الجنسية عند الاطفال تسبق النضج الفسيولوجي للاعضاء الجنسية ، والخصيّون لا يتوقفون عن الاشتهاء ، ولا كثير من الشيوخ . إن القدرة على التصرف في عضو جنسي قادر على الإخصاب وعلى تحقيق المتعة لا تمثل غير مرحلة

ووجه من اوجه حياتنا الجنسية . إن ثم ضرباً من الجنسية « مع إمكان الاشباع » والجنس المتكوّن يمثل هذا الإمكان ويحققه عينياً . لكن هناك ضروباً أخرى للجنسية على نمط عدم الاشباع . وإذا حسبنا حساب هذه الاحوال ، فلا بد ان نقر أن الجنسية ، وهي تظهر مـــع الميلاد ، لا تزول الا بالموت . وانتفاخ الذكر ولا اية ظاهرة أخرى فسيولوجية لا يمكنهما ان يفسرا ولا ان يثيرا الشهوة الجنسية – وكذلك تقلص الاوعية الدموية أو الانتشار الحدقي – ولا مجرد الشعور بهذه التغيرات الفسيولوجية، لا يمكن ان تفسر الخوف او تثيره . وهنا وهناك ، وإن كان للجسم دور مهم يلعبه ، فلا بد لنا ، من أجل إجادة الفهم ، أن نرجع إلى الوجود – في العالم والوجود – للغير : إني اشتهي كائناً بشريـــاً ، لا حشرة ولا رخوية،واشتهيه من حيث هو ومن حيث انني في موقف في العالم وأنه غير بالنسبة إليّ وأنا غير بالنسبة اليه . والمشكلة الاساسية في الجنسية يمكن صياغتها إذن هكذا : هل الجنسية عرَض ممكن مرتبط بطبيعتنا الفسيولوجية ، او هي تركيب ضروري للوجـــود – لذاته – لغيره ؟ إن إمكان وضع السؤال على هذا النحو أمرٌ يرجع الفصل فيه إلى الانطولوجيا . وهي لا تستطيع أن تفعل ذلك إلاّ إذا اهتمت بتحديد وتثبيت معنى الوجود الجنسي بالنسبة الى الغـــير . أن يكون ذا جنس معناه – تبعاً لوصف الجسم الذي حاولناه في الفصل السابق – الوجود جنسياً بالنسبة الى الغير الذي يوجد جنسياً بالنسبة إليّ – مع الإقرار بأن هذا الغير ليس بالضرورة ولا في المقام الاول في نظري – ولا انا في نظره – موجوداً مغايراً في الجنس ، بل فقط موجوداً ذا جنس بوجه عام . وهذا الإدراك لجنسية الغير ، منظوراً إليها من وجهة نظر مـــا هو – لذاته ، لا يمكن ان يكون التأمل النزيه لخصائصه الجنسية الاولية او الثانوية . إن الغير ليس **اولاً** ذا جنس بالنسبة إليّ لانني استنتج من جهازه الاشعر ، وخشونة يديه ونبرة صوته وقوته أنه من جنس الذكور.

فهذه استنتاجات مشتقة تشير إلى حالة اولية . والإدراك الاولي لجنسية الغير ، من حيث هي معاشة ومعاناة ، لا يمكن ان يكون غير الشهوة ؛ فإنه باشتهاء الغير (او باكتشافي لنفسي عاجزاً عن اشتهائه) او بإدراك اشتهائه لي ، اكتشف وجـوده — ذا الجنس ؛ والشهوة تكشف لي في نفس الوقت عن وجودي — ذي الجنس ووجـوده — ذي الجنس ، جسمي كجنس وجسمه . وها نحن اولاء قد أُحِلنا إلى دراسة الشهوة ، مـن اجل الفصل في طبيعة الجنس ومكانته الانطولوجية . فما هي الشهوة ؟

وأولاً الشهوة شهوة فيماذا ؟

لا بد من التخلي أولاً عن فكرة ان الشهوة ستكون شهوة تمتـع Volupté أو شهوة وقف ألم . فمن حال المحايثة هذه لا نشاهـد كيف يمكن الذات أن تخرج « لتربط » شهوتها بموضوع . وكل نظرية ذاتية النزعة ومحايثة النزعة تخلق في تفسير كوننا نشتهي امرأة ما وليس فقط اشباعنا . ولهذا يخلق بنا ان نعرّف الشهوة بموضوعها العالي . ومع ذلك فسيكون غير صحيح إطلاقاً ان نقول إن الشهوة شهوة «امتلاك جسماني» (فزيائي) للموضوع المشتهى ، إذا فهمنا هنا من الامتلاك : المواقعة مع . صحيح ان الفعل الجنسي يخلص من الشهوة لمدة لحظة ، ويمكن في بعض الاحوال ان يوضع صراحة على أنه الإفضاء المرجو للشهوة — حين تكون هذه ، مثلاً ، مؤلمة ومتعبة . لكن يجب في هذه الحالة أن تكون الشهوة نفسها الموضوع الذي نضعه بوصفه « مـا ينبغي القضاء عليه » وهذا أمر لا يمكن ان يتم إلا بواسطة شعور تأمـلي . والشهوة هي بذاتها لا تأملية ؛ فلا يمكن إذن ان تضع نفسها موضوعـاً ينبغي القضاء عليه . وفقط **العربيد** يمثل شهوته ، ويعاملهـا كموضوع ، ويهيجها ، ويطيلها ، ويؤجل اشباعها ، الخ . لكن ينبغي ان نلاحظ حينئذ ان الشهوة هي التي تصير المشتهى . والخطأ ينجم هنا عما عرفناه من أن الفعل الجنسي يقضي على الشهوة . فأضيفت إذن معرفة الى الشهوة

نفسها ، ولأسباب خارجية عن ماهيتها (الإنسال ، الطابع المقدس للأمومة ، القوة الهائلة للذة الناجمة عن القذف ، القيمة الرمزية للفعل الجنسي) الحقت بها في الخارج المتعة بوصفها اشباعها المعتاد . ولهذا فإن الإنسان العادي لا يمكنه بسبب كسل عقلي وتقليد ، ان يتصور غاية أخرى للشهوة غير القذف . وهذا ما مكّن من تصور الشهوة غريزةً أصلها ونهايتها فسيولوجيان تماماً ، لأنه عند الإنسان مثلاً سببها هو الانتصاب ونهايتها هي القذف . لكن الشهوة لا تتضمن بذاتها الفعل الجنسي ، ولا تضعه إيضاعياً ، ولا ترسمه تخطيطياً ، كما نرى حين يتعلق الامر بشهوة الاطفال الصغار جداً او البالغين الذين يجهلون « تكنيك » الحب . وبالمثل الشهوة ليست شهوة لاية ممارسة غرامية خاصة ؛ وهذا ما يدل عليه اختلافُ هذه الممارسات ، التي تختلف باختلاف الجماعات. وبالجملة ، الشهوة ليست شهوة **فعل** . وإنما « الفعل » يتدخل بعد ذلك ، وينضاف من الخارج إلى الشهوة ويقتضي تدريباً وتعلّماً : إذ يوجد تكنيك غرامي له غاياته الخاصة ووسائله . فالشهوة ، لما كانت لا تستطيع إذن ان تجعل من القضاء عليها غاية عليا لها ، ولا ان تختار فعلاً خاصاً كغرض نهائي ، فإنها فقط شهوة موضوع عالٍ . وهنا نجد تلك القصدية (الإحالة) التأثرية التي تحدثنا عنها في الفصول السابقة والتي وصفها ماكس شيلر وهُسِرل . لكن الشهوة شهوة فيماذا ؟ ايقال إن الشهوة **شهوة في جسم** ؟ بمعنى من المعاني هذا أمرٌ لا يمكن إنكاره. لكن ينبغي ان نتفاهم . صحيح ان الجسم هو الذي يثير : ذراع أو صدر (نهد) يُلمح ، وربما قدم . لكن ينبغي ان نرى اولاً أننا لا نشتهي ابداً الذراع او الصدر (النهد) المكشوف إلاّ على أساس حضور جسم تام كشمول عضوي . والجسم نفسه ، كشمول ، يمكن ان يُحْجب ؛ ويمكن ألا أرى غير ذراع عارية . لكنها (أي الشهوة) هناك كاملة ؛ وهي ما ابتداءً منه أدرك الذراع بوصفها ذراعاً ؛ إنها

حاضرة ، لاصقة بالذراع التي اراها ، مثلما زخارف السجادة التي تحجبها أرجل المنضدة لاصقة وحاضرة في الزخارف التي اشاهدها . وشهوتي لا تخطىء في هذا : انها تتوجه لا الى مجموعة من العناصر الفسيولوجية ، بل الى شكل شامل ؛ وأدق من هذا : الى شكل **في موقف** . والوقفة ، كما سنرى فيما بعد ، تؤثر كثيراً في استثارة الشهوة. ومع الوقفة attitude تعطى الحواشي واخيراً العالمُ . لكن بهذا نحن في مضادة الأكَلاَن (الدغدغة) الفسيولوجي : ان الشهوة تضع العالم وتشتهي الجسم ابتداءً من العالم ، وتشتهي اليد الجميلة ابتداءً من الجسم وتقتفي تماماً المسار الذي وصفناه في الفصل السابق والذي به ندرك جسم الغير ابتداء من موقفه في العالم . وليس في هذا ما يدهشنا ، ولا نشتهي الجسم كموضوع مادي خالص : فالموضوع المادي الخالص ليس في **موقف** . وهكذا هذا الشمول العضوي الحاضر مباشرة في الشهوة ليس مُشتهى إلا من حيث هو يكشف ليس فقط عن الحياة ، بل وايضاً عن الشعور المتكيّف . ومع ذلك فإننا سنرى ان هذا الوجود ‾ في ‾ موقف للغير الذي تكشف عنه الشهوة هو نمط اصيل تماماً . والشعور المعتبَر ليس بعدُ غير خاصية للموضوع المشتهى ، اعني انه ليس شيئاً آخر غير معنى جريان موضوعات العالم ، من حيث ان هذا الجريان محدق به ، ومحدّد المكان ، ويؤلف جزءاً من عالمي . صحيح ان من الجائز ان نشتهي امرأة نائمة ، لكن ذلك يكون بالقدر الذي به يبدو هذا النوم على اساس من الشعور . والشعور يبقى دائماً إذن في افق الجسم المشتهى : إنه يكون **معناه** ووحدته . جسم حي كشمول عضوي في موقف مع الشعور في الافق : ذلك هو الموضوع الذي **تتوجه** إليه الشهوة . وماذا تريد الشهوة من هذا الموضوع ؟ لا نستطيع ان نحدد ذلك قبل ان نجيب عن سؤال سابق : مَنْ ذا الذي يشتهى ؟

لا شك في ان الذي يشتهي **هو انا** ، والشهوة ضرب خاص من

ذاتيي . والشهوة شعور لأنهـا لا يمكن ان تكون إلا كشعور غير — ايضـاعي non-positionnelle لذاتهـا . ومع ذلك فينبغي ألا نظن ان الشعور المشتهي لا يختلف عن الشعور المعرفي ، مثلاً ، إلا مـن حيث طبيعة موضوعه . فاختيار ما لذاته نفسه كشهوة ليس عبـارة عن انتاج شهوة مع البقاء غير مكترث ولا متأثر ، كما تنتج العلّة عند الرواقيين معلولاتها : بل هو الأخذ في مستوى ما من مستويات الوجود ليس هو مثلاً مستوى مـا لذاته الذي يختار نفسه كوجود ميتافيزيقي . إن كل شعور ، كما رأينا ، يسند نوعاً من الرابطة مع واقعيته هو . لكن هذه الرابطة يمكن ان تتغير من ضرب شعور إلى ضرب آخر . وواقعية الشعور الأليم ، مثلاً ، هـي واقعية مكتشفة في هروب مستمر . وليس الأمر هكذا فيما يتعلق بواقعية الشهوة . فالإنسان الذي يشتهي [1] **يوجد** جسمَه على نحو خاص ، وبهذا ، يضع نفسه في مستوى خاص للوجود . والواقع ان كل امرىء يوافق على ان الشهوة ليست فقط **رغبة** envie ، **رغبة** واضحة شفافة تستهدف من خلال جسمنا إلى موضوع معين . والشهوة قد عُرّفت بأنها اضطراب (عكر) trouble . وكلمة: اضطراب هذه يمكن ان تفيدنـا في زيادة تحديد طبيعتها : ونحن نضع المـاء العكر (المضطرب) في مقابل الماء الشفاف (الصافي) ؛ والنظرة المضطربـة (العكرة) في مقابل النظرة الصافية . والماء العكر (المضطرب) هو دائماً ماء ، ولا يزال يحتفظ منه بالسيولة والخصائص الجوهرية ؛ لكن شفافيته « يعكرها » حضور غير ممكن إدراكه يؤلف جزءاً منه ، ويوجد في كل موضع ولا في موضع ويتبدّى كعجينة للماء بذاتها . صحيح ان من الممكن تفسير ذلك بوجود ذرات دقيقة صلبة عالقة بالسائل ؛ لكن هذا التفسير هو تفسير **العالِم** . وإدراكنا الأصلي للماء العكر يُصوِّر لنا

---

(١) « فعل متعدي »

متغيراً بحضرة شيء ما غير مرئي لا يتميز منه ويتجلى كمقاومة واقعية بحتة. فإذا كان الشعور المشتهي عكراً، فذلك لأنه يماثل الماء العكر. ولايضاح هذه المماثلة بالدقة، يخلق بنا ان نقارن الشهوة الجنسية بأي شكل آخر من أشكال الشهوة، مثلا الجوع. إن الجوع، مثل الشهوة الجنسية، يفترض حالة خاصة للجسم، تُحَدّ هنا بأنها إفقار في الدم، وإفراز كثير للعاب، وانقباضات الغلالة المخاطية الخ. وهذه الظواهر المختلفة توصف وتصنَّف من وجهة نظر الغير. وتتجلى، بالنسبة إلى ما هو – لذاته، مجرد واقعية. لكن هذه الواقعية لا تضر بطبيعة ما هو – لذاته، لأن ما هو – لذاته يفرّ منها مباشرة إلى ممكناته، أعني إلى حالة جوع – مُشبَع قررنا بشأنه في القسم الثاني انه هو ما في ذاته – لذاته الخاص بالجوع. وهكذا نجد ان الجوع هو مجرد تجاوز للواقعية الجسمية، وبالقدر الذي به ما هو – لذاته يستشعر هذه الواقعية على شكل لاوضعي، فمباشرة كواقعية متجاوَزة يستشعرها. إن الجسم هو هنا الماضي Passé، والمتجاوز dé-passé. وفي الشهوة الجنسية يمكن ان نجد هذا التركيب المشترك بين كل الشهوات: حالة جسم. والغير يمكن ان يلاحظ تغييرات فسيولوجية مختلفة (انتصاب الآلة، انتفاخ النهود، تغيُّرات في نظام الدورة الدموية، ارتفاع في درجة الحرارة، الخ). والشعور المشتهي يوجد هذه الواقعية؛ وابتداء منها – وبودنا ان نقول: ومن خلالها – يظهر الجسم المشتهى مرغوباً فيه. ومع ذلك فإننا إذا اقتصرنا على وصفها هكذا، فإن الشهوة الجنسية تظهر انها شهوة جافة وواضحة، يمكن مقارنتها بشهوة الشراب والطعام. وستكون هروباً خالصاً للواقعية إلى ممكنات اخرى. لكن الكل يعلم ان هوة تفصل بين الشهوة الجنسية وبين سائر الشهوات. ونحن نعرف هذه العبارة المشهورة جداً: «مواقعة امرأة جميلة حين يشتهي المرء، امر شبيه بشرب كوبة من الماء المثلج حين العطش»، ونعلم كل ما في

هذه العبارة مما لا يرضى عنه العقل بل وما فيها من عـار وفضيحة . ذلك ان المرء لا يشتهي امرأة بالبقاء كليّاً خارج الشهوة، بل الشهوة تصيبني me compromet : وانا شريك في شهوتي . او بالاحرى الشهوة كلها سقوط في المشاركة مع الجسم . وما على المرء إلا ان يستشعر تجربته : فنحن نعلم ان الشعور في الشهوة الجنسية يبـدو انـه متراخ (ثقيل) empâtée ، ويبدو ان المرء يستسلم لغزو الواقعية ، ويكف عن الهرب منها وينزلق إلى موافقة **سلبية** على الشهوة . وفي لحظات اخرى ، يبدو ان الواقعية تغزو الشعور في هربه نفسه وتجعله معتماً بالنسبة إلى نفسه . إن هـذا شبيه بالنهوض المتراخي (الثقيل) pâteux **للواقعة** . ولهذا فإن التعبيرات المستخدمة للدلالة على الشهوة تدل بوضوح على نوعيتها . إذ يقال : إنهـا **تمسك بك** ، **وتغمرك** ، وتجعلك **ترتعد** . فهل نتصور إستعمال نفس الكلمات للتعبير عن الجوع ؟ وهل لدى الإنسان فكرة عن جوع « يغمر » ؟ إن هذا لن يكون له معنى في الواقع إلا من أجل تفسير انطباعات العبث والتفاهة l'inanitié . لكن ، عـلى العكس ، اضعف الشهوات غامرة فعلا . ولا يمكن المرء ان يدعها على مسافة ، مثل الجوع ، و « يفكر في شيء آخر » مع الاحتفاظ فقط كعلامـة جسم — أساس ، بنغمة غير متفـاضلة — للشعور غير الوضعي الـذي سيكون الشهوة . لكن **الشهوة قبول للشهوة** . والشعور المُثقَل اللاهث ينزلق إلى تراخ شبيه بالنوم . وكل إنسان قـد استطاع ملاحظة هـذا الظهور للشهوة عند الآخرين : «فجـأة» الشخص الـذي يريد يصير ذا هدوء ثقيل يخيف ؛ وعيونه تتثبت وتبدو نصف — مغلقة ، وحركاته تنطبع بعذوبة ثقيلـة متراخية ؛ وكثيرون يبدو عليهم انهم يتناعسون . وحين « يناضل المرء ضد الشهوة » فإنه إنما يقاوم التراخي . فإذا افلح في المقاومة ، تصير الشهوة قبل الزوال جافة تماماً واضحة تمامـاً شبيهة بالجوع ؛ ثم انه سيكون ثم «يقظة» ؛ إن المرء يشعر انه واضح الذهن

صاف ، لكن رأسه ثقيل وقلبه يخفق . وطبعاً ، كل هذه الاوصاف ليست موفقة : إذ هي بالاحرى تدل على الطريقة التي بها نفسّر الشهوة . ومع ذلك فهي تشير الى الواقعة الاولية للشهوة : ان الشعور ، في الشهوة ، يختار ان يوجد[1] واقعيته على مستوى آخر . وهو لا يهرب منها ، بل يحاول ان يتبعها لإمكانه الخاص (عرضيته) ، من حيث هو يدرك جسماً آخر — اعني إمكاناً آخر — على انه مشتهى . وبهذا المعنى فإن الشهوة ليست فقط contingence إنكشاف جسم الغير بل انكشاف جسمي انا. وهذا ، لا من حيث ان هذا الجسم هو آلة او وجهة نظر ، بل من حيث هو واقعية خالصة ، اعني شكلاً ممكناً بسيطاً لضرورة إمكاني العرضي . إني اشعر بجلدي وعضلاتي وأنفاسي ، أشعر بها لا من اجل العلوّ عليها الى شيء ما كما في الانفعال او الشهوة ، بل كمعطى حي ساكن جامد ، وليس فقط كأداة مرنة لطيفة لفعلي في العالم ، بل كوجدان passion بواسطته انخرط في العالم وفي خطر في العالم . وما هو — لذاته ليس ذلك الإمكان ، بل يستمر في الوجود به ، بيد انه يتحمل دوار جسمه هو ، او إذا شئنا ، هذا الدوار هو طريقته في ان يوجَد جسمَه . والشعور غير الوضعي يذهب الى الجسم ، ويريد ان يكون جسماً والا يكون إلا جسماً . وفي الشهوة الجسم ، بدلاً من ان يكون فقط الإمكان الذي يهرب منه ما هو — لذاته الى ممكناته الخاصة به ، يصير في نفس الوقت الممكن الاقرب الى ما هو — لذاته ؛ والشهوة ليست فقط شهوة جسم الغير ، بل هي ، في وحدة الفعل الواحد ، مشروع غير معاش وضعياً للانخراط في الجسم . وهكذا الدرجة الاخيرة من الشهوة يمكن ان تكون الانتهاء كدرجة أخيرة لقبول الجسم . وبهذا المعنى يمكن ان يقال عن الشهوة انها شهوة جسم في جسم آخر . إنها في الواقع شهوة نحو جسم الغير الذي

---

(١) « فعل متعدي » .

يعاش كدوار لما هو — لذاته امام جسمه : والغير الذي يشتهي هو الشعور وهو يصيِّر نفسه جسماً .

لكن إذا صح ان الشهوة شعور يصيِّر نفسه جسماً ابتغاء تملك جسم الغير مُدرَكاً بوصفه الشمول العضوي في موقف مع الشعور في الأفق ، فما هو معنى الشهوة ، اعني : لماذا يصيِّر الشعورُ نفسَه — او يسعى عبثاً ان يصيِّر نفسه — جسماً ، وماذا يترقب من موضوع شهوتـــه ؟ ستكون الاجابة سهلة إذا تأمل المرء انه في الشهوة انا أجعل نفسي جسداً في حضرة الغير ابتغاء امتلاك جسد الغير . ومعنى هذا ان الأمر لا يتعلق فقط بامساك أكتاف او جوانب او ان اجذب جسماً إليّ : بل لا بد ايضاً من إدراكها بهذه الآلة الخاصة التي هي الجسم من حيث انه يملأ الشعور . وبهذا المعنى ، فإني حين أمسك هذه الأكتاف ، فيمكن ان يقال ليس فقط إن جسمي وسيلة للمس الأكتاف ، بل وأيضاً ان أكتاف الغير وسيلة في نظري لاكتشاف جسمي كانكشاف فاتن لواقعيتي ، اعني كجسد . لكن هذا الجسم الذي أريد امتلاكه أريد امتلاكه **كجسد** . وهذا ما ليس هو إياه بالنسبة إليّ : إن جسم الغـــير يظهر كشكل تركيبي بالفعل ، وقد رأينا انه لا يمكن تصور جسم الغير أنه جسد خالص ، اعني بوصفه موضوعاً منعزلاً له مع الآخرين علاقات الخارجية . ان جسم الغـــير هو في الاصل جسم في موقف ؛ وعلى العكس يظهر الجسد انه إمكان عرضي خالص للحضور . انه في العادة محجوب بالمساحيق والملابس ، الخ ، وخصوصاً هو مقنَّع **بالحركات** ، فلا احد اقل حظاً من « الجسدية » من الراقصة ، حتى لو كانت عارية . والشهوة محاولة من أجل تعرية الجسم من حركاتـــه ومن ملابسه وجعله يوجد بوصفه جسداً محضاً ، انها محاولة لتجسيد جسم الغير : ومن البيِّن انـــه إذا كانت الملاطفات ينبغي ألا تكون غير مسّات ، ولمسات ، فلا يمكن ان تكون ثم علاقة بينها وبين الشهوة القوية التي تدّعي إشباعها ، انهـا

ستظل على السطح ، كنظرات ، ولا يمكن ان تملّكني الغير . ونحن نعلم كم تبدو خداعة هذه العبارة المشهورة : « الاتصال بين بَشَرتين » . إن الملاطفة لا تود ان تكون مجرد **اتصال** بسيط ، بل يبدو ان الانسان وحده يمكنه ان يردها الى اتصال،وحينئذ تفقد معناها الحقيقي . ذلك ان الملاطفة ليست مجرد مسّ : بل هي تشكيل façonnement . فبملاطفة الغير ، أولّد جسده بملاطفتي ، تحت أصابعي . ان الملاطفة caresse هي مجموع المراسم التي تُجسِّد الغير . لكن قد يقال : ألم يكن متجسِّداً من قبل؟ والجواب، لا. ان جسد الغير لم يوجد صراحةً بالنسبة إليّ ، لأني ادركت جسم الغير في موقف ، ولم يوجد أيضاً بالنسبة اليه لأنه علا عليه الى ممكناته والى الموضوع . والملاطفة تولِّد الغير كجسد بالنسبة إليّ والى ذاته . ولا نعني بهذا الجسد جزءاً من الجسم ، مثلاً ما تحت البشرة ، او النسيج الرابط ، او خصوصاً ، البشرة الخارجية ، ولا يتعلق الامرضرورةً بالجسم « في حال السكون » او نائماً ، وان كان في غالب الاحيان إنما يبرز نفسه كجسد على أجلى وجه في هذه الحالة . لكن الملاطفة تكشف عن الجسد بتعرية الجسم من فعلــه ، وفصله عن الامكانيات المحيطة به : انها جعلت لتكشف تحت الفعــل عن نسيج القصور – الذاتي – أي مجرد « الوجود – هناك » الذي يسنده : فمثلاً بإمساك يد الغير وملاطفتها أكشف ، تحت **استشعار** ما هذه اليد أولاً ، امتداداً من الجسد والعظم يمكن أخذه ، وبالمثل نظرتي تلاطف ، حين تكتشف ، تحت هذا التوثب الذي هو أولاً سيقان الراقصة ، الامتدادَ القمري للأفخاذ . وهكذا الملاطفة لا تتميّز ابداً من الشهوة : فملاطفة العيون أو الشهوة امر واحد ، والشهوة يعبَّر عنها بالملاطفة مثلما يعبر عن الفكر باللغة . ثم ان الملاطفة تكشف عن جسد الغير بوصفه جسداً لي وللغير . بيد انها تكشف عن هذا الجسد على نحوٍ خاص تماماً : فإن الإمساك بالغير يكشف له عن تصوره الذاتي وسلبيته في كونه علواً –

معلوّاً ، ولكن ليس هذا هو الملاطفة . في الملاطفـة ، ليس جسمي كشكل تركيبي في حالة فعل هو الذي يلاطف الغير : بل جسمي الذي من جسد هو الذي يولّد جسد الغير . والملاطفة انما يقصد بها ان تولد بواسطة اللذة جسم الغير للغير ولنفسي كسلبية ملموسة بالقدر الذي بـه جسمي يصير جسداً يتلمس بسلبيته ، اعني بملاطفة منه فيه احرى من ملاطفته هو . ولهذا فإن الحركات الغرامية فيها رخاوة يمكن ان يقال عنها انها مدروسة : فلا يتعلق الأمر بالامساك بجزء من جسم الغير بقدر ما يتعلق بحمل جسمه هو في مضادة جسم الغير ، وليس الأمر أمـر دفع او لمس ، بالمعنى الايجابي ، بقدر ما هو امر وضـع في مقابلة (او ضد) . ويبدو انني احمل ذراعي ، كموضوع غير حي (جماد) وأضعه ضد جسد المرأة المشتهاة ، وان أناملي التي أمشّيها على ذراعها ساكنة (جامدة) في طرف يدي . وهكذا فإن انكشاف جسد الغـير يتم بواسطة جسدي أنا ، وفي الشهوة وفي الملاطفة التي تعبّر عنها ، اجسّد نفسي من اجل تحقيق تجسُّد الغير ، والملاطفة بتحقيق تجسّد الغير تكشف لي عن تجسدي انا ، أعني انني أُصيِّر نفسي جسداً لجرّ الغير الى ان يحقق لي وله جسده ، وملاطفاتي تولّد لي جسدي من حيث هو ، بالنسبة الى الغير ، جسد بجعله يولد للجسد ، وأجعله يتذوق جسدي بجسده ابتغاء ارغامه على الشعور بأنه جسد . وعلى هذا النحو يظهر حقاً الامتلاك كتجسد متبادل مزدوج . وهكذا ، في الشهوة ، توجد محاولة تجسيد الشعور (وهو ما سميناه منذ حين باسم ملء الشعور ، الشعور العكر ، الخ) ابتغاء تحقيق تجسُّد الغير .

بقي ان نحدّد ما هو **الباعث** على الشهوة ، او اذا شئنا ، معناها . لانه لو تابع المرء الأوصاف التي اوردناها هنا ، لفهم منذ وقت طويل انه بالنسبة الى ما هو — لذاته ، الوجود هو اختيار طريقة الوجود على اساس إمكان عرضي مطلق لوجوده — هناك . ان الشهوة لا **تصل** اذن

الى الشعور كما تصل الحرارة الى قطعة الحديد التي أقرّبها من اللهيب . والشعور يختار نفسه شهوةً . ومن اجل هـذا ، ينبغي ان يكون له باعث : إني لا اشتهي أيّاً من كان ، ولا في اي وقت كان . بيد اننا بيّنا ، في القسم الأول من هذا الكتاب ، ان الباعث قد أثير ابتداء من الماضي وان الشعور برجوعه عليه ، يهبه ثقله وقيمته . فليس ثم اذن اي فارق بين اختيار باعث الشهوة وبين معنى انبثاق الشعور الذي يتشهى ، في الأبعاد الثلاثة المتخارجة للمدّة . وهـذه الشهوة ، مثل الانفعالات او الموقف المتخيِّل ، او بوجه عام ، كل مواقف ما هو — لذاته ، لها معنى يكونها ويتجاوزها . والوصف الذي أتينا على محاولته لن يكون له اية فائدة ان لم يكن من شأنه ان يقتادنا الى وضع السؤال : لماذا يُعدم الشعورُ نفسَه على شكل شهوة ؟

يعيننا على الإجابة عن هذا السؤال ملاحظة او اثنتان تسبقها . فأولاً ينبغي ان نلاحظ ان الشعور المشتهي لا يشتهي موضوعه على أساس عالم غير متغير . وبعبارة اخرى ، لا يتعلق الأمر بإظهار المشتهى كنوع من « الهذا » على اساس عالم يحتفظ بعلاقاته الآلية معنا وتنظيمه على هيئة مركبات من أدوات . والأمـر بالنسبة الى الشهوة كما هو بالنسبة الى الانفعال : ونحن قد اشرنا في موضع آخر [1] ان الانفعال ليس ادراك موضوع مثير في عالم غير متغير ، ولكن ، كما انه يناظر تغيراً إجمالياً في الشعور وعلاقاته مع العالم ، فإنه يترجم عنه بتغيّر جذري في العالم . والشهوة هي بالمثل تغيير جذري فيما هو لذاته ، لأن ما هو — لذاتـه يصير وجوداً على مستوى آخر للوجود ، ويصمم على وجود [2] جسمه على نحو مغاير ، وان يُملأ بواقعيته . وبالمثل العالمُ ينبغي ان يأتي الى

(١) راجع كتابنا : « مجمل نظرية ظاهرياتية في الانفعال » .
(٢) « بمعنى متعدي » .

الوجود بالنسبة اليه على نحوٍ جديد : ان ها هنا عالم شهوة . ذلك ان جسمي إذا لم يُستشعر كآلةٍ لا يمكن استخدامهـا بآلة أخرى ، اعني كتنظيم تركيبي لأفعالي في العـالم ، وإذا عيش كجسد ، فإني ادرك موضوعات العالم كإحالات الى جسدي . ومعنى هذا انني اجعل نفسي منفعلاً بالنسبة اليها ، ومن وجهة نظر هذه الانفعالية ، فيها وبواسطتها ، تنكشف لي (لأن الانفعاليـة هي الجسم ، والجسم لا يتوقف عن ان يكون وجهة نظر) . والموضوعات تكون حينئذ المجموع العالي الذي يكشف لي عن تجسُّدي . ان الاتصال ملاطفة ، اي ان إدراكي ليس استخداماً للموضوع وتجاوزاً للحاضر في سبيل غاية ، بل إدراك موضوع ، في الموقف المُشتهي ، هو ان ألاطف نفسي فيه . وهكذا انا حساس لمادته ، اكثر مني لشكله ولأدواتيته (مادته البضة الهلاميـة ، الناعمة ، الفاترة ، السمينة ، الخشنة ، الـخ) واكتشف في إدراكي المشتهي شيئاً شبيهاً بجسد للأشياء . قميصي يحكّ في بشَرتي ، وأحس به : وهو في العادة أبعد الأشياء في نظري ، يصير الحسّاس المباشر ، وحرارة الهواء ، ونسمة الرياح ، وشعاع الشمس ، الخ ، وكل شيء يكون حاضراً لي على نحوٍ ما ، بوصفه موضوعاً بغـير مسافة عليّ وكاشفاً جسدي بجسده . ومن وجهة النظر هذه ، لا تكون الشهوة مجرد ملء الشعور بواقعيته ، بل هي ايضاً التصاق الجسم بواسطة العالم ، والعـالم يصبح لاصقاً ، والشعور ينخرط في جسم ينخرط في العالم[١] . وهكذا فإن المثل الأعلى المقترح ها هنا هو الوجود — في — وسط — العالم ؛

---

(١) من المفهوم انه ينبغي ان نحسب حساباً هنا ، وفي كل موضع ، لمعامل المضادة للأشياء . فان هذه الأشياء ليست فقط « ملاطِفة » . لكن ، في المنظور العام للملاطفة ، يمكن ان تظهر ايضاً كـ « ملاطفات مضادة » ، أعني ذات خشونة ، ومشاكسة ، وقساوة تصدمنا على نحو غير محتمل ، لاننا في حالة اشتهاء .

ان ما هو – لذاته يحاول ان يحقق وجوداً – في – وسط العالم ، كمشروع نهائي لوجوده – في – العالم ، ولهذا فإن المتعة volupté كثيراً ما ترتبط بالموت – الذي هو ايضاً تحوّل او « وجود – في – وسط – العالم » – ونحن نعرف مثلاً موضوع « الموت الزائف » ، الذي كثيراً ما عولج في كل الآداب .

لكن الشهوة ليست أولاً ولا خصوصاً علاقةً بالعالم . ان العالم لا يبدو هنا إلا كأساس لعلاقات صريحة مع **الغير** . وفي العادة ينكشف العالم كعالم شهوة ، بمناسبة حضور الغير . وثانوياً يمكن ان ينكشف بهذه المثابة بمناسبة غياب **هذا** الآخر او حتى بمناسبة غياب **كل** آخر . لكننا لاحظنا من قبل ان الغياب علاقة وجودية عينية بين الغير وبيني ، تظهر على أساس أصيل للوجود – للغير . صحيح انني استطيع ، بكشف جسمي في الخلوة ، ان استشعر نفسي **فجأة** كجسد ، و « اختنق » من الشهوة وأدرك العالم بوصفه « خانقاً » . لكن هذه الشهوة المتوحدة هي نداء الى آخر او الى حضور الآخر غير المتفاضل . إنني اشتهي ان اكشف عن نفسي كجسد بواسطة ولأجل جسد آخر . وأحاول إغراء الغير وجعله يظهر ، وعالم الشهوة يشير في الخواء الى الغير الذي اناديه . وهكذا الشهوة ليست ابداً عرضاً فسيولوجياً ، وأكلاناً من جسدنا يمكن ان يثبتنا مصادفةً على جسد الغير . بل على العكس ، كيما **يوجد** جسدي وجسد الغير ، لا بد ان يُصبّ الشعور أولاً في قالب الشهوة . وهذه الشهوة ضربٌ أولي من العلاقات مع الغير ، يكوّن الغير كجسدٍ مشتهى على أساس عالم الشهوة .

وفي وسعنا الآن ان نوضح المعنى العميق للشهوة . إنني اكوّن نفسي كنظرةٍ ، في رد الفعل الأصلي ضد نظرة الغير . لكن اذا نظرت الى النظرةِ ، لحماية نفسي ضد الغير والعلو عليه كحرية ، فإن حرية الغير ونظرته تنهاران : إنني ارى **عيوناً** ، وأرى وجوداً – **في** – وسط –

العالم . ومن الآن فصاعداً يفلت مني الغير : بودي لو أؤثر في حريته ، وامتلاكه ، أو على الأقل ان أجعل نفسي يُعترَف بي كحرية بواسطة حريته . لكن هذه الحرية ميتة ، إنها ليست بعدُ في العالم الذي ألقي فيه الغير — الموضوع ، لأن خاصيتها هي ان تكون عالية على العالم . صحيح انني أستطيع الإمساك بالغير ، والقبض عليه ، وجندلته ، وأستطيع ، ان كانت عندي القوة ، ان ارغمه على هذه الأعمال او تلك ، على النطق بهذه الكلمات او تلك : لكن كل شيء يجري كما لو كنت اردت ان أمسك بإنسانٍ يهرب تاركاً معطفه بين يديّ . انه المعطف ، والبقية هي التي املكها ؛ ولا استولي ابداً إلا على جسم ، هو موضوع نفسي في وسط العالم ، وعلى الرغم من أن كل أفعال هذا الجسم يمكن ان تفسر بمعاني الحرية ، فإني قد فقدت تماماً مفتاح هذا التفسير : ولا استطيع ان افعل إلا في واقعية . وإذا كنت قد احتفظت بمعرفة حرية عالية للغير ، فإن هذه المعرفة تستثيرني عبثاً ، بدلالتها على حقيقة هي من حيث المبدأ خارج متناولي ، وبالكشف لي في كل لحظة انني افتقر اليها ، وان كل ما أفعله يُفعل « خبط عشواء » ، ويكتسب معناه في موضع آخر ، في دائرة وجود انا مستبعد منها مبدئياً (من حيث المبدأ) . ان في وسعي ان اصرخ طالباً العفو او المغفرة ، لكني سأجهل دائماً معنى هذا الخضوع بالنسبة إليّ وفي حرية الغير . وفي نفس الوقت ، تتغير معرفتي : وأفقد الفهم الدقيق للكون — منظوراً الذي هو ، كما هو معلوم ، الكيفية الوحيدة التي بها استطيع استشعار حرية الغير . وهكذا انا منخرط في مغامرة نسيت حتى معناها . لقد ضللت في مواجهة هذا الآخر الذي أراه وألمسه والذي لا ادري بعد ماذا افعل به . وقصاراي ان احتفظ بذكرى غامضة لنوع من « ما بعد » ما أراه وألمسه ، « ما بعد » au-delà اعرف عنه انه هو ما اريد امتلاكه . هناك أصيّر نفسي شهوة . والشهوة سلوك انسحاري envoûtement

والأمر ، ما دمت لا أستطيع إدراك الغير إلا في واقعيته الموضوعية ، أمر إلصاق الحرية في هذه الواقعية : ولا بد من العمل حتى « تمسك » كما نقول عن القشدة إنها « أمسكت » ، بحيث ان ما هو – لذاته الخاص بالغير يأتي للمس سطح جسمه والانبساط بكله خلال جسمه ، وبلمس هذا الجسم ألمس أخيراً الذاتية الحرّة للغير . وهذا هو المعنى الحقيقي لكلمة « امتلاك » . من المؤكد انني اريد امتلاك جسم الغير ، لكني أريد امتلاكه من حيث انه هو نفسه « ممتَلِك » ، اي من حيث ان شعور الغير تأحّد وإياه . وذلك هو المثل الأعلى المستحيل للشهوة : امتلاك علو الغير كعلو خالص ومع ذلك كجسم ، وردّ الغير الى واقعيته البسيطة ، لأنه حينئذ في وسط عالمي لكن مع العمل على ان تكون هذه الواقعية استحضاراً مستمراً لعلوه المُعدِم .

لكن الحق ان واقعية الغير (وجوده – هناك فقط) لا يمكن ان تُعطى لعياني بدون تغيير عميق في وجودي – الخاص . وطالما كنت اتجاوز واقعيتي الشخصية الى امكانياتي الخاصة ، وطالما كنت اوجّد واقعيتي في سورة هرب ، فإني اتجاوز أيضاً واقعية الغير وكذلك اتجاوز **الوجود الخالص للأشياء** . وفي انبثاقي نفسه ، اجعلها تنبثق الى الوجود الأداوي (الآلي) ، ووجودها المحض البسيط يُحجب بمركب الإحالات المشيرة التي تؤلف قابليتها للاستخدام ولتكون أدوات . ان اخذ قلم هو تجاوز وجودي – هناك الى إمكان الكتابة ، وهو ايضاً تجاوز القلم كموجود بسيط الى إمكانيته ، وهذه ، بدورها ، الى بعض الموجودات المستقبلة التي هي « الكلمات – التي – يجب – ان – تكتب » ، واخيراً « الكتاب – الذي – يجب – ان يكتب » . ولهذا فإن وجود الموجودات يُحجب في العادة بوظائفها . والأمر كذلك بالنسبة الى وجود الغير : إذا ظهر لي الغير خادماً ، او موظفاً ، او مستخدماً ، او مجرد عابر ينبغي عليّ ان أتجنبه او كهذا الصوت الذي يتكلم في الغرفة المجاورة والذي

أسعى لفهمه (أو ، على العكس ، اريــد ان أنساه لأنه « يمنعني من النوم ») ، فليس فقط علوّه الخارج عن العالم هو الذي يفلت مني ، بل وايضاً « وجوده – هناك » كوجود ممكن عارض في وسط العالم. ذلك انه ، من حيث أني أعامله كخادم او مستخدم في مكتب ، فإني اتجاوزه الى إمكانياته (علو – معلو ، إمكانيات – ميتة) بنفس المشروع الذي به اتجاوز وأعدم واقعيتي الخاصة . وإذا شئت العودة الى مجرد الحضور وتذوقه كحضور ، فــلا بد ان احاول رد نفسي الى حضوري أنا . وكل تجاوز لوجودي – هناك هو في الواقع تجاوز لوجود الآخر . وإذا كان العالم حولي كموقف اتجاوزه الى نفسي ، فإني حينئذ ادرك الآخر ابتداءً من موقفه (او موقعه) ، اعني كمركز إشارة . وصحيح ان الآخر المشتهى يجب ايضاً ان يُدرك في موقع (موقف) ؛ انه امرأة في العالم ، واقفة الى جوار منضدة ، عارية على سرير ، او جالسة الى جانبي وأشتهيها . لكن إذا فاضت الشهوة من الموقف (الموقع) على الوجود الذي هو في موقف ، فذلك لتذويب الموقف وقرض علاقات الغير في العالم : والحركة المشتهية التي تذهب من « الأشياء المحيطة » entours الى الشخص المشتهى هي حركة عازلة ، تحطم الأشياء المحيطة وتحاصر الشخص المقصود ابتغاء إبراز واقعيته المحضة . لكن هــذا ليس ممكناً إلا إذا كــان كل موضوع يحيلني الى الشخص يتحجر في إمكانــه العرضي الخالص في نفس الوقت الــذي فيه يدلّني عليه ، وتبعاً لذلك ، فإن حركة العود الى وجود الغير هي حركة عود الى ذاتــي ، بوصفي مجرد وجــود – هناك . وانــا أدمّر امكانياتي ابتغاء تدمير إمكانيات العالم وتكوين العالم على هيئة « عالم شهوة » ، اي عالم مدمَّر ، فقد معناه وفيه الأشياء بارزة كشذرات مادة خاصة ، وصفات ساذجة . ولما كان ما هو لذاته اختياراً ، فإن هذا ليس ممكناً إلا إذا ألقيت بنفسي ناحية إمكانية جديدة : إمكانيــة

« ان يتشربني جسمي كما يتشرب ورق النشاف الحبر » ، إمكانية تلخيص ذاتي مع وجودي — هناك وحده . وهذا المشروع ، من حيث انه ليس فقط متصوَّراً وموضوعاً ايضاعياً ، بل معاشاً ، اي من حيث ان تحقيقه لا يتميّز من تصوره ، هو الاضطراب (العكر) . وينبغي الا نفهم الاوصاف السابقة وكأني وضعت نفسي عن قصدٍ في حال اضطراب (عكر) مع قصد العثور على « الوجود — هناكً » الخاص بالغير . والشهوة مشروع معاش لا يفترض اي تدبر سابق ، لكنه ينطوي في ذاته على معناه وتفسيره . فمنذ ان اقذف بنفسي صوب واقعية الغير ، ومنذ ان اريد تنحية أفعاله ووظائفه ابتغاء بلوغه في جسده ، فإني اتجسّد نفسي ، لأني لا استطيع ولا اريد ولا اتصور تجسد الغير اللهم إلا في وبواسطة تجسُّدي أنا ، وحتى التخطيط في الخلاء لشهوة (كما « يعري المرء امرأة بنظرته الذاهلة ») هو تخطيط في الخلاء للاضطراب (العكر) ، لاني لا أشتهي إلا مع اضطرابي (عكري) ، ولا أعرّي الغير إلا بتعرية نفسي ، ولا أرسم مجمل جسد الغير إلا برسم مجمل جسدي أنا .

لكن **تجسُّدي** ليس فقط الشرط الأولي لظهور الغير **امام عينيّ** كجسد. بل غرضي هو جعله يتجسد في نظر نفسه كجسد ، ولا بد أن أجره إلى ارض الواقعية المحضة . ولا بد ان يلخص نفسه بنفسه ألا يكون إلا جسداً . وهكذا سأطمئنّ على الامكانيات الثابتة لعلو يمكن في كل لحظة أن يعلو عليّ من كل ناحية : ولن يكون غير هذا ، ويظل مندرجاً في ضمن حدود موضوع ؛ وفضلاً عن ذلك ، فاني أستطيع لمسه ، وجَسّه ، وامتلاكه . ولهذا فان المعنى الآخر لتجسُّدي — أي لاضطرابي — هو انه لغة خلابة . إني أصيِّر نفسي جسداً من اجل فتنة الغير بعريي ولكي أثير فيه الشهوة في جسدي ، لأن هذه الشهوة لن تكون شيئاً آخر ، مع الغير ، الا تجسداً مشابهاً لتجسدي . وهكذا الشهوة دعوة

الى الشهوة . وجسدي وحده هو الذي يعرف طريق جسد الغير وأنا أحمل جسدي لِصق جسده لأنبهه الى معنى الجسد . وفي الملاطفة ، حين أدس يدي الجامدة لصق جانب الغير ، فاني أجعله يجس جسدي ، وهو ما لا يستطيع ان يفعله ، هو نفسه ، إلا بأن يصير جماداً هو الآخر ؛ وقشعريرة اللـذة التي تسري فيه حينئذ هي نفسها يقظة شعور جسده . ومدّ يدي ، أو تنحيتها ، أو قبضها ، هو أن أعود فأصير جسماً بالفعل ، لكن في نفس الوقت هو العمل على جعل يدي تزول بما هي جسد . وجعلها تنساب في غير إحساس على طول جسمه ، وردّها الى مس رقيق يكاد ان يكون خلواً من المعنى ، وإلى مجرد وجود ؛ والى مادة خالصة حريرية الى حد ما ، وستانية قليلاً ، وخشنة بعض الشيء ، هو التخلي عن الوجود كمن يقرر الصُّوى ويبسط المسافات ، وان يجعل نفسه مخاطية خالصة . وفي هذه اللحظة ، يتحقق التشارك في الشهوة : وكل شعور ، حين يتجسّد ، يحقق تجسد الغير ، وكل اضطراب قد ولّد اضطراب الغير ، وازداد بهذا القدر . وعن طريق كل ملاطفة أشعر بجسدي انا وجسد الغير من خلال جسدي ، وأشعر ان هذا الجسد الذي أُحسُّ به وأمتلكه بجسدي هو جسد — مستشعر — بواسطة — الغير . وليس من قبيل المصادفة أن الشهوة ، وهي تستهدف الجسم كله ، تصيبه خصوصاً من خلال كُتَل الجسد الأقل تفاضلاً ، والأغلظ تشعباً ، والأقل قدرة على الحركة التلقائية ، من خلال النهود ، والأرداف ، والأفخاذ ، والبطن : إنها شبيهة بصورة الواقعية المحضة . ولهذا فإن الملاطفة الحقيقية هي التماس بين البطون والصدور : ذلك ان اليد التي تلاطف هي على الرغم من كل شيء نحيلة جداً ، وقريبة جداً من الاداة المتقنة . لكن تفتح الأجساد بعضها لصق بعض وبعضها بواسطة بعض هو الهدف الحقيقي من الشهوة .

ومع ذلك فإن الشهوة نفسها مصيرها الى الاخفاق . ذلك اننا رأينا

ان المواقعة ، التي تنهيها في العادة ، ليست هدفها الحقيقي . صحيح ان كثيراً من عناصر تركيبنا الجنسي هو التعبير الضروري عن طبيعة الشهوة. وخصوصاً انتصاب القضيب والبظر : فهو ليس في الواقع غير توكيد للجسد بواسطة الجسد . فمن الضروري كل الضرورة اذن الا يتم إرادياً، أي ألا نستطيع استخدامه كما نستخدم آلة ، بل الأمر يتعلق بظاهرة بيولوجية مستقلة بذاتها تفتُّحها المستقل بذاته والإرادي يصحب ويلصق انخراط الشعور في الجسم . وما ينبغي فهمه جيداً هو انه لا يوجد عضو نحيل ، خاشٍ ومرتبط بأعصاب مخططة يمكن ان يكون عضواً جنسياً ، آلة جنسية ، فالجنس ، إذا كان ينبغي ان يظهر كعضو ، لا يمكن ان يكون غير مظهر للحياة النباتية . لكن الامكان العرضي يعود للظهور اذا نحن اعتبرنا أن ثمّ أجناساً (جمع « جنس » بمعنى الغريزة الجنسية) وأجناساً من نوع ما . خصوصاً نفوذ الذكر في الانثى ، وان كان مطابقاً لهذا التجسد الجذري الـذي تبتغي الشهوة ان تكونه (ولنلاحظ الانفعالية العضوية للجنس في المواقعة : اذ نرى الجسم كله يتقدم ويتقهقر ، ويحمل الجنس الى الامام او يسحبه ، والايدي هي التي تساعد على ايلاج القضيب ، والقضيب نفسه يظهر كآلة تمارس ، وتُدْخَل ، وتُسحب ، وتستخدم ، وكذلك انفتاح المهبل وتشحيمه لا يمكن الحصول عليهما إرادياً) — نقول ان نفوذ الذكر في الانثى يظل حالة عرضية تامة في حياتنا الجنسية . وكذلك المتعة الجنسية بالمعنى الحقيقي عرضية تماماً هي الاخرى . والحق ان من الطبيعي ان التصاق الشعور بالجسم له غايته ، أعني نوعاً من النشوة الخاصة لا يكون فيها الشعور اكثر من شعور الجسم ، وتبعاً لذلك ، الشعور التأملي للجسمية . واللذة — كألم حاد جداً — تسبب ظهور شعور تأملي هو « انتباه للذة » . بيد ان اللذة هي موت الشهوة وإخفاقها . موت الشهوة ، لأنها ليست فقط تمامها بل نهايتها وحدّها الأخير . على ان هذا ليس الا امكاناً عرضياً عضوياً:

ويحدث ان يتجلى التجسد بالانتصاب ، وان يتوقف الانتصاب مع القذف . لكن إلى جانب هذا فان اللذة هي هديس الشهوة ، لأنها تسبب ظهور شعور تأملي باللذة ، موضوعه يصير المتعة ، أعني هو انتباه لتجسد ما هو – لذاته التأملي ، ولهذا هو نسيان لتجسد الغير . وهذا لا ينتسب بعد الى ميدان الامكان العرضي . صحيح انه يظل ممكناً عرضياً ان يتم الانتقال الى التأمل المفتون بمناسبة هذا الضرب الخاص من التجسد الذي هو اللذة ، ولهذا توجد أحوال عديدة للانتقال الى التأملي دون تدخُّل اللذة – لكن ما هو خطر دائم على اللذة ، من حيث هي محاولة للتجسد ، هو ان الشعور ، وهو يتجسد ، يغيب عن نظره تجسدُ الغير وان تجسده هو يستغرقه حتى يصبح هدفه النهائي . وفي هذه الحالة تتحول لذة الملاطفة الى لذة ان يكون ملاطفاً ، وما يتطلبه ما هو – لذاته ، هو ان يشعر بجسمه يتفتح فيه حتى الغثيان . وبهذا يحدث قطع للاتصال ، وتخطىء الشهوة هدفها . بل قد يحدث في احيان كثيرة ان يسبب اخفاق الشهوة هذا في الانتقال الى المازوخية (تعذيب الذات) أعني ان الشعور ، وهو يدرك نفسه في واقعيته ، يقتضي ان يُدرك ويُعلى عليه كجسم – للغير بواسطة شعور الغير : وفي هذه الحالة ينهار الغير – الموضوع ، ويظهر الغير – النظرة ، ويصير شعوري شعوراً لاهثاً في جسده تحت نظرة الغير .

لكن ، في مقابل ذلك ، نجد ان الشهوة هي من الأسباب الأولى لاخفاقها هي ذاتها من حيث هي شهوة امساك وامتلاك . اذ لا يكفي ان يولّد الاضطراب تجسُّد الغير : بل الشهوة شهوة امتلاك لهذا الشعور المتجسد . ولهذا تستطيل اذن بالطبع لا بواسطة الملاطفات ، بل بأفعال التقاط ونفوذ . والملاطفة لم يكن لها من هدف غير إشاعة الشعور والحرية في جسم الغير . والآن ، هذا الجسم الشّبِع لا بد من أخذه ، والإمساك به ، والنفوذ فيه . لكن لأني أحاول الآن الامساك، والجر ،

والقبض ، والعض ، فان جسمي يتوقف عن ان يكون جسداً ، بل يعود فيصير آلة تركيبية هي انـــا ، وبالمثل يتوقف الغير عن ان يكون تجسداً : بل يصير من جديد آلـــة في وسط العالم أدركها ابتداءً من موقعها . وشعوره الذي هفهف على سطح جسده والذي حاولت ان اتذوقه بجسدي [1] يختفي تحت بصري : ولا يبقى بعدُ غير موضوع مع صور موضوعات في داخلـــه . وفي نفس الوقت يختفي اضطرابي : ولكن ليس معنى هذا انني أكفّ عن الاشتهاء ، ولكن الشهوة فقدت مادتّها ، وصارت مجردة ، انها شهوة ممارسة وأخذ ، وأنا أحرص على الأخذ ، لكن حرصي نفسه يزيل تجسدي : والآن ، أتجاوز من جديدٍ جسمي الى ممكناتي الخاصة (هنا امكانية الأخذ) وبالمثل ينزل جسمٌ الغير ، وقد تجووز الى امكانياته ، من مرتبة **الجسد** الى مرتبة الموضوع المحض. وهذا الموقع يتضمن انقطاع تبادل التجسد الذي كان هو الهدف الخاص من الشهوة : والغير يمكن ان يظل مضطرباً ، ويمكن ان يبقى جسداً **لنفسه** ، واستطيع ان أفهمه : لكنه جسد لا أدركه بعد بجسدي ، جسد ليس بعد خاصية غير — موضوع وليس تجسد **غير** — شعور . وهكذا أكون جسماً (شمولاً تركيبياً في موقع) في مواجهة **جسد** . وأجـــد نفسي ، تقريباً ، في الموقع الذي حاولت الخروج منه بالشهوة ، اعني أنني أحاول استخدام الموضوع — الغير من أجل أن أسأله الحساب عن علوه ، وأنه ، لأنه كله موضوع ، يفلته مني بكل علوه . بل اني فقدت ، من جديد ، الفهم الصريح لما ابحث عنه ، ومع ذلك **فأنـــا** مندمج في البحث . أنا آخر واكشف عن نفسي بسبل الأخذ ، لكن ما آخذه في يديّ هو **شيء آخر** غير ما أردت أخذه ، وأنا استشعره

---

(١) تقول دونيا بروهيز (في رواية « حذاء الساتان » ، اليوم الثاني) : « انه لن يعرف الطعم الذي أستشعره » .

وأتألم منه ، لكن دون ان اكون قادراً على ان اصرّح بما أردت أخذه ، لأنه ، بسبب اضطرابي يفلت مني فهم شهوتي ، وانا كنائم يجد نفسه حين يستيقظ ، بسبيل ان يقبض بيديه على حافة السرير دون ان يتذكر الكابوس الذي تسبب في هذه البادرة . وهذا الموقف هو الاصل في **السادية** .

السادية وجدان انفعالي ، وجفاف ، وعناد حريص . هي عناد حريص لأنها حالة ما هو – لذاته الذي يدرك نفسه ملتزماً دون ان يفهم بأي شيء هو ملتزم ، ويستمر في التزامه دون ان يكون لديه شعور واضح بالهدف الذي وضعه لنفسه ولا تذكر دقيق للقيمة التي عزاها إلى هذا الالتزام . والسادية جفاف ، لأنها تظهر حين تفرغ الشهوة من اضطرابها . والساديّ قد أدرك جسمه كشمول تركيبي ومركز للفعل ؛ وأعاد نفسه في الهروب المستمر لواقعيته ، واستشعر نفسه في مواجهة الغير كعلوّ خالص ، وهو يفزع لنفسه من الاضطراب ، ويعدّه حالة مهينة ، ويجوز ايضاً ألا يقوى على تحقيقه في ذاته . وبالقدر الذي به يحرص ، « على البارد » ، ويكون في وقت واحد حرصاً وجفافاً ، هو وجداني منفعل . وهدفه ، كما هو هدف الشهوة ، ان يمسك بالغير وأن يستعبده ليس فقط من حيث هو غيرٌ – موضوع ، بل من حيث هو علو متجسد خالص . لكن التوكيد في السادية انما هو على الامتلاك الأداوي (نسبة إلى : الأداة) للغير – المتجسد . « ولحظة » السادية ، في الجنسية ، هي اللحظة التي فيها ما هو لذاته المتجسد يتجاوز تجسده ابتغاء تملك تجسد الغير . ولهذا فان السادية ، هي ، في آن واحد ، رفض للتجسد وهروب من كل واقعية ، وفي نفس الوقت محاولة وسعي للاستيلاء على واقعية الغير . لكن لما كان لا يستطيع ولا يريد ان يحقق تجسد الغير بتجسده هو ، ولما كان ، لهذا السبب ، لا وسيلة عنده الا معاملة الغير كموضوع – أداة ، فإنه يسعى إلى استخدام جسم الغير

كأداة ابتغاء العمل على تحقيق الوجود المتجسد من أجل الغير . والسادية مجهود من أجل تجسُّد الغير بواسطة العنف ، وهذا التجسد « القهري » ينبغي ان يكون تملكــاً واستغلالاً للغير . ان السادي يسعى الى تعرية الغير – مثل الشهوة – من افعاله التي تحجبه . ويسعى الى كشف الجسد تحت العلم . لكن بدلاً من أن يضيع ما هو – لذاته في جسده كي يكشف للغير انه جسد ، يرفض جسده هو في نفس الوقت الــذي فيه يتزود بآلات ليكشف بالقوة جسده للغير . وموضوع السادية هــو الامتلاك المباشر . لكن السادية تخطيء هدفها لأنها لا تستمتع فقط بجسد الغير ، بل بعدم تجسدها الخاص ، على ارتباط مباشر بهذا الجسد . انها **تريد** عدم التبادل في العلاقات الجنسية ، وتستمتع بأن تكون قوة تملّك وحرة في مواجهة حرية مأسورة بالجسد . ولهذا فان السادية (تعذيب الغير) تريد استحضار الجسد ، **على نحو آخر** ، أمام شعور الغير : تريد استحضاره بمعاملة الغير كآلــة ، إنها تستحضره بالألم . وفي الألم تغزو الواقعيةُ الشعورَ ، وأخيراً يُفتَن الشعور التأملي بواقعية الشعور اللاتأملي . ثم إذن تجسد بواسطة الألم . وفي نفس الوقت يُحصَّــل الألم بواسطة **الآلات** ، وجسم ما هو – لذاته المعذِّب ليس الا اداة لإحداث الألم . وهكذا نجد ان ما هو – لذاته منذ البداية يمكن ان يتوهم الاستيلاء أداويــاً (بواسطة آلة) على حرية الغير ، أي أن يصبّ هــذه الحرية في الجسد ، دون ان يتوقف عن ان يكون ذلك الذي **يتحدى** ، ويقبض علي ويمسك بـِ ، الخ .

أما نمط التجسُّد الذي تودّ الساديةُ تحقيقه ، فهو مــا يسمى باسم « الفاضح » obscène . والفاضح نوع من الوجود – للغير ، ينتسب الى جنس المنكر disgracieux . لكن ليس كل مــا هو منكر فاضحاً . ففي اللطف (الرشاقة) grâce يبــدو الجسم أمراً نفسياً في موقف . ويكشف قبل كل شيء عن علوه ، كعلو – معلو ، انه بالفعل ويُفْهم

ابتداء من الموقف ومن الغايــة المنشودة . وكل حركة تُدرك إذن في عمليه ادراكية تسير من المستقبل الى الحاضر . وعلى هذا الأساس الفعل اللطيف (الرشيق) gracieux له دقة الآلــة الحسنة الملائمة ومن ناحية أخرى لها ما للنفسي من عدم قدرة على التنبؤ بها ، لأن النفسي ، كما رأينا ، هو بالنسبة الى الغير ، الموضوع غير القابــل للحزر . والفعل المرضي هو إذن في كل لحظة مفهوم تماماً من حيث ننظر الى ما يجري فيه . بل ان هــذا الجزء الجاري من الفعل ويسنده نوع من الضرورة الجمالية الناجمة عن تكيّفه الكامل . وفي نفس الوقت الغاية القادمة توضح الفعل في شموله ، لكن كل الجزء المقبل من الفعل يظل غــير قابل للحزر ، وإن كنا نشعر في الجسم بالفعل أنه سيبدو ضرورياً ومتلائماً حين يكون قد جرى . وهــذه الصورة المتحركة للضرورة وللحرية (كخاصية للغير — الموضوع) التي تكوّن اللُّطف بالمعنى الصحيح ، وصفها برجسون وصفاً جيداً . في اللطف (الرشاقة) يكون الجسم هو الآلة التي تكشف عن الحرية . والفعل اللطيف ، من حيث يكشف عن الجسم كأداة للتدقيق ، يزوده في كل لحظة بمبررات وجوده : فاليد هي من أجل الإمساك (الأخذ) ، وتظهر أولاً وجودها — للاخذ . ومن حيث تدرك ابتداءً من موقف يقتضي الالتقاط ، تظهر بوصفها **مطلوبة** هي نفسها في وجودها ، إنها **مستدعاة** . ومن حيث تُظهر حريتها بعدم قابلية بادرتها للحزر فإنها تظهر عند أصل وجودها : ويبدو انها تنتج نفسها تحت النداء المبرِّر للموقف . فاللطف يصوّر إذن الصورة الموضوعية لموجود سيكون **أساس نفسه من أجل** ... فالواقعية تلبس اذن قناعاً يضعه اللطف : وعُري الجسد كله حاضرٌ ، لكن لا يمكن **رؤيته** . حتى ان الدلال الأسمى والتحدي الأعلى للطف هو عرض الجسم مكشوفاً ، دون أي رداء أو قناع غير اللطف نفسه . والجسم الأوفر لطفاً (او رشاقة) هو الجسم العاري الذي تشمله أفعاله بغلالة غير مرئية ، باستراق الجسد

كله ، وإن كان الجسد حاضراً تماماً في نظر المشاهدين . أمـا المنكر فعلى العكس من ذلك إنما يظهر حين يعرقل احد عناصر الرشاقة (اللطف) في تحقيقه . فالحركة يمكن ان تصير **ميكانيكية** . وفي هذه الحالة يؤلف الجسم دائماً جزءاً من مجموع يبرره ، لكن بمجرد وصفه آلة، وعلوه المعلو يختفي ، ومعه يختفي **الموقف** كتحديد مبالغ فيه جانبي للموضوعات – الادوات في عالمي أنا . ويجوز ايضاً ان تكون الافعال صادمة عنيفة : وفي هذه الحالة ينهار التلاؤم (التكيف) مع الموقف . اجل ان الموقف يبقى ، لكنه ينزلق كخلاء ، وهوّة بينه وبين الغير في موقف . وفي هذه الحالة يظل الغير حراً ، لكن هذه الحرية لا تُدرَك الا كعدم قابلية حزر خالص وكشبه « ميل » clinamen الذرات في مذهب أبيقور ، أي انها تشبه الحتمية . وفي نفس الوقت تظل الغاية موضوعة ، وابتداء من المستقبل ندرك بادرة الغير . لكن عدم التلاؤم يجر الى هذه النتيجة وهي ان التفسير الادراكي بواسطة المستقبل يكون دائماً واسعاً جداً او ضيقاً جداً : انه تفسير **تقريبي** . وتبعاً لذلك فإن تبرير بادرة الغـير ووجوده يتحقق على نحوٍ ناقص ، وفي النهاية ، غير الماهر لا يلتمس له عذر ، وكل وقائعيته facticité ، التي كانت منخرطة في موقف ، يمتصّها الموقف ، وتفيض عليه . وغير الماهر يحرر ، على غير المقتضى ، وقائعيته ويضعها فجأةً تحت بصرنا : وهناك حيث توقعنا ان ندرك مفتاحاً للموقف ، صادراً تلقائياً عن الموقف نفسه ، نجد **فجأةً** الإمكان العرضي غير القابل للتبرير الخاص بحضور غير متكيّف ، ونوضع نحن في مواجهة وجود موجود . ومع ذلك فإنه اذا كان الجسم كله في الفعل ، فـإن الوقائعية ليست بعدُ جسداً . هنالك يبدو **الفاضح** حـين يتخذ الجسم أوضاعاً تعرّيه تماماً من افعاله وتكشف عن جمود جسده . ورؤية جسم عارٍ ، من الخلف ، ليس فاضحةً . لكن بعض الاهتزازات غـير الإرادية للأرداف تُعدّ فاضحة . ذلك أن السيقان وحدها هي التي في حالة الفعل عند الماشي والارداف تبدو كحشية منعزلة تحملها السيقان ،

واهتزازها هو مجرد خضوع لقوانين الثقل . ولا يمكن ان تبرر بالموقف بل إنها مدمِّرة تماماً لكل موقف ، لأن لها انفعالية الشيء وتحمل كشيء بواسطة السيقان . وبهذا تكشف نفسها كوقائعية لا تقبل التبرير ، إنها « زيادة عن اللازم » ، مثل كل كائن ممكن عرضي . وهي تنعزل في هذا الجسم الذي معناه الحاضر هو المشي ، وهي عارية ، وإن سترها بعض الثياب ، لانها لا تشارك بعدُ في العلو — المعلوّ للجسم بالفعل ، وحركة اهتزازها ، بدلاً من أن تفسَّر ابتداءً من المستقبل ، تفسَّر وتفهم ابتداءً من الماضي ، كواقعة فزيائية . وهذه الملاحظات يمكن بالطبع ان تنطبق على الاحوال التي فيها كل الجسم يصيِّر نفسه جسداً ، إما برخاوة مـا في البوادر ، والحركات ، لا يفسرها الموقف ، أو بتشويه لتركيبه (تكاثر الخلايا الدهنية ، مثلاً) يكشف لنـا وقائعيته وفيرة بالنسبة الى الحضور الفعلي الذي يقتضيه الموقف . وهذا الجسد المكشوف يكون خصوصاً فاضحاً (فاحشا) حين ينكشف لشخص ما ليس في حال شهوة ودون ان يثير شهوته . وعدم التلاؤم الخاص الذي يدمّر الموقف في نفس الوقت الذي فيه أدركه والذي يُسْلِم إليّ التفتح الساكن للجسد كظهور مفاجىء تحت الغلالة الرقيقة للبوادر التي تلبسه ، بينما انا لست ، بالنسبة الى هذا الجسد ، في حالة شهوة : هذا هو ما اسميه فاضحاً (فاحشاً) .

ومن هنا نشهد المقتضى الساديّ : إن الرشاقة (اللطف) تكشف عن الحرية كخاصية للغير — الموضوع وتحيل على نحو غامض ، كما تفعل متناقضات العالم الحسي في حالة التذكر الافلاطوني ، الى « ما — بعد » عالٍ لا نحتفظ منه الا بذكرى مشوشة ولا نستطيع ان نصل اليه الا بتغير جذّري في وجودنا ، أعني باتخـاذ وجودنا — للغير بصورة قاطعة . وفي نفس الوقت تكشف الرشاقة وتحجب جسد الغير ، او اذا شئنا تكشف جسده من أجل حجبه في الحال : فالجسد ، في الرشاقة ،

هو الغير الذي لا يمكن الوصول اليه . والسادي يهدف الى تدمير الرشاقة ليكوّن بالفعل تركيباً آخر للغير : ويريـــد اظهار جسد الغير ، وفي ظهوره نفسه سيكون الجسد قاضياً على الرشاقة ، والوقائعية تمتص الحرية — الموضوع الذي للغير . وهذا الامتصاص ليس اعداماً : فبالنسبة إلى السادي الغير — الحر هو الذي يتجلى جسداً ، وهويـــة « الغير — الموضوع » لا تتحطم خلال هذه التغيرات ، لكن العلاقات بـــين الجسد والحرية مقلوبة : ففي الرشاقة الحرية احتوت عـــلى وحجبت الوقائعية ، وفي التركيب الجديد المطلوب اجراؤه الوقائعية هي التي تحتوي على وتحجب الحرية . فالسادي يستهدف اذن اظهار الجسد فجأة وقسراً ، أعني بمعاونة جسمه كأداة ، لا بمعاونة جسده هو . وهو يهدف الى جعل الغير يتخذ مواقف واوضاعاً بحيث يبدو جسمه تحت مظهر الفاحش (الفاضح) ، وهكذا يظل على مستوى الامتلاك الاداوي لأنه يولّد الجسد بالفعل القهري في الغير — والغير يصير اداة في يديه — والسادي يمارس جسم الغير ، ويثقل على كاهله لإمالته نحو الارض وابراز احشائه ، الخ ، ومن ناحية اخرى فان الهدف من هذا الاستعمال الاداوي محايث في الاستعمال نفسه: والسادي يعامل الآخر كأداة لإظهار جسد الغير ، والسادي هو الموجود الذي يدرك الغير على انه آلة وظيفتها هي تجسُّدها نفسه . وسيكون المثل الاعلى للسادي هو ان يصل الى اللحظة التي سيكون فيها الغير جسداً دون ان يكفّ عن ان يكون آلة ، وجسداً ينبغي توليـــده من الجسد ، وحيث الافخاذ ، مثلاً ، تتجلى في سلبيّة فاحشة (فاضحة) متفتحة ولا تزال ادوات تمارَس ، وتنحّى وتحنى ، لابراز الارداف وتجسيدها بدورها . لكن لا ننخدعنّ بهذا : فما يبحث عنه السادي على هـــذا النحو بكل هذا الإصرار ، وما يريد عجنه بيديه واخضاعه تحت قبضة يده ، هو حرية الغير : انها هناك ، في هذا الجسد ، وهي هي هذا الجسد ، لان ها هنا وقائعية للغير ، فهي اذن ما يريد السادي الاستيلاء

عليه . وهكذا نجد ان سعي السادي يهدف الى الصاق الغير في جسده بالعنف والالم ، بالاستيلاء على جسم الغير بأن يعامله كجسد ينبغي توليده من الجسد ، لكن هذا الاستيلاء (الملك) يتجاوز الجسم الذي يستولي عليه ، لانه لايريد امتلاكه الا من حيث هو قد الصق به حرية الغير . ولهذا فان السادي يريد براهين جليّة على هذا الاستعباد بواسطة الجسد لحرية الغير : انه يهدف الى طلب المغفرة ، ويرغم الغير — بالتعذيب والتهديد — على الخضوع وإنكار اعز الامور لديه . ولقد قيل ان ذلك للذة السيطرة ، وإرادة القوة . لكن هذا التفسير غامض او لا معقول . بل لذة السيطرة هي التي ينبغي تفسيرها اولاً . وهذه اللذة لا يمكن ان تكون سابقة على السادية كأساسٍ لها ، لانها تتولد مثلها وعلى نفس المستوى ، من القلق في مواجهة الغير . والواقع انه اذا كان السادي يتلذذ بانتزاع الإنكار عن طريق التعذيب فذلك لسبب مماثل لذلك الذي يمكّن من تفسير معنى « الحب » . وقد رأينا في الواقع ان الحب لا يقتضي إلغاء حرية الغير ، بل استعباده من حيث هو حرية ، اعني استعباده بالحرية نفسها . وبالمثل السادية لا تبحث عن إلغاء حرية من تعذبه ، بل الى ارغام هذه الحرية على التأحُّد بحرية مع الجسد المعذّب. ولهذا فإن لحظة التلذذ هي ، بالنسبة الى الجلاّد ، تلك اللحظة التي فيها تنكسر الفريسة او تخضع وتذل . ذلك انه مهما يكن الضغط الواقع على الفريسة ، فإن الانكار يظل حراً ، انه انتاج تلقائي ، وجواب عن موقف ، وهو يظهر الآنية ، ومهما كانت مقاومة الفريسة ومهما كان انتظارها قبل ان تطلب العفو ، فإنها قد استطاعت ، رغم كل شيء ، ان تنتظر عشر دقائق ، دقيقة واحدة ، ثانية واحدة أطول . وهي التي قررت اللحظة التي فيها صار الألم غير محتمل . والدليل على ذلك انها ستعيش إنكارها ، بعد ذلك ، في التأنيب والعار . ولهذا فإنه منسوب اليها كله . ومن ناحية اخرى يعد الساديُّ نفسه في الوقت ذاته هو

السبب . فإذا قاومت الفريسة ورفضت طلب العفو ، فـإن الأمر لن يزداد إلا إمتاعاً : دورة العجلة مرة اخرى (في عجلة التعذيب) : وليّ إضافي ، ثم تنتهي المقاومة بالانهيـار والتسليم . إن السادي يتبدى وكأن لديه « كل الوقت » . فهو هادىء ، لا يستعجل ، معه آلاتـه كأنه صانع تكنيكي ، يجرّبها الواحدة بعد الأخرى ، كما يحاول القفّال عدة مفاتيح في قفل ، ويستمتع بهـذا الموقف الغامض المتناقض : من ناحية يبدو كما لو كان هو الذي يملك ، بصبر ، في داخـل الحتمية الكونية ، الوسائلَ المطلوبـة لتحقيق غرض سيُبلَـغ أوتوماتيكياً — كما يُفتح القفل اوتوماتيكياً حين يجد القفال المفتاح الحقيقي — ؛ ومن ناحية اخرى هذا الغرض المحدد لا يمكن ان يتحقق إلا بموافقة تامة حرّة من جانب الغير . فيظل هذا الغرض إذن حتى النهاية وفي نفس الوقت قابلاً للحزر والتوقـع . والشيء المتحقق هو ، في نظر الساديّ ، غامض متناقض وبدون توازن لانه في وقت واحد الأثر الدقيق لاستخدام تكنيكي للحتمية والتجلي لحرية غير مشروطة . والمنظر الذي يتجلى للسادي هو منظر حرية تكافح ضد تفتح الجسد وتختار ، في النهاية ، بحرية ان يغمرها الجسد . وفي لحظة الإنكار ، يتم الوصول الى النتيجة المطلوبة : فالجسم ، كله جسد لاهث فاضح ، ويحتفظ بالوضـع الذي أعطاه له الجلادون ، لا ذلك الذي كان سيتخذه بنفسه ، والحبال التي تقيـده تسنده كشيء ساكن جامد ، وبهذا ، يتوقف عن ان يكون الموضوع الذي يتحرك تلقائياً . والحرية انما تختار التأحد مع مثل هـذا الجسم بواسطة الانكار ، فهذا الجسم المشوّه اللاهث هو صورة الحرية المحطّمة المستعبدة .

هـذه الاشارات القليلـة لا ترمي الى استنفاد القول في مشكلة السادية . وإنما قصدنا فقط الى بيان ان هذه المشكلة توجد جرثومتها في الشهوة نفسها ، كإخفاق للشهوة : ومن هنا فإني حين أسعى لأخـذ

جسم الغير الذي حملته على التجسد بتجسُّدي ، فإني أقطع تبادلية التجسد ، وأتجاوز جسمي الى ممكناته الخاصة وأقصد قصد السادية . وهكذا السادية والمازوخية هما عثْرتان للشهوة ، سواء تجاوزت الاضطراب (العكر) الى تملك جسد الغير ، او لم احفل بعد ، منتشياً باضطرابي نفسه ، إلا بجسدي ولا أطلب بعدُ شيئاً من الغير ، اللهم إلا ان يكون النظرة التي تساعدني على تحقيق جسدي . وبسبب عدم ثبات الشهوة هذا وتذبذبها المستمر بين هاتين العثْرتين اعتاد الناس ان يسموا الجنسية « العادية » باسم الجنسية « السادية — المازوخية » .

ومع ذلك فإن السادية نفسها ، شأنها شأن اللامبالاة العمياء والشهوة ، تنطوي على مبدأ إخفاقها . أولاً هناك عدم اتفاق عميق بين إدراك الجسم كجسد واستخدامه كآلة . فإني إذا جعلت من الجسد آلة ، فانه يحيلني الى آلات أخرى وإمكانيات ، وبالجملة الى مستقبل ، ويكون له مبررّه جزئياً في ان **يكون — هناك** بواسطة الموقف الذي أجعله حولي، مثلما ان حضور المسامير والحصيرة المطلوب تعليقها على الحائط يبرران وجود المطرقة . وحينئذ فإن طبيعته بوصفه جسداً ، أعني وقائعيته غير القابلة للاستعمال ، تخلي مكانها لطبيعة الشيء — الأداة . والمركب : « شيء — أداة » الذي حاول السادي خلقه ، ينحلّ . وهذا الانحلال العميق يمكن ان يُقنَّع طالما كان الجسد أداة للكشف عن الجسد ، لأني بهذا أكون قد كوّنت أداةً لغاية باطنة . لكن حين يتم التجسد، ويكون أمامي جسم لاهث ، فإني لا أدري بعدُ كيف أستخدم هذا الجسد : ولا يمكن تعيين هدف له بعدُ لأني أظهرت إمكانه العرضي المطلق . إن هذا التجسُّد « موجود هناك » ، وهو هناك « لا لشيء » . وبهذا المعنى لا أستطيع الاستيلاء عليه من حيث هو جسد ، ولا أستطيع إدماجه في جهاز مركب من الآلية دون ان تفلت في الحال ماديته كجسد، وجسديته . ولا أملك إلا ان أظلّ حائراً مُتلبساً أمامه ، في حالٍ من

الدهشة المتأملة ، او أجسِّد نفسي بدوري ، وأدع نفسي يستولي عليها الاضطراب ، كي أعيد وضع نفسي على الأقل على الأرض التي فيها ينكشف الجسد للجسد في تجسده الكامل . وهكذا السادية في نفس اللحظة التي فيها يُبلغ الهدف تدع مكانها للشهوة . إن السادية هي إخفاق الشهوة ، والشهوة هي إخفاق الساديّة . ولا يمكن الخروج من هذه الدائرة إلا بالإشباع و « الامتلاك الجسداني » المزعوم . والحق ان في في هذا تركيباً جديداً من السادية والشهوة : وانتفاخ الجنس يُظهر التجسد ، و « الدخول في ... » او « ان يُنفَذ فيه » يحقق رمزياً محاولة التملك السادي والمازوخي . لكن إذا مكنت اللذة من الخروج من الدائرة فذلك انها تقتل الشهوة والوجدان السادي في وقت واحد دون ان تشبعهما .

وفي نفس الوقت وعلى مستوى آخر تماماً ، تخبىء السادية باعثاً جديداً على الإخفاق . ذلك ان الحرية العالية transcendance للفريسة هي ما تسعى السادية الى امتلاكه . لكن هذه الحرية نفسها تظل من حيث المبدأ خارج المتناول . وفضلاً عن هذا ، فإن الساديّ كلما أصرّ على معاملة الغير كأداة ، أفلتت منه هذه الحرية . ولا يمكن ان يؤثر إلا في الحرية بوصفها خاصية موضوعية للغير — الموضوع ، أي في الحرية في وسط العالم مع إمكانياتها الميتة . لكن لما كان هدفها هو استرداد وجودها — للغير ، فانها تخطئه من حيث المبدأ ، لأن الغير الوحيد الذي يشغلها هو الغير في العالم الذي ليس عنده عن الساديّ المصّر عليه غير « صور في ذهنه » .

والسادي يكتشف خطأه حين **تنظر اليه** فريسته ، اي حين يستشعر الاستلاب المطلق لوجوده في حرية الغير ، هنالك يتحقق ليس فقط انه لم يسترد « وجوده — خارجاً » (في الخارج) ، بل وايضاً ان الفعالية التي بها يسعى الى استرداده هي نفسها معلوّة ومتحجرة في « سادية » مثل الملَكة habitus والخاصية وما تجره من إمكانيات ميتة ، وان هذا التحول يجري بواسطة ومن أجل الغير الذي يريد استعباده . وهنالك

يكتشف انه لا يمكنه ان يؤثر في حرية الغير ، حتى بإرغام الغير على التذلل والضراعة والتماس العفو ، لانه في وبواسطة حرية الغير المطلقة يأتي العالم الى الوجود ، العالم الذي فيه سادي وآلات تعذيب ومئات المعاذير للتذلل والإنكار . ولا يوجد كاتب عبّر عن قوة نظرة الفريسة الى جلاديها على نحو أروع مما فعل فولكنر في الصفحات الأخيرة من روايته « ضوء شهر أغسطس » . ناس « طيبون » قد انقضّوا على كرستماس الزنجي وانتزعوا عضلاته . وها هو ذا كرستماس يعالج سكرات الموت :

« لكن الرجل المخبول على الأرض لم يتحرك ! كان مخبولاً هناك، وعيناه مفتوحتان ، وخاويتان من كل شيء إلا من المعرفة والوعي . وشيء ما ، ظلّ ، أحاط بفمه . وطوال لحظة طويلة ، كان ينظر اليهم بعينين هادئتين ، لا يُسبَر لهما غور ، ولا سبيل الى تحملهما . ثم لاح كأن وجهه ، وجسمه ، ينهاران ، ويتكومان ، ومن الثياب الممزقة حول الأفخاذ والبطن تدفق الفيض المضغوط من الدم الأسود كأنه زفرة تبددت فجأة ... ومن هذا الانفجار الأسود لاح ان الرجل ينهض ويسبح الى الأبد في ذاكراتهم . ومهما تكن المواضع التي فيها سيتأملون الكوارث الماضية والآمال الجديدة (الأودية الهادئة ، الجداول الساجية المطمئنة في الشيخوخة ، والوجوه التي تعكس الأولاد) ، فإنهم لن ينسوا هذا أبداً . **بل سيكون دائماً هناك ، حالماً ، هادئاً ، ثابتاً ، لا يشحب أبداً . ولا تبدر منه أيـة بادرة تهديد ، ولكنه بنفسه ساكن الجأش ، وبنفسه منتصر** [1] . ومرة أخرى ، في المدينة ، صياح الصفارة ، يخفف من صوتها الجدران ، يتصاعد الى علوه غير المعقول ، ويضيع

(١) انا الذي أضع الحروف بالأسود .

خارج حدود السمع [1] » .

وهكذا انفجار نظرة الغير في عـالم السادي يعمل على انهيار معنى السادي وغرضه . وفي نفس الوقت يكتشف السادي ان هذه الحريـة نفسها هي التي أراد استعبادها ، وفي نفس الوقت يتبين عبث جهوده . وها نحن أولاء مرة أخرى قد أُحلنا من الوجود ‾ الناظر الى الوجود‾ المنظور ، ولا نخرج من هذه الدائرة .

ولم نقصد من هـذه الملاحظات القليلة ان نستقصي أطراف المسألة الجنسية ولا خصوصاً مسألة المواقف تجاه الغير . وكل ما أردناه هو ان نبين ان الموقف الجنسي كان سلوكاً أولياً قِبَل الغير . أما ان هـذا السلوك يشتمل بالضرورة في داخله على الإمكان العرضي للوجود‾ للغير والإمكان العرضي لوقائعيتنا الخاصة – فهـذا أمرٌ لا يحتاج الى فضل بيان . لكن انه خاضع من البداية لتركيب فسيولوجي وتجربـي ، فهذا ما لا يمكن أبداً قبوله . فمـنـذ كان « هناك » جسم و « هناك » غير ، فإننا نفعل **بالشهوة** ، وبالحب ، وبالمواقف المشتقة التي ذكرناها . وتركيبنا الفسيولوجي لا يفعل إلا انه يعبّر رمزياً وفي ميدان الإمكان العرضي المطلق عن الإمكان المستمر لاتخاذنا لهـذا الموقف أو ذاك . وهكذا نستطيع ان نقول ان ما هو ‾ لذاته ذو جنس في انبثاقه نفسه تجاه الغير ، وانه به تأتي الجنسية الى العالم .

ولا ندعي ، طبعاً ، ان المواقف تجاه الغير تقتصر على هذه المواقف الجنسية التي أتينا على وصفها . وإذا كنا قد أطلنا فيها ، فذلك لغرضين: أولاً لأنها أساسية وكل المسالك المركبة للناس بعضهم تجاه بعض ليست إلا إثراءات وإغناءات لهذين الموقفين الأصليين (ولموقف ثالث ، هو

---

(١) « ضـوء شهر أغسطس » (ترجمـة فرنسية لدى الناشر جاليمار ، سـنة ١٩٣٥ ، ص ٣٨٥) .

الكراهية ، سنصفه بعد قليل) . ولا شك في أن المسالك العينية (التعاون، النضـــال ، المناقسة ، الالتزام ، الطاعة [1] ، الخ) أدق في الوصف جـــداً ، لأنها تتوقف على الموقف التاريخي والخصائص العينية لكل علاقة بين ما هو – لذاته والغير : لكنها جميعاً تضم في داخلهـــا العلاقات الجنسية كأنها هيكلها . وليس هذا لسبب وجـــود نوع من « اللبيدو » libido الذي يندس في كل موضع ، بل فقط لأن المواقف التي وصفناها هي المشروعات الأساسية التي بها مـــا هو – لذاته يحقق وجوده – للغير ، ويحاول ان يعلو على هذا الموقف الواقعي . وليس ها هنا موضع بيان مـــا يمكن ان تنطوي عليه الشفقة ، والاعجاب ، والتقزز ، والحسد ، وعرفان الجميل ، الخ من حب وشهوة . لكن في وسع كل امرىء ان يحدد ذلك بالرجوع الى تجربته الخاصة ، وكذلك بالرجوع الى العيان التصويري لهذه الماهيات المختلفة . وليس معنى هذا طبعاً ان هـــذه المواقف المختلفة هي مجرد تلبيسات مستعارة استعارتها الجنسية . بل ينبغي ان نفهم ان الجنسية تندمج فيها كأساس لها وتشملها وتتجاوزها كما ان فكرة الدائرة تشمل وتتجاوز فكرة القطع الدائر حول أحد أطرافه الذي يظل ثابتاً . وهذه المواقف – الأساس يمكن ان تبقى محجوبة، مثل الهيكل باللحم الذي يحيط به : بل هذا هو ما يحدث عادةً ؛ والإمكان العرضي للأجسام، وتركيب المشروع الأصلي الذي هو انا، والتاريخ الذي أؤرّخه يمكن ان تحمل الموقف الجنسي على ان يظل في العادة ضمنياً ، في داخل نشاطات أشد تعقيداً : وخصوصاً ليس من الشائع ان يشتهي المرء صراحة الآخرين « الذين من نفس الجنس » . لكن وراء التحريمات الأخلاقية وحرمات المجتمع ، يظل التركيب الأصلي باقياً ، على الأقل على هذا الشكل الخاص من الاضطراب الذي يسمى باسم التقزز الجنسي .

---

(١) راجع ايضاً حب الامومة ، الشفقة ، الطيبة ، الخ .

وينبغي ألا نفهم هذا الاستمرار للمشروع الجنسي وكأنه ينبغي عليه ان يبقى « فينا » على حال من اللاشعور . فمشروع ما هو — لذاته لا يمكن ان يوجد الا على شكل واعٍ . بيد انه يوجد كأنه مندمج في تركيب خاص يذوب فيه . وهو ما أدركه علماء التحليل النفسي حين جعلوا من التأثرية الجنسية « صفحة بيضاء » تستمد كل تحديداتها من تاريخ كل فرد . غير أنه ينبغي ألا نعتقد ان الجنسية هي في الأصل غير محددة : إذ هي في الواقع تتضمن كل تحديداتها منذ انبثاق ما هو — لذاته في عالم « يوجد فيه » آخرون . ومـــا هو غير محدد وينبغي تحديده بالتاريخ الشخصي لكل فرد هو نمط العلاقة مع الغير ، الـــذي بمناسبته يتجلى الموقف الجنسي (الشهوة — الحب ، المازوخية — السادية) في صفائه الواضح .

ولأن هذه المواقف أصلية فقد اخترناها لبيان دائرة العلاقات مع الغير. ذلك انها لما كانت مندمجة في كل المواقف تجاه الآخرين فإنها تجرّ في دائريتها تمامية السلوكات تجاه الغير . وكما ان الحب يجد اخفاقه في ذاته وأن الشهوة تنبثق من موت الحب لتنهار بدورها وتخلي المكان للحب ، فكذلك كل السلوكات تجاه الغير — الموضوع تتضمن في داخلها اشارة ضمنية مقنّعة إلى الغير — الذات ، وهذه الإشارة هي موتها ، وعلى موت السلوك تجاه الغير — الموضوع يطفح موقف جديـــد يهدف الى الاستيلاء على الغير — الذات ، وهذا بدوره يكشف عن عدم رسوخه وينهار ليخلي المكان للسلوك العكسي . وهكذا نحال بغير نهاية من الغير — الموضوع الى الغير — الذات وبالعكس ، والجري لا يتوقف ابداً ، وهذا الجري ، بانقلاباته المفاجئة في الاتجاه ، هو الذي يكوّن علاقاتنا مـــع الغير . لكن في أية لحظة نُفحص فيها فاننا نوجَد في هذا الموقف او ذاك — غير راضين عن الواحد ولا عن الآخر ؛ ونستطيع ان نحافظ على انفسنا مدة تتفاوت في الطول في الاتجاه المأخوذ ، وفقاً لسوء نيتنا

أو وفقاً للظروف الخاصة في تاريخ حياتنا ؛ لكنه لن يكفي نفسه بنفسه ابداً ؛ بل هو يشير دائماً الى الغير على نحو غامض . ذلك اننا لا نستطيع ان نتخذ موقفاً راسخاً تجاه الغير إلا إذا كُشف لنا كذات وكموضوع ، كعلو — عال وعلو — معلو ، وهو أمر مستحيل من حيث المبدأ . وهكذا نترجح باستمرار بين الوجود — نظرة ، والوجود — منظوراً ، ساقطين من الواحد إلى الآخر في دورات تبادلية ، ونكون دائماً ، مهما يكن الموقف الذي نتخذه ، في حال من عدم الاستقرار بالنسبة الى الغير ، ونتابع المثل الأعلى المستحيل للإدراك المعي لحريته وموضوعيته ؛ وعلى حد تعبير جان فال ، نحن نكون حيناً بالنسبة الى الآخر في حال وراء — نزول (حين ندركه كموضوع وندمجه في العالم) ، وحيناً آخر في حال وراء — صعود (حين نستشعره علواً يعلو علينا) ، لكن لا واحد من هذين الحالين كافٍ نفسه ، ولا نستطيع ابداً أن نضع أنفسنا عينياً على مستوى المساواة ، أي على المستوى الذي فيه الإقرار بحرية الغير يجر إلى إقرار الغير بحريتنا . إن الغير ، هو من حيث المبدأ ، غير قابل للإدراك : إنه يفلت مني حين أبحث عنه ، ويملكني حين أفر منه . وحتى لو أردت ان أعمل ، وفقاً لمبادىء الأخلاق الكنتية ، متخذاً من حرية الغير غاية غير مشروطة ، فان هذه الحرية تصبح علواً — معلو لكوني جعلت منها هدفي ، ومن ناحية اخرى لا أستطيع أن أعمل لمنفعته إلا باستخدام الغير — الموضوع أداة لتحقيق هذه الحرية . ولا بد في الواقع أن أدرك الغير في موقف كموضوع أداة ، وقدرتي الوحيدة ستكون إذن تغيير الموقف بالنسبة إلى الغير ، والغير بالنسبة إلى الموقف . وهكذا انتهي إلى هذه المفارقة التي هي عثرة كل سياسة حرة (لبرالية) والتي حددها روسو في هذه العبارة: يجب ان « أرغم » الغير على ان يكون حراً . وهذا الإرغام ، وان لم يتم دائماً ، ولا في الغالب ، على شكل عنف وقهر ، فإنه مع ذلك

ينظّم علاقات الناس بعضهم ببعض . فاذا واسيت أو طمأنت فذلك من أجل تخليص حرية الغير من المخاوف أو الآلام التي تشيع الظلمة فيها ، لكن المواساة او الحجة المطمّنة هي تنظيم جهاز من الوسائل لغاية بقصد التأثير (الفعل) في الغير ، وتبعاً لذلك إدماجه بدوره كشيء — أداة في هذا الجهاز . وأكثر من هـذا ، المواسي يجري تمييزاً اعتباطياً بين الحرية ، التي يشبهها باستخدام العقل وبالسعي إلى الخير ، وبين الحزن الذي يبدو في نظره أنه نتيجة حتمية نفسية . فهو يفعل اذن من أجل فصل الحرية عن الحزن ، كما يفصل المركّبان الكيماويان لناتج كيماوي . ومن حيث أنه يعدّ الحرية يمكن ان تختار ، فإنه يعلو عليها ويقهرها ، ولا يستطيع ، في الميدان الذي يقف فيه ، ان يدرك هـذه الحقيقة : وهي ان الحرية نفسها هي التي **تصيّر نفسها** حزناً ، وتبعاً لذلك فـان العمل لتحرير الحرية من الحزن هو العمل ضد الحرية .

ومع ذلك ينبغي ألا نظن أن اخلاقاً تدعو إلى « دعه يعمل » والى التسامح تزيد في احترام حرية الغير : فمنذ أن أوجد ، وأنا أضع حداً في الواقع لحرية الغير وأنا هذا الحدّ ، وكل واحد من مشروعاتي يرسم هذا الحدّ حول الغير : الإحسان ، دعه — يعمل ، التسامح — أو كل موقف امتناعي — هي مشروع لنفسي يلزمني ويلزم الغير في موافقته . وتحقيق التسامح حول الغير ، هو العمل على الالقاء بالغير قسراً في عالم متسامح ، وهو ان ننزع منه ، من حيث المبدأ ، تلك الامكانيات الحرة للمقاومة الشجاعة ، والمثابرة ، وتوكيد الذات التي كانت لديه الفرصة لتنميتها في عالم من عدم التسامح . وهذا يظهر عـلى نحو أبرز ، إذا نظرنا في مشكلة التربية : ان التربية القاسية تعامل الطفل كآلة ، لأنها تحاول أن تحضنه بالقوة لقيم هو لم يقرّها . لكن التربية الحرة ، وإن كانت تستخدم وسائل اخرى ، فإنها تختار مع ذلك قبلياً مبادىء وقيماً باسمها (وفقاً لها) سيُعامل الطفل . ومعاملة الطفل بالاقناع والرقة ، لا تعني عدم ارغامه . وهكذا فان احترام حرية الغير كلمة جوفاء :

فحتى لو استطعنا ان نعتزم احترام هذه الحرية ، فإن كل موقف نتخذه تجاه الغير سيكون انتهاكاً لهذه الحرية التي ادعينا احترامهـا . والموقف الأقصى الذي يتبدى انه لامبالاة شاملة في مواجهة الغير ليس هو الآخر حلاً : لقد ألقى بنا فعلاً في العالم في مواجهة الغير ، وانبثاقنا تحديد حر لحريته ، ولا شيء ، حتى ولا الانتحار ، يقدر على تغيير هذا الموقف الأصلي ، ومهما تكن أفعالنا ، فإننا إنما نقوم بها في عالم يوجد فيه الغير وأنا فيه « زيادة عن اللازم » بالنسبة إلى الغير .

ويلوح ان فكرة الذنب والخطيئة تستمد أصلهـا من هـذا الموقف الفريد . فأنا مذنب في مواجهة الغير . مذنب أولاً حين أستشعر ، تحت نظرته ، استلابي وعريي كسقوط عليّ ان اتخذه ، وهـذا هو معنى العبـارة المشهورة في الكتاب المقدس : « وأدركا أنهما كانـا عاريين » . ومذنب ايضاً ، حين أنظر ، بدوري ، الى الغير ، لأنه بسبب توكيدي لذاتي ، فإني أكوّنه موضوعاً وأداة ، وآتي اليه بهذا الاستلاب الذي يجب عليه ان يتخذه . وهكذا نجد ان الخطيئة الأولى ، هي انبثاقي في عالمٍ يوجد فيه الغير ،ومهما تكن علاقاتي اللاحقة مع الغير ، فانها لن تكون غير تنويعات على النغمة الأصلية لذنبي .

لكن هذا الذنب يُصحب بالعجز ، دون ان يفلح هـذا العجز في دحض الذنب عني . ومهما فعلت من أجل حرية الغـير ، كما رأينا ، فإن جهودي ستقتصر على معاملة الغير كآلة (أداة) ووضع حريـته كعلو — معلو ؛ ومن ناحية اخرى ، مهما تكن القوة القاهرة التي املكها فإني لن أصيب الغير ابداً إلا في وجوده — موضوعـاً . ولن أستطيع ابداً ان أزوّد حريته إلا بفرص للتجلي والظهور ، دون ان أفلح ابداً في تنميتها او نقصها ، في توجيهها او الاستيلاء عليهـا . وهكذا انا مذنب تجاه الغير في وجودي نفسه ، لأن انبثاق وجودي يزوّده رغمـاً

عنه ُببعد في الوجود جديد ، وانا عاجز من ناحية اخرى عن الاستفادة من غلطتي او اصلاحها .

وما هو — لذاته الذي بتأرّخه يجرّب هذه الاطوار المختلفة، يمكن ان يصمم ، وهو على تمام العلم بعبث جهوده السابقة ، على ملاحقة موت الغير . وهذا التصميم الحرّ يسمى الكراهية . وهذه تتضمن تسليماً اساسياً: إذ ما هو — لذاته يتخلى عن ادعائه تحقيق اتحاد مع الغير ؛ ويتخلى عن استخدام الغير اداة لاسترداد وجوده — في — ذاته . إنه يريد فقط استعادة حرية لا حدود لها في الواقع ؛اي ان يتخلص من وجوده — موضوعاً — للغير لا يمكن إدراكه ، وان يلغي ُبعدَ استلابه . وهذا يساوي اقتراح تحقيق عالم لا يوجد فيه الغير . وما هو — لذاته الذي يكره يوافق على ألا يكون إلاّ ما هو — لذاته ؛ ولعلمه من تجاربه المختلفة باستحالة استخدامه لوجوده — للغير ، يفضل الا يكون إلاّ إعداماً حرّاً لوجوده، وشمولاً مجرداً من الشمول ، وملاحقة تضع لنفسها غاياتها الخاصة بها . ومن يكره يقترح لنفسه الا يكون بعدُ موضوعاً ؛ والكراهية تتبدى كوضع مطلق لحرية ما هو — لذاته في مواجهة الغير . ولهذا فإن الكراهية ، اولاً ، لا تحط الموضوع المكروه ، لأنها تضع الجدال في ميدانه الحقيقي : فما اكرهه في الغير ليس هذه السحنة ، ولا ذلك العيب ، ولا هذا الفعل الجزئي الخاص ، بل اكره وجوده بوجه عام، كعلو — معلوّ . ولهذا فإن الكراهية تتضمن إقراراً بحرية الغير . غير ان هذا الاقرار مجرد وسلبي : فالكراهية لا تعرف إلا الغير — الموضوع وتتعلق بهذا الموضوع وهي تريد تحطيم هذا الموضوع ،ابتغاء ان تقضي في الوقت نفسه على العلوّ الذي يلاحقه . وهذا العلوّ ليس إلاّ مستشعراً، « كما بعد » غير ممكن الوصول إليه،وكإمكان مستمر لاستلاب ما هو — لذاته الذي يكره . فهي **لا تدرك اذن ابدا لذاتها** : ولا يمكن ان تدرك دون ان تصير موضوعاً ، لكنني اشعر بها كطابع فرّار باستمرار للموضوع — الغير،

وكوجه « غير — مُعطى » ، « غير — مصنوع » من صفاته التجربية الايسر بلوغاً ، وكنوع من التحذير المستمر الذي ينبهني إلى ان « المسألة ليست ها هنا » . ولهذا فإن المرء يكره **من خلال** ما هو نفسي مكشوف، لا هذا النفسي عينه؛ولذا ايضاً يستوى كره علوّ الغير من خلال ما نسميه تجريبياً باسم رذائله او فضائله . وما اكرهه الشمول — النفسي كله من حيث انه يحيلني إلى علوّ الغير : إني لا اتنازل لكراهية مثل هـذه التفصيلة الموضوعية الجزئية . وهذا مـا يميز الكره haïr مـن المقت détester . والكره لا يظهر بالضرورة بمناسبة شرّ يصيبني . لكنه ، على العكس ، يمكن ان ينشأ هناك حيث يكون المرء على حـق في ان يتوقع اعترافاً بالجميل، اي بمناسبة مِنّة وفضل : والفرصة التي تستجلب الكره هي فقط فعل الغير الذي به وضِعتُ في حـال **تحمُّل** حريته . وهذا فعل في ذاته مهين : مهين من حيث هـو كشف عيني عن موضوعيّتي objectité الأداوية في مواجهة حرية الغير . وهذا الكشف يغمض في الحال ، ويغوص في الماضي ويصير معتماً . لكنه يترك في نفسي الشعور بأن هناك شيئاً ينبغي تحطيمه لتحرير نفسي . ولهذا فإن الاعتراف بالجميل قريب جداً من الكره : فالاعتراف بالجميل، هو الاعتراف بأن الغير كان حرّاً كل الحرية في فعله ما فعل . ولم يحمله على ذلك اي قسر، حتى ولا قسر الواجب.إنه مسئول كله عن فعله وعن القِيَم التي هيمنت على انجازه . وانا، لم اكن غير فرصة ومناسبة ، والمادة التي اجرى عليها فعله . وابتداءً من هذا الاعتراف، يمكن ما هو — لذاته ان يقرر الحب او الكراهية ، حسب اختياره : إنه لا يستطيع بعدُ تجاهل الغير .

والنتيجة الثانية لهذه الملاحظات هي ان الكراهية كراهية لكل الآخرين في واحد . فما أريد إصابته رمزياً وانا ألاحق موت هذا الفلان **الآخر** ، هو المبدأ العام لوجود الغير . والغير الذي اكرهه يمثل في الواقع **الآخرين.** ومشروعي (أو قراري) للقضاء على الغير هو مشروع للقضاء عـلى

الآخرين بوجه عـــام ، أي ان استردّ حريتي اللا — جوهرية ككائن لذاته . في الكراهية ثم فهم لكون بُعدي كموجود — مستلب هو استعباد حقيقي يأتيني عن طريق الآخرين . والمقترح هـــو القضـــاء على هذا الاستعباد . ولهذا فإن الكراهية عاطفة **سوداء** ، أي عـــاطفة تستهدف القضاء على آخر ، ومن حيث هي مشروع ، تلقي بنفسها عـــن وعيٍ ضد عدم موافقة الآخرين . والكراهية التي يحملها الآخر لآخر ، انـــا لا اوافق عليها ؛ إنها تقلقني ، وانا اسعى إلى القضاء عليها لأنني أعلم ، وإن لم اكن مقصوداً بها صراحةً ، انها تعنيني وتتحقق ضدي . وهي تهدف ، بالفعل ، إلى تدميري لا من حيث انها تسعى إلى القضاء عليّ ، بل من حيث انها تتطلب اساساً عدم موافقتي كي أتقدم وأتجاوز إلى ما بعد . والكراهية تطالب بـأن تكره ، بالقدر الذي بـــه كره الكراهية يساوي الإقرار القلق بحرية الكاره .

لكن الكراهية ، بدورها ، إخفاق . ومشروعها الأولي ، في الواقع ، هو القضاء على سائر الشعورات . لكن حتى لو استطاعت ذلك ، أي لو استطاعت القضاء على الغير في اللحظة الحاضرة ، فإنها لا تستطيع ان تعمل على الا يكون الغير قد كان . بل هناك ما هو اكثر من هذا ، إن الغاء الغير ، وإن عِيش كانتصار للكراهية ، فإنـــه يتضمن الإقرار الصريح بأن الغير **قد وُجد** . ومن هنـــا فإن وجودي — للغير ، وهو ينزلق إلى الماضي ، يصير بُعداً لا يُعالَج خاصاً بي . إنه ما عليّ ان أكونه بوصفه ما — قد — كان . فلا استطيع إذن التخلص منـه . قد يقال ، على الأقل انا افلت منه في الوقت الحـاضر ، وسأفلت منه في المستقبل : لكن ، لا . فذلك الذي كان ، مـــرةً ، للغير يُعدَى في وجوده طوال ما تبقى من حياته ، حتى لو قضى على الغير قضاءً تاماً : ولن يكفّ عن إدراك بُعده كموجود — للغير بوصفه إمكانية مستمرة لوجوده . ولا يقدر على استرداد ما تخلى عنه ؛ بل لقد فَقَدَ كل أمل

في التأثير في هذا الاستلاب وتحويله إلى صالحه ، لأن الغير المحطم قد حمل معه إلى الغير مفتاح هذا الاستلاب . وما كنته بالنسبة إلى الغير قد تحجر بواسطة موت الغير ، وسأكون كذلك في الماضي ؛ وسأكون كذلك أيضاً ، وعلى نفس النحو ، في الحاضر إذا ثابرت على هذا الموقف والمشروعات وطريقة الحياة التي حكم عليها الغير . وموت الغير يكوّنني كموضوع لا يمكن علاجه ، تماماً كموتي انا . وهكذا فإن انتصار الكراهية يتحول ، في انبثاقه نفسه ، إلى إخفاق . والكراهية لا تمكن من الخروج من الدائرة . وهي تمثل فقط المحاولة الأخيرة ، المحاولة اليائسة . وبعد إخفاق هذه المحاولة ، لا يبقي بعد لما هو – لذاته إلا ان يدخل في الدائرة ويدع نفسه يترجح إلى غير نهاية بين هذين الموقفين الأساسيين [١] .

٢

« الوجود مع » و « النحن »

قد يُلاحظ علينا ان وضعنا ناقص، لأنه لا يترك مجالاً لبعض التجارب العينية التي نكتشف فيها انفسنا ، لا في نزاع مع الغير ، بل في مشاركة وإياه ، وصحيح أننا كثيراً ما نقول : « نحن » . والوجود نفسه واستعمال هذه الصيغة النحوية يحيل ، بالضرورة ، إلى تجربة حقيقية

(١) هذه الاعتبارات لا تستبعد امكان قيام اخلاق للتخلص والنجاة . لكن هذه ينبغي الوصول اليها عند نهاية تحول جذري لا نستطيع التحدث عنه هنا .

« للوجود – مع » . و « نحن » يمكن ان تكون فاعلاً ، وفي هذه الصورة ، تشبّه بجمع لـ « أنا » . وصحيح أن التوازي بين النحو والفكر هو في كثير من الاحيان امر يدعو الى الشك ؛ وربما كان من الضروري ان نعيد النظر تماماً في المسألة وان ندرس العلاقة بين اللغة والفكر على شكل جديد تماماً . وصحيح ايضاً ان « نحن » فاعلاً لا تبدو متصورَّة إذا لم تشر على الاقل الى فكرة مجموع من الفاعلين (الذوات) يدرك بعضهم بعضاً في نفس الوقت والواحد منهم يُدرَك بالآخر معاً كذاتيات ، أي كعلوات – عاليات ، لا كعلوات–معلوات. فإذا كانت « نحن » ليست مجرد « نفس صوتي » ، فإنها تدل على تصور يندرج تحت ما لانهاية له من انواع التجارب الممكنة . وهذه التجارب تبدو قبلياً في تناقض مع تجربة وجودي – موضوعياً للغير او مع تجربة الوجود – الموضوع للغير بالنسبة إليّ. وفي « نحن » الذات، لا أحد موضوع . و « نحن » تشمل مجموعة من الذاتيات التي يقر بعضها ببعض بأنها ذاتيات . ومع ذلك فان هذا الاقرار ليس موضوع مقالة صريحة : وما يوضع صراحةً ، هو فعل مشترك أو موضوع إدراك مشترك . « نحن » نقاوم ، « نحن نقوم بالهجوم » ، « نحن » ندين المذنب ، « نحن » ننظر إلى هذا المنظر او ذاك . وهكذا فإن الاقرار بالذاتيات مماثل للإقرار بالشعور غير – الوضعي بواسطة نفسه ؛ وافضل من هذا ينبغي ان يتم **جانبياً** بشعور غير – وضعي موضوعه الوضعي هو هذا المنظر او ذاك في العالم . وخير تمثيل لـ « نحن » يزودنا به مشاهد التمثيل المسرحي ، الذي يستهلك شعوره في ادراك المنظر الخيالي، وحزر الاحداث بواسطة صور إجمالية مستَبِقة ، ووضع كائنات خيالية مثل البطل ، والخائن ، والاسيرة ، الخ ، ولكنه مع ذلك في نفس الانبثاق الذي يجعله الشعور بالمشهد المسرحي يكوّن نفسه لا – وضعياً كشعور بكونه **مشارك** – **مشاهد** للمشهد المسرحي . وكل امرىء يعرف

ذلك الضيق غير المصرّح به الذي يخنقنا في صالة نصف خاوية ، او على العكس لتلك الحماسة التي تنفجر وتقوى في حالة ملأى متحمسة . ومن المؤكد ؛ من ناحية أخرى ، ان تجربة اللا–موضوع يمكن ان تتجلى في أية مناسبة . أنا جالس على شرفة مقهى : ألاحِظ سائر الزبائن وأعرف انني الاحَظ بدوري . ونحن نظل هنا في ألفة احوال النزاع مع الغير (الوجود – الموضوع للغير بالنسبة إليّ ، وجودي – موضوعاً بالنسبة الى الغير) . لكن ها هو ذا فجأةً حادثٌ ما في الشوارع يقع : تصادم خفيف ، مثلا ، بين دراجة وتاكسي . وفي الحال ، وفي نفس اللحظة التي أصير فيها شاهِداً للحادث ، أستشعر لا–وضعياً أنني منخرط في « نحن » ما . والمنافسات ، والمنازعات الخفيفة السابقة قد اختفت ، والشعورات التي تزوِّد بمادة « النحن » هي تلك التي عند كل الزبائن **نحن** ننظر إلى الحادث ، **نحن** نشارك فيه . وهذا الاجماع الذي اراد جول رومان Romains وضعه في كتابه « الحياة الإجتماعية » او في « نبيذ أبيض من الفييتّ » . وها نحن قد عدنا الى « الوجود – مع » عند هيدجر . فهل كان ثم ما يدعو إلى نقده فيما سبق[١] ؟

نلاحظ فقط أننا لم نفكر في التشكيك في **تجربة** « النحن » . بل اقتصرنا على بيان ان هذه التجربة لا يمكن ان تكون الاساس في شعورنا بالغير . ومن الواضح ، فعلا، انها لا يمكن ان تكون تركيباً انطولوجياً للآنية : وقد برهنّا على ان وجود ما هو – لذاته في وسط الآخرين كان في الاصل واقعة ميتافيزيقية وممكنة عرضية . وفضلا عن ذلك فمن الواضح ان « النحن » ليست شعوراً بين الذوات ، ولا وجوداً جديداً يتجاوز ويشمل اجزاءه ككلّ تركيبي ، على نحو الشعور الجماعي عند

(١) القسم الثالث ، الفصل الاول .

علماء الاجتماع . إن « النحن » يستشعرها شعور خاص ؛ وليس من الضروري ان يكون كل الزبائن الجالسين في شرفة المقهى شاعرين بأنهم « نحن » ، حتى أستشعر انني منخرط في « نحن » معهم. وإنا لنعرف هذه الصورة المبتذلة للحوار : « **نحن** مستاءون جداً » : « لا ، يا عزيزي ، تكلم عن نفسك » . هذا الحوار يتضمن أن ثم مشاعر ضالة للنحن – وهي مع ذلك ، وبما هي كذلك ، مشاعر (شعورات) عادية جداً . فإن كان الامر هكذا ، فمن الضروري ، حتى يشعر الشعور بأنه منخرط في « نحن » ، ان تكون سائر الشعورات التي تدخل في مشاركة وإياه معطاة أولا على نحو ما ؛ اعني بصفة علو – عال، أو علو – معلو . والنحن نوع من التجربة الخاصة يحدث ، في احوال خاصة ، على أساس الموجود – للغير بوجه عام . والوجود – للغير يسبق ويؤسس الوجود – **مع** – الغير .

وفضلاً عن ذلك فإن الفيلسوف الذي يريد دراسة الـ « **نحن** » ينبغي ان يحتاط ويدرك عما يتحدث . إذ ليس هاهنا فقط نحن – ذات (فاعل) بل النحو يقول لنا انه يوجد ايضاً نحن – مفعول ، اعني نحن – موضوع . وبحسب كل ما قلناه حتى الآن من السهل ان نفهم ان الـ « نحن » في « **نحن** ننظر اليهم » لا يمكن ان تكون في نفس المستوى الوجودي (الانطولوجي) الذي فيه « نحن » في العبارة : « هم ينظروننا » . فالأمر هنا لا يمكن ان يتعلق بذاتيات بما هي ذاتيات . ففي العبارة : « إنهم ينظرونني » أريد ان اشير إلى انني استشعر نفسي موضوعاً للغير ، كأنا مستلَب ، وكعلو – معلو . وإذا كان ينبغي على العبارة : « هم ينظروننا » ان تدل على تجربة فعلية ، فلا بد ان اشعر في هذه التجربة انني منخرط مع آخرين في جماعة من العلوات – المعلوة « للأناوات » المستلبين . والـ « نحن » هنا يحيل إلى تجربة **موجودات – موضوعات بالاشتراك** . وهكذا يوجد شكلان مختلفان تماماً

جذرياً لتجربة الـ « نحن » ، والشكلان يناظران تماماً الوجود — الناظر والوجود — المنظور اللذين يكونان العلاقات الاساسية بين مـا هو لذاته والغير . وهـذان الشكلان للـ « نحن » هما اللذان يخلق بنـا ان ندرسهما الآن .

ا) الـ « نحن » ـ موضوعاً

ولنبدأ بالفحص عن التجربة الثانية مـن هاتين التجربتين : إذ من الاسهل ان ندرك معناها ، وربما تفيدنا كسبيل للوصول إلى دراسة الغير. وينبغي ان نلاحظ اولاً ان النحن — موضوعاً يلقي بنـا في العـالم ؛ ونشعر به بواسطة الخجل كاستلاب جماعي . وهذا مـا يدل عليه هذا الحادث الحافل بالدلالة : وهو ان جماعـة من المحكوم عليهم بالاشغال الشاقة اختنقوا غضباً وخجلاً لان امرأة مزينة جـاءت لزيارة سفينتهم ، وشاهدت خرقهم البالية ، وشغلهم الشاق ، وبؤسهم . والامر هنا يتعلق بخجل مشترك واستلاب مشترك . فكيف يكون ممكناً إذن ان يشعر المرء في جماعة مع آخرين كموضوعات ؟ لا بد ، كي نعرف ذلك ، ان نعود إلى الخصائص الاساسية لوجودنا — للغير .

لقد نظرنا حتى الآن في الحالة البسيطة التي انا فيهـا وحدي في مواجهة الغير وحده . في هذه الحالة انا انظره او هو ينظرني ، واحاول ان اعلو على علوه او اشعر ان علوي معلوّ ، واحس ان إمكانياتي هي إمكانيات — ميتة . ونحن نكون **زوجاً** ونحن في **موقف** الواحد بالنسبة الى الآخر . لكن هذا الموقف ليس له وجود موضوعي الا بالنسبة الى الواحد او الى الآخر . ولا يوجد في الواقع **وجه آخر** envers لعلاقتنا المتبادلة . لكننا لم نحسب حساباً ، في وضعنا ، لكون علاقتي مع الغير تظهر على اساس لامتناه من علاقتي **انا** وعلاقتـه **هو** مع **كل الآخرين** ، أعني إلى مجموع الشعورات تقريباً . ولهذا السبب فإن علاقتي مع ذلك الآخر ،

التي أحسست بها منذ قليل كأساس لوجودي – للغير ، او علاقة الغير بي ، يمكن في كل لحظة ، وتبعاً للدوافع التي تتدخل ، ان تُستشعر **كموضوعات بالنسبة الى الآخرين** . وهذا سيتجلى بوضوح في حالة ظهور شخص **ثالث** . فلنفترض ، مثلا ، ان الغير ينظر إليّ . في هذه اللحظة ، أشعر انني **مُستَلَب** تماماً واتخذ نفسي بهذه المثابة . ثم يأتي شخص ثالث . فإن نظر إليّ ، فإني استشعرهم جماعياً كـ « هُمْ » (هم – ذوات) من خلال استلابي . وهذا « الهُم » يتجه ، كما نعرف ، نحو « الناس » l'on . وهو لا يغير شيئاً في واقع ان اكون منظوراً ، فهو لا يقوّي – او لا يكاد – استلابي الاصلي . لكن إذا نظر الشخص الثالث إلى الغير الذي ينظر إليّ ، فإن المشكلة تصير أكثر تعقيداً . ذلك ان في وسعي ان ادرك الشخص الثالث **لا مباشرة** ، بل على الغير الذي يصير غيراً – منظوراً (بالطرف الثالث) . وهكذا فإن العلو الثالث يعلو على العلو الذي يعلو عليّ ، وبهذا يُسهم في تجريده من سلاحه . وتتكون هنا حالة « ما بعد راسخة » métastable تنحل فيما بعد ، إما لأني اتحالف مع الطرف الثالث ابتغاء النظر إلى الآخر الذي يتحول حينئذ إلى موضوعنا – وهنا اقوم بتجربة للنحن – الذات سنتحدث عنها فيما بعد – او لأني انظر إلى الطرف الثالث، وهكذا اعلو على هذا العلو الثالث الذي يعلو على الغير . وفي هذه الحالة يصبح الطرف الثالث موضوعاً في عالمي ، وإمكانياته هي إمكانيات – ميتة ، ولا يستطيع ان يخلصني من الغير . ومع ذلك فهو ينظر إلى الغير الذي ينظر إليّ . وينتج عن هذا موقف سننعته بأنه غير محدد وغير منتج ، لأني موضوع بالنسبة إلى الغير ،وهذا موضوع بالنسبة إلى الطرف الثالث، الذي هو موضوع بالنسبة إليّ . والحرية وحدها ، باستنادها إلى هذه العلاقة او تلك ، هي التي يمكنها ان تعطي تركيباً لهذا الموقف .

لكن يجوز ايضاً ان ينظر الطرف الثالث إلى الغير الذي انظر انا

إليه . وفي هذه الحالة ، استطيع ان انظر اليهما كليهما ، وهكذا اجرد نظرة الطرف الثالث من سلاحها . والطرف الثالث والغير سيظهران لي حينئذ ك «هُم — موضوعات» . واستطيع ايضاً ان ادرك في الغير نظرة الطرف الثالث، بالقدر الذي به انا ادرك ، دون ان ارى الطرف الثالث، في مسالك الغير أنه يعرف أنه يُنظرَ اليه . وفي هذه الحالة استشعر في الغير وبمناسبة الغير العلوّ — العالي للطرف الثالث . وهو يستشعره كاستلاب جذري ومطلق للغير . إنه يهرب من عالمي ؛ ولا ينتسب بعدُ إليّ ، إنه موضوع بالنسبة إلى علوّ آخر . فهو لا يفقد إذن طابعه كموضوع ، بل يصير غامضاً مشتركاً ، ويفلت مني لا بعلوه الخاص بل بعلوّ الطرف الثالث . ومهما أدركت فيه وعنه ، الآن ، فهو دائماً « غير » ؛ وهو « غير » بمقدار ما هنالك من « اغيار » لإدراكه والتفكير فيه . ومن اجل استعادة تملكي للغير ، لا بد ان انظر الى الطرف الثالث وأن اخلع عليه الموضوعية objectité . وهذا ليس من الممكن دائماً ، من ناحية ، ومن ناحية اخرى إن الطرف الثالث هو نفسه يمكن ان ينظر اليه أطراف ثالثة أخرى ، أعني وجوداً غيراً الى غير نهاية لا استطيع ان اراه . وعن هذا ينشأ عدم اتساق اصلي للغير — الموضوع وسباق إلى غير نهاية لما هو — لذاته الذي يسعى إلى إعادة امتلاك هذه الموضوعية objectité . وهذا هو السبب ، كما رأينا ، في ان العشاق يختلون في خلوة . إني استطيع ان اشعر بنفسي منظوراً من جانب شخص ثالث بينما انا انظر الى الآخر . وفي هذه الحالة استشعر استلابي لا — إيضاعياً في نفس الوقت الذي فيه اضع استلاب الغير . وإمكانياتي لاستخدام الغير كأداة ، أستشعرها كامكانيات — ميتة ؛ وعلوّي الذي يتأهّب للعلو على الآخر الى غاياتي الخاصة يرتد إلى علوّ — معلوّ . فأرسل ما يمسكني . لكن الغير لا يصير بهذا ذاتاً ، لكني لا استشعر بنفسي بعدُ مؤهلاً للموضوعية . إنه يصير محايداً

neutre ؛ يصير شيئاً هناك فقط ولا اصنع به شيئاً . وهذه الحالة مثالها ما يحدث إذا فوجئت وانا اضرب شخصاً ضعيفاً وأهينه . إن ظهور الطرف الثالث « ينتزعني » ؛ فالضعيف ينبغي « ألا يُضرَب » ولا أن « يُهان » ، إنه ليس شيئاً غير وجود محض ، لا « اكثر » ، ولا حتى « ضعيفاً » أو إذا صار كذلك من جديد ، فسكيون ذلك بلسان الطرف الثالث ، **وسأعرف من الطرف الثالث** انه كان ضعيفاً (الا تخجل ؟ إنك تنقضّ على ضعيف ، الخ) ؛ وصفة « الضعيف » ستعطى له من جانب الطرف الثالث تحت بصري ؛ وسيكون جزءاً لا من عالمي انا ، بل من كون أنا فيه مع الضعيف بالنسبة إلى الطرف الثالث .

وهذا يقودنا أخيراً إلى الحالة التي تعنينا : إني واقع في نزاع مع الغير . ويأتي الطرف الثالث ويشملنا كلينا : انا والآخر ، بنظرته . واشعر في نفس الوقت باستلابي وموضوعيّتي . فأنا في الخارج ، من اجل الغير ، كموضوع وسط عالمٍ ليس « عالمي انا » . لكن الغير ، الذي كان ينظر إليّ او كنت انا انظر إليه ، يخضع لنفس التغيّر ، واكتشف تغير الآخر هذا في معيّة مع التغير الذي أستشعره . إن الغير موضوع في وسط عالم الطرف الثالث . وهذه الموضوعية ليس مجرد تغير في وجوده سيكون **موازياً** لذلك الذي اعانيه ، بل الموضوعيتان تأتيان إليّ والى الغير في تغير إجمالي **للموقف** العكسي المحدود بامكانياتي الخاصة والذي كان يشمل الغير . وكل واحد من هذه المواقف كان موت الآخر ، ولم نستطع إدراك الواحد إلاّ بموضعة الآخر . ولدى ظهور الطرف الثالث اشعر ، فجأةً ومرة واحدة ، ان إمكانياتي مستلبة ، وفي نفس الوقت اكتشف ان إمكانيات الغير هي إمكانيات — ميتة . والموقف لا يختفي بهذا ، لكنه يفرّ خارج عالمي وعالم الغير ، ويتكون وسط عالم ثالث على شكل موضوعي: وفي هذا العالم الثالث يُرى، ويُحكم

عليه ، ويُعلى عليه ، ويستخدم، لكنه بهذا يتم تسوية الموقفين العكسيين: فليس ثم بعدُ تركيب اسبقية يمضي مني الى الغير او ، على العكس ، من الغير إلي انا، لأن إمكانياتنا هي بالنسبة إلى الطرف الثالث إمكانيات — ميتة ايضاً . ومعنى هذا انني استشعر فجأة الوجود في عـالم الطرف الثالث لموقف — شكل موضوعي فيه الغـير وانا نظهر بصفة تراكيب **متكافئـة ومتضامنة** . والنزاع لا ينبثق ، في هذا الموقف الموضوعي ، من الانبثاق الحرّ لعلواتنا ، لكنه يُشاهَد ويعلى عليه بواسطة الطرف الثالث كمعطى في الواقع يحددنا ويحتجزنا الواحد مع **الآخر** . وإمكان ان يضربني الغير وإمكان ان ادافع عن نفسي ليسا يستبعد كل منهما الآخر، بل يتكاملان ويجر كل منهما **الآخر** ويتضمنه بالنسبة الى الثالث بصفـة إمكانيات ميتة ، وهذا تماماً ما استشعره بصفة لا — وضعية ودون ان يكون لي به **علم** . وهكذا فإن ما استشعره هو وجود — في الخارج فيه انـا منظَّم مع الغير في كلّ لا ينحلّ موضوعي ، كُلّ لا **اتميز** فيه بعدُ اصلاً من الغير ، لكني اسهم ، بالتضامن مع الغـير ، في تكوينه . وبالقدر الذي به اتخذ من حيث المبدأ وجودي — في الخارج بالنسبة الى الغير ، فإن من الواجب عليّ ان اصطنع بالمثل الوجود — في الخارج الخاص بالغير ، وما اصطنعه هو مشاركة التساوي التي بها اوجد خائضاً في شكل اسهم مثل الغـير في تكوينه . وبالجملة فإني اصطنع نفسي كخائضٍ **خارجاً** في الغير واصطنع الغـير كخائض **خارجاً** في ذاتي . وهذا الاصطناع الاساسي لهذا الخوض هو الذي احمله أمـامي دون ان امسك به ، وهو الاعتراف الحر بمسئوليتي من حيث هي تتضمن مسئولية الآخر التي هي تجربـة **النحن** — الموضوع . وهكذا النحن — الموضوع لا **يعرف** أبداً ، بالمعنى الذي فيه العاطفة تكشف لنا عن موضوع عيني مثل المنفِّر ، المكروه ، المُربك ، الخ . وهـو ليس فقط **مستشعراً**، لأن ما هو مستشعر هو الموقف الخالص للتضامن مع الغير . والنحن —

الموضوع لا ينكشف إلا بالاصطناع الذي اقوم به لهذا الموقف ، أعني بالضرورة التي انا فيها ، في داخل حريتي المصطنعة ، ان اصطنع ايضا الغير ، بسبب التبادل الداخلي في الموقف . وهكذا استطيع ان اقول « إنني اتضارب مع الغير » في غياب الطرف الثالث . لكن حين يظهر فإن إمكانيات الغير وإمكانياتي انا الخاصة لما كانت قد سويت إلى إمكانيات — ميتة ، فإن العلاقة تصير متبادلة ، وانا مضطر إلى الشعور بأننا « نتضارب » . والواقع ان العبارة : «انا أضربه و هو يضربني» ستكون غير وافية : لأني انا اضربه لأنه يضربني وبالعكس ؛ ومشروع الضرب قد تولد في عقله وفي عقلي ، وبالنسبة إلى الطرف الثالث يتوحد في مشروع **واحد** ، مشترك بين الهُم — الموضوع الذي يشمله بنظرته والذي يؤلف التأليف الموحد لهذا « الهُم » . وإذن فإنه يجب عليّ ان أصطنع نفسي من حيث اني مُدرَك بواسطة الطرف الثالث كجزء لا يتجزأ من « الهُمْ » . وهذا « الهُمْ » المصطنَع بواسطة ذاتيته بوصفه معناه — بالنسبة — إلى — الغير يصبح هو « النحن » . والشعور التأملي لا يمكن ان يدرك هذا «النحن » . وظهوره يتطابق مع انهيار «النحن» ؛ وما هو — لذاته يتخلص ويضع هوهويته ضد **الآخرين** . وينبغي ان نتصور في الواقع ان الانتساب إلى النحن — الموضوع يستشعر أصلاً كاستلاب أشدّ جذرية لما هو — لذاته ، لأن هذا ليس بعد فقط مرغماً على ان يصطنع ما هو بالنسبة إلى الغير ، بل وايضاً شمولاً ليس هو إياه ، وإن كان يؤلف جزءاً منه لا يتجزأ . وبهذا المعنى فإن «النحن» تجربة مفاجئة للأحوال الإنسانية بوصفها خائضة بين الآخرين من حيث انها **واقعة** مشاهَدة موضوعياً . والنحن — الموضوع ، وإن كان مستشعراً بمناسبة تضامن عيني ومركّز على هذا التضامن (وسأكون خجلان تماماً لأننا فوجئنا ونحن نتضارب) ، له معنى يتجاوز الظرف الخاص الذي فيه يستشعر والذي يهدف إلى الاشتمال على انتسابي كموضوع إلى الشمول

الإنساني (ما عدا الشعور الخالص بالطرف الثالث) مُدرَكاً هو الآخر بوصفه موضوعاً. إنه يناظر إذن تجربة إهانة وعجز: والذي يستشعر انه يؤلف «نحن» مع سائر الناس يحسّ أنه لاصق بين ما لا نهاية له من الموجودات القريبة، إنه مُستَلَب جذرياً وبغير مغيث.

وبعض المواقف تبدو أصلح من غيرها لإثارة تجربة النحن. خصوصاً، العمل المشترك: فحين يستشعر عدد كبير من الأشخاص انهم يلاحظهم شخص ثالث بينما هم يشتغلون بالتضامن في عمل واحد، فإن معنى الموضوع الذي يصنعونه يحيل الى الجماعة العاملة بوصفهم نحن. فالحركة التي اقوم بها والتي يتطلبها التركيب المطلوب لا معنى لها إذا سبقتها حركة جاري وتلتها حركة اخرى من عامل آخر. فينتج عن هذا شكل من «النحن» أيسر، لأن مقتضى الموضوع نفسه وإمكانياته ومعامل مضادته هي التي تحيل الى النحن – الموضوع الخاص بالعمال. فنستشعر بعضنا بعضاً إذن كمدركين بوصفنا «نحن» **خلال** «موضوع مادي «مطلوب صنعه». والمادية تضع خاتمها على جماعتنا المتضامنة «ونحن» نظهر لأنفسنا كجهاز آلي وتكنيكي من وسائل لكل منها مكانها المعين وفقاً لغاية. لكن إذا بدت بعض المواقف هكذا أصلح تجريبياً لانبثاق النحن، فينبغي الا يغيب عن نظرنا ان **كل** موقف إنساني، لما كان انخراطاً في وسط الآخرين، فإنه يُستشعر كنحن منذ ان يظهر الطرف الثالث. فإذا مشيت في الشارع، خلف ذلك الرجل الذي لا أراه إلا من الخلف، فإن بيني وبينه أقل درجة من العلاقة التكنيكية والعملية التي يمكن تصورها. ومع ذلك، يكفي ان يراني إنسان ثالث، وينظر الطريق، وينظره حتى أكون مرتبطاً به بواسطة تضامن النحن: نحن نتمشى الواحد وراء الآخر في شارع بلوميه، في صباح يوم من شهر يوليو. ثمّ دائماً وجهة نظر منها كائنات لذاتها مختلفة يمكن ان تتوحد بنظرة في النحن. وبالمثل، كما أن النظرة ليست إلا التجلي العيني

للواقعة الاصلية لوجودي بالنسبة إلى الغير ، فكذلك انا استشعر نفسي موجوداً بالنسبة إلى الغير خارج كل ظهور فردي لنظرة ، وبالمثل ليس من الضروري ان تحجرنا نظرة عينية وتنفذ فينا حتى نستطيع ان نستشعر أنفسنا مدمجين خارجاً في نحن . ويكفي ان يوجد الشمول – المجرد – من الشمول : « الإنسانية » لتستشعر كثرة ما من الافراد انها مثل « نحن » بالنسبة إلى كل او جزء من سائر الناس ، سواء كان هؤلاء الناس حاضرين « بلحم وعظم » او كانوا حقيقيين لكنهم **غائبون** . وهكذا استطيع دائماً ان ادرك نفسي ، في حضرة او غيبة الطرف الثالث ، كهوهوية خالصة او مدمجاً في نحن . وهذا يقودنا الى بعض « النحن » الخاصة، خصوصاً الى النحن المسمى باسم « الشعور بالطبقة » (الشعور الطبقي) . إن الشعور بالطبقة هو اصطناع لنحن من نوع خاص ، بمناسبة موقف جماعي اوضح تركباً مما هي الحال في العادة . ولا يهمنا كثيراً ان نحدد هذا الموقف ؛ وانما الذي يهمنا فقط هو طبيعة « النحن » في الاصطناع assomption . فإذا انقسم المجتمع ، من حيث تركيبه الاقتصادي او السياسي ، إلى طبقات مستبد بها وطبقات مستبدّة ، فإن موقف الطبقات المستبِدّة يقدم الى الطبقات المستبد بها صورة طرف ثالث مستمر ينظر فيها ويعلو عليها بحريته . وليست قساوة العمل ، وانخفاض مستوى المعيشة ، او الآلام المعاناة هي التي تكوّن المجموعة المستبد بها على هيئة طبقة ؛ والتضامن في العمل يمكن – وسنرى ذلك في الفقرة التالية – ان يكوّن على هيئة «نحن» – ذات الجماعة العاملة من حيث ان هذه – مهما يكن معامِل مضادة **الاشياء** – تستشعر نفسها عالية على الموضوعات التي في داخل العالم صوب غاياتها الخاصة ؛ ومستوى المعيشة أمرٌ نسبيٌ تماماً يقدّر تقديراً متفاوتاً وفقاً للظروف (ويمكن ان **يُعانى** او **يُقبل او يطالَب** به باسم مثل اعلى مشترك) ؛ والآلام المعاناة ، إذا نظر إليها في ذاتها ، تعمل

بالاحرى على عزل الاشخاص الذين يتألمون منها على تجميعهم ، إذ هي عموماً مصادر للنزاع . وأخيراً فإن المقارنة البسيطة المجردة الـتي يمكن اعضاء الجماعة المستبدّ بها بين قساوة احوالهم وبين الامتيازات التي تنعم بها الطبقات المستبِدّة ، هذه المقارنة لا يمكن ان تكفي ، بأي حال من الاحوال ، لتكوين شعور بالطبقة ؛ وقصارى ما تفعله ان تثير غيرات فردية او انواعاً من اليأس جزئية ؛ وليست لهـا إمكانية التوحيد وجعل كل واحد يصطنع التوحيد . لكن مجموع هذه الخصائص ، من حيث أنه يكوّن **حال** الطبقة المضطهَدة ، ليس فقط مُعانى او مقبولاً . ومع ذلك فمن الخطأ ايضـاً ان يقال إنه تدركه الطبقة المضطهَدة على انه مفروض من الطبقة المضطهِدة؛ ولا بد من وقت طويل، على العكس، من اجل بناء ونشر **نظرية** في الاضطهاد . وهذه النظرية لن تكون لها اية قيمة **تفسيرية** . والواقعة الاولى هي ان عضو الجماعة المضطهَدة ،الخائض بوصفه مجرد شخص ، في منازعات اساسية مع اعضاء آخرين من نفس الجماعة (حب، كراهية، تنافس في المصالح وتعارض، الخ ...) يدرك حالته وحالة سائر اعضاء هذه الجماعة على انها منظورة ومفكر فيها بواسطة شعورات تفلت منه وتندّ عنه . و « المولى » (سيد الاقطـاع) ، و « السيد الاقطاعي » ، و « البورجوازي ، او « الرأسمالي » يبدون ليس فقط كأقوياء يتحكمون ويأمرون ، بل وايضاً ، وقبل كل شيء كأطراف **ثالثة** ، أي اولئك الذين هم في خارج الجماعـة المضطهَدة والذين **من اجلهم** هذه الجماعة توجـد . فـإذن **بالنسبة إليهم وفي حريتهم** توجد حقيقـة الطبقة المضطهَدة . وهـم يجعلونهـا تتولد بنظرتهم . ولهـم وبهم تنكشف هوية حـالي وحـال المضطهَدين الآخرين ؛ وبالنسبة إليهم اوجَد في موقف منظَّم مع آخرين، وممكناتي بوصفها ممكنات ــ ميتة تتساوى تمامـاً مع ممكنات الآخرين ؛ وبالنسبة

اليهم انا **عـــامل** ، وفي وبواسطة كشفهم كغيرٍ – نظرةٍ أشعر بنفسي واحداً من بين آخرين . ومعنى هذا انني اكتشف « النحن » الـــذي أدرج فيه أو « الطبقة » في **الخارج** ، في نظرة طرف ثالث ، وهذا الاستلاب الجماعي هو الذي أصطنعه وأنا أقول : « نحن » . ومن وجهة النظر هذه ، فإن امتيازات الطرف الثالث و « أثقالنا » ، و « بلايانا» ليس لها أو لا غير قيمة **دلالة** ؛ إنها تدل على استقلال الطرف الثالث بالنسبة الينا ؛ وتصور لنا بوضوحٍ استلابنا ؛ وكما أنها مع ذلك قـــد تُحمِّلت ، وخصوصاً لما كان شغلنا وتعبنا قد عونيا،فانه من خلال هذا الألم المعاني أستشعر وجودي – منظوراً – كشيء – خائض – في – شمول – للأشياء . وابتداءً من تألمي وشقائي أكون مدر َكاً جماعياً مع الآخرين بوسط طرف ثالث ، أعني ابتداءً من مضادة العالم ، وابتداءً من وقائعية – حالتي . وبدون الطرف الثالث ، مهما تكن مضادة العالم، لكنت أدرك نفسي كعلو ظافر ؛ ومع ظهور الطرف الثالث ، أستشعر نحن مدر َكين ابتداء من الأشياء وكأشياء قهرهـــا العالم . وهكذا الطبقة المقهورة تجد وحدتها كطبقة في المعرفة للطبقة القاهرة عنهـــا ، وظهور الشعور بالطبقة لدى المقهور يناظر اصطناع النحن – الموضوع في الخجل . وسنرى في الفقرة التالية ، مـــا عسى ان يكون « الشعور بالطبقة » بالنسبة إلى عضو في الطبقة القاهرة . وما يهمنا هنا ، على كل حال ، وما يدل عليه المثل الذي اخترناه ، هو ان تجربة النحن – الموضوع تفترض تجربة الوجود – للغير التي ليست هي غير حالة من احوالهـــا الأكثر تعقيداً ، ولهذا تدخل ، بوصفها حالة جزئية ، في إطار اوصافنا السابقة . على انها تنطوي في داخلها عـــلى قوة تحلُّل ، لأنها تنقدح بالخجل ولأن « النحن » ينهار منذ ان يطالب ما هو – لذاته بهوهويته في مواجهة الطرف الثالث وينظر اليه بدوره . وهـــذه المطالبة الفردية للهوهوية ليست غير طريقة ممكنة للقضاء عـــلى النحن – الموضوع .

واصطناع النحن ، في بعض الأحـــوال القوية التركيب ، مثل الشعور بالطبقة ، يتضمن مشروعَ : لا التخلص من النحن باستئناف فردي للهوهوية ، بل بتخليص النحن كله بواسطة الموضوعية وذلك بتحويله إلى نحن — ذات . فالأمر ، في الحق ، يتعلق بنوع من المشروع الذي وصفناه من قبل لتحويل الناظر إلى منظور ؛ وهو الانتقال العادي من أحد الموقفين الأساسيين الكبيرين لما هو — لذاته إلى الموقف الآخر ، ذلك أن الطبقة المقهورة لا يمكن ، في الواقع ، أن تؤكد ذاتها كنحن — ذات إلا بالنسبة إلى الطبقة القاهرة وعلى حساب هذه ، أعني بتحويلها إلى « هُمْ — موضوعات » بدوْرهـــا . اللهم إلا ان الشخص ، المنخرط موضوعياً في الطبقة ، يهدف إلى جرّ الطبقة كلها في وبواسطة مشروعه في الإعادة . وبهذا المعنى فان تجربة النحن — الموضوع تحيل الى تجربة النحن — الذات ، كما تحيلني تجربة وجودي — موضوعاً — للغير إلى تجربة الوجود — الموضوع — للغير — بالنسبة — إليّ . وبالمثل سنجد فيما يسمى باسم « نفسانية الجماهير » حميات جماعية (البولانجية ، الخ) هي شكل خاص من أشكال الحب : فالشخص الـــذي يقول « نحن » يستأنف حينئذ ، في داخــــل الجمهور ، المشروع الأصلي للحب ، لكن ذلك ليس بعدُ لحسابه الخاص ؛ بل يطلب الى طرف ثالث انقاذ المجتمع كله في موضوعيته عينها ، مضحياً في ذلك بحريته . وهنـــا كما فيما سبق ، الحب المخدوع يقود الى المازوخية (تعذيب الذات) . وهذا ما يُشاهَد في الحالة التي فيهـــا تتقلب في العبودية وتطالب بأن تعامل كموضوع . والأمر هنا ايضاً انما يتعلق بمشروعات فردية عديـــدة لناس في الجمهور : لقد تشكل الجمهور كجمهور بواسطة نظرة الزعيم أو الخطيب ؛ ووحدته وحدةٌ — موضوعٌ يقرأها كل فرد من أفراده في نظرة الطرف الثالث الذي يسيطر على الجمهور ،

وحينئذ يضع كل فرد مشروع ضياعه في هذه الموضوعية ، وتخلّيه تماماً عن هوهويته كيلا يكون بعد غير أداة في يد الزعيم . لكن هذه الأداة التي يريد أن يذوب فيها ليست بعدُ ما هو — لذاته الشخصي البسيط الخالص الخاص به بل الشمول — الموضوعي — الجمهور . ومادية الجمهور الهائلة وحقيقته العميقة (وان كانتا فقط مستشعرتين) فاتنتان لكل فرد من أفراده ، وكل واحد يقتضي ويطالب بأن يُغْرَق في الجمهور — الأداة بواسطة نظرة الزعيم[1] .

وفي هذه الاحوال المختلفة شاهدنا دائماً النحن — الموضوع يتشكل ابتداءً من موقف عيني غاص فيه جزء من الشمول — المجرد من الشمول « الانسانية » مع استبعاد الآخر . إننا لسنا نحن إلا في نظر الآخرين ، وابتداءً من نظرة الآخرين نصطنع أنفسنا كنحن . لكن هذا يتضمن انه يمكن وجود مشروع مجرد غير قابل للتحقيق خاص بما هو — لذاته صوب شمول مطلق لذاته ولكل الآخرين . وهذا المجهود في الاسترداد للشمول الإنساني لا يمكن ان يوجد دون وضع وجود طرف ثالث ، متميز مبدئياً عن الإنسانية وفي نظره هي كلها موضوع . وهذا الطرف الثالث ، غير القابل للتحقيق ، هو فقط موضوع التصور — الحد للغيرية. انه ما هو طرف ثالث بالنسبة الى كل التجمعات الممكنة ، وما لا يمكن ، في اية حالة ، ان يدخل في مشاركة مع تجمع إنساني ما ، الطرف الثالث الذي بالنسبة اليه لا يمكن اي آخر ان يتشكل كطرف ثالث ، وهذا التصور هو عينه تصور الوجود — الناظر الذي لا يمكن ابداً ان يكون منظوراً ، اعني مع فكرة الله . لكن الله لما كان يتميز بأنه الغياب الجذري ، فإن السعي لتحقيق الإنسانية بوصفها « نحن »

---

(١) راجع الاصول العديدة لرفض الهوهوية . ان ما هو — لذاته يرفض ان يطفو في القلق خارج النحن .

يتجدد باستمرار وينتهي دائماً بالإخفاق . وهكذا نجـد ان « النحن » ذا النزعة الإنسانية – من حيث هو نحن – موضوع – يعرض نفسه على كل شعور فردي كمثلٍ أعلى من المستحيل الوصول اليه ، وان كان كل إنسان يحتفظ بوهم القدرة على الوصول اليه بالتوسيع المتوالي لدائرة الجماعات التي ينتسب اليها ، وهذا « النحن » ذو النزعة الانسانية يظل تصوراً أجوف خاوياً ، وإشارة خالصة الى امتداد ممكن للاستعمال العادي لنحن . وفي كل مرة نستخدم فيها الـ « نحن » بهذا المعنى (للدلالة على الإنسانية المعذّبة ، الإنسانية الخاطئة ، لتحديد معنى (او اتجاه) موضوعي للتاريخ ، يُعدّ الانسان موضوعاً ينمي قواه) نحن نقتصر على الاشارة الى نوع من التجربة العينية التي ينبغي معاناتها في حضرة الطرف الثالث المطلق ، اي الله . وهكذا فإن التصور الحدّي للإنسانية (مثل شمول النحن – الموضوع) والتصور الحدّي لله يتضمن كلٌّ منهما الآخر ، وكلاهما مضايف للآخر .

ب) النحن – الذات :

ان العالم هو الذي يعلن لنا انتسابنا الى جماعة – ذات ، خصوصاً الوجود في عالم الموضوعات المصنوعة . وهذه الموضوعات قـد صنعت بواسطة ناس من اجل أنفسهم ، أعني من اجل علوّ غير متفرد وغير معدود يتطابق مع النظرة اللاممايزة التي سميناها من قبل باسم « الناس » on ، لأن العامل – المستعبَد او غير المستعبَد – يعمل في حضرة علو غير متمايز وغائب ، يقتصر على ان يرسم في الخواء إمكانياته الحرة على الموضوع المصنوع . وفي هذا المعنى ، فإن العامل ، مهما يكن ، يستشعر في العمل وجوده – أداة بالنسبة الى الغير ؛ والعمل ، ان لم يقصد به

فقط الأغراض الخاصة بالعامل ، هو نوع من الاستلاب . والعلو المستلب هو المستهلِك ، اعني « الناس » الذين يقتصر العامل على تعرف مشروعاتهم مقدماً. فحين استعمل موضوعاً مصنوعاً فإني أجد عليه مجمل علوي: انه يدلني على الحركة التي ينبغي عليّ القيام بها ، فعلي ان أدير ، او اضغط او أسحب او ادفع . على ان الأمر هنا أمر آمر افتراضي ، انه يحيلني الى غاية هي ايضاً من هذا العالم : إذا أردت ان أجلس ، وإذا أردت ان أفتح العلبة ، الخ . وهذه الغاية ، نفسها ، كانت مقدرة من قبل ، في تشكيل الموضوع ، كغاية موضوعة بواسطة علو ما . وهي تنتسب الآن الى الموضوع بوصفه إمكانيتها الأخص . وهكذا من الصواب ان الموضوع المصنوع يعلن عني لنفسي كـ « ناس » ، اي يحيل إليّ صورة علوي بوصفها صورة علوٍ ما . وإذا تركت إمكانياتي تجري بواسطة الأداة مشكّلة على هذا النحو ، فإني أستشعر نفسي علواً ما : فللذهاب من محطة مترو « التروكاديرو » الى محطة مترو « سفر — بابيلون » « الناس » يغيّرون في محطة « لاموت — بيكيه » . وهذا التغيير مقدر مقدماً ومشار اليه في الخرائط ، الخ ، فإذا غيّرت الخط في محطة « لاموت — بيكيه » ، فإني أنا « الناس » الذي يغيرون . صحيح أنني اتميز من كل راكب مترو سواء بالانبثاق الفردي لوجودي وبالغايات البعيدة التي أستهدفها . لكن هذه الغايات النهائية هي فقط في أفقِ فعلي . وغاياتي القريبة هي غايات « الناس » ، وأدرك نفسي كقابل للاستبدال بأي إنسان آخر من جيراني . وبهذا المعنى ، نحن نفقد فرديتنا الحقيقية ، لأن المشروع الذي هو نحن هو المشروع الذي هو الآخرون . وفي ممر المترو هذا ، لا يوجد غير مشروع واحد أحد ، مسجل في المادة منذ وقت طويل ، وفيه ينصبّ علو حي غير متميّز . وبالقدر الذي به أحقق نفسي في الوحدة كعلو ما ، فليس

عندي غير تجربة الوجود – غير المتميز (إذا كنت وحدي في غرفتي وفتحت علبة محفوظات بمفتاح ملائم) ، لكن إذا ألقى هذا العلو غير المتميّز بمشروعاته في ارتباط مع علوات اخرى مستشعَرة كحضورات فعلية وممتصةّة كذلك في مشروعات ما هي مشروعاتي ، حينئـذ أحقق مشروعي كواحد بين آلاف المشروعات المماثلة المقترحة بواسطة علو غير متميز ، حينئذ تكون عندي تجربة علو مشترك وموجّه الى هدف اوحد، أنا لست غير حالة خاصة زائلة منه ؛ وأدرج نفسي في التيار الانساني الكبير الذي يجري في ممرات محطة مترو « لاموت بيكيه – جرنيل » باستمرار ومنذ ان كان هناك مترو . لكن ينبغي ان نلاحظ : « أولاً » إن هذه التجربة من نوع نفساني لا أنطولوجي . ولا تناظر أبداً توحيداً فعلياً للكائنات التي – لذاتها التي ننظر فيها . ولا تأتي من تجربـة مباشرة لعلوها من حيث هي كذلك (كما في الوجود – المنظور) ، بل الدافع اليها هو الإدراك المزدوج المموضِع للموضوع المعلو بالاشتراك والأجسام التي تحيط بجسمي . خصوصاً وان كوني منخرطاً مع الآخرين في إيقاع مشترك أعمل على توليده هو دافع وباعث قوي كي أدرك نفسي خائضاً في نحن – ذات . وهذا هو معنى السير الايقاعي للجنود؛ وهو ايضاً معنى العمل الايقاعي للفرق العاملة معاً . وينبغي ان نلاحظ انه في هـذه الحالة يصدر الايقاع مني حرّاً ، انـه مشروع أحققه بعلوي ، وهو يؤلف مستقبلاً مع حاضر وماضٍ ، في منظور تكرار منتظم ، وأنا الذي أنتج هـذا الإيقاع ؛ وفي نفس الوقت يذوب مع الايقاع العام للعمل أو السير للجماعة العينية التي تحيط بي ، ولا يكتسب معناه إلا بهـا ، وهذا ما استشعره ، مثلا ، حين يكون الإيقاع الذي أتخذه « في غـير محله » . ومـع ذلك فإن تغطية إيقاعي بواسطة إيقاع الآخرين يُدرَك « جانبياً » ؛ ولا أستخدم كأداة الايقاع الجماعي ، ولا أتأمله – بالمعنى الذي به أتأمل مثلاً راقصتين

على منصة المسرح – انه يحيط بي ويحملني دون ان يكون « موضوعاً » بالنسبة اليه ، ولا أعلو عليه الى إمكانياتي الخاصة ، بل أصبّ علوّي في علوه ، وغايتي الخاصة – انجاز هذا العمل ، الوصول الى مكان معين – غاية للناس لا تتميّز من الغاية الخاصة بالجماعة . وهكذا فإن الايقاع الذي أولّده يولد على ارتباط بنفسي وجانبياً كإيقاع جماعي ؛ انه إيقاعي انا بالقدر الذي به هو إيقاعهم ، وبالعكس . وهـــذا هو باعث تجربة النحن – الذات ، انه في النهاية ايقاعنا نحن . لكن هذا لا يمكن ان يكون ، كما هو مشاهد ، إلا إذا كنت أشكل نفسي ، بقبول غاية مشتركة وآلات مشتركة ، كعلو غير متميّز بنبذ غاياتي الشخصية وراء الغايات الجماعية المنشودة حالياً . وهكذا ، بدلاً من انه في تجربة الوجود – للغير ، انبثاق بُعْد وجود عيني وحقيقي هو الشرط في التجربة نفسها ، فإن تجربة النحن – الذات حادثٌ نفساني ذاتي في شعور فردي ، يناظر تغييراً باطناً في تركيب هذا الشعور، لكنه لا يظهر على أساس علاقة أنطولوجية عينية مع الآخرين ولا يحقق أي « وجود – مع » . بل الأمـــر يتعلق فقط بطريقة للشعور بنفسي في وســط الآخرين . ولا شك في ان هذه التجربة يمكن ان تُنشد كرمز لوحدة مطلقة ميتافيزيقية لكل العلوات ، ويبدو ، في الواقع ، انها تقضي على النزاع الأصلي للعلوات بجعلها تنمو نحو العالم، وبهذا المعنى فإن النحن – الذات المثالي سيكون النحن لإنسانية تسود الأرض. لكن تجربة النحن تبقى في ميدان علم النفس الفردي وتبقى مجرد رمز للوحدة المنشودة للعلوات، وهي ليست في الواقع إدراكاً جانبياً فعلياً للذاتيات من حيث هي كذلك بواسطة ذاتية فردية ، بل الذاتيات تبقى خارج المتناول ومفصولة جذرياً . لكن الأشياء والأجسام والتصريفات المادية لعلوي هي التي تهيئني لإدراكها بوصفها مطوّلة ومسنودة بواسطة العلوات الأخرى ، دون ان أخـــرج عن

نفسي ولا ان يخرج الآخرون منها ، وأتعلم انني أكون جزءاً من « نحن » بواسطة العالم . ولهذا فإن تجربتي للنحن – الذات لا تتضمن أي تجربة مشابهة ومضايفة لدى الآخرين ، ولهذا فإنها غير مستقرة ، لأنها تفترض تنظيمات خاصة في وسط العالم وتختفي مع هذه التنظيمات . والحق ان في العالم عدداً هائلاً من التشكيلات التي تشير إليّ كفلان ما quelconque ، أولاً كل الأدوات ، من الآلات بالمعنى الحقيقي حتى الأبنية (العمارات) بمصاعدها الكهربية ومواسير المياه او الغاز ، والكهرباء ، مارين بوسائل النقل ، والمحلات ، الخ . وكل واجهة وكل فترينة تحيل إليّ صورتي كعلو غير متميز . وفضلاً عن ذلك ، فإن العلاقات المهنية والتكنيكية للآخرين معي تعلن عني كفلان ما : فبالنسبة الى نادل (جرسون) المقهى ، أنا الزبون ؛ وبالنسبة الى قاطع التذاكر ، أنا راكب المترو . وأخيراً الحادث الذي يقع في الشارع فجأة أمام شرفة مقهى أنا جالس فيه يدل عليّ بوصفي مشاهداً مجهول الاسم و « نظرة يجعل هذا الحادث موجوداً كخارج » . وكذلك مجهولية المشاهد الذي تدل عليه المسرحية التي أشاهدها او معرض اللوحات الذي أتفرج عليه . وصحيح انني أجعل نفسي فلاناً ما حين أجرب احذية او افتح زجاجة او ادخل في مصعد كهربي او أضحك في المسرح . لكن تجربة هذا العلو غير المتميز هي حادث باطن لا يعني أحداً غيري . وبعض الظروف الخاصة الآتية من العالم يمكن ان تضيف إليها الانطباع بأني « نحن » . لكن الأمر لا يمكن ان يتعلق إلا بانطباع ذاتي خالص لا يهم غيري .

و « ثانياً » تجربة النحن – الذات لا يمكن ان تكون أولية ، ولا يمكن أن تشكل موقفاً أصلياً تجاه الآخرين ، لأنها تفترض ، على العكس ، من أجل ان تتحقق ، اقراراً سابقاً مزدوجاً لوجود الغير . أولاً الشيء المصنوع لا يكون كذلك إلا إذا أحال إلى منتجين صنعوه

وقواعد استعمال حددها الآخرون . وتجاه شيء حي وغير مصنوع ، أحدّد أنا طريقة استعماله وأحدد له بنفسي استعمالاً جديداً (مثلاً إذا استعملت حجراً كمطرقة) فإن لدي شعوراً لا — وضعياً **بشخصي** ، اعني بهويتي ، وغاياتي الخاصة وقدرتي الحرة على الاختراع . وقواعد الاستعمال ، و « طرق الاستعمال » الخاصة بالاشياء المصنوعة ، وهي في وقت واحد ثابتة ومثالية كأنها **حرمات** tabous ، تضعني بتركيب جوهري في حضرة الغير ، ولأن الغير يعاملني كعلو غير متميّز فإني أستطيع ان احقق نفسي على هذا النحو . ويكفيني شاهداً هذه اللوحات الاعلانية الكبيرة التي تعلو أبواب محطة ، وصالة انتظار ، التي كتب فيها : « خروج » او « دخول » او تلك الاصابع المشيرة المرسومة على الاعلانات والتي تشير الى مبنى او اتجاه . فالامر ايضاً امر اوامر افتراضية . لكن تشكيل الامر يشف بوضوح عن الغير الذي يتكلم ويوجّه الكلام مباشرة إليّ أنا . نعم ان العبارة المطبوعة موجّهة إليّ أنا ، وتمثل تبليغاً مباشراً من الغير إليّ أنا : **فأنا مقصود.** لكن إذا كان الغير يقصدني فذلك من حيث اني علوّ غير متمايز . ومن هنا ، فإني إذا خرجت من الناحية المكتوب عليها « خروج » فإني لا استخدم حريتي المطلقة في مشروعاتي **الشخصية** : ولا أشكل أداة بالاختراع ، ولا اتجاوز المادية الخالصة للشيء الى ممكناتي ، لكن بين الموضوع وبيني اندسّ علوّ إنساني يقود علوي ، فالموضوع قد تأنّس humanisé ، ويعني « الملكوت الانساني ». و « الخروج » — إذا ما نظر اليه كفتحة خالصة تؤدي الى الشارع — يساوي تماماً الدخول ، وليس معامل المضادة فيه او فائدته الظاهرة هي التي تعيّنه خروجاً . وانا لا اطيع الموضوع نفسه ، حين استخدمه « خروجاً » : بل اكيّف نفسي مع النظام الإنساني ، واعترف — بواسطة فعلي نفسه — بوجود

الغير ، وأقيم حواراً مع الغير . وكل هذا قد قاله هيدجر فأجاد جداً. لكن النتيجة التي نسي ان يستخلصها هي انه ، حتى يظهـــر الموضوع كشيء مصنوع ، لا بد ان يُعطى الغير أولاً على نحوٍ من الانحـــاء . ومن لا يكن عنده بالفعل تجربة الغير لا يمكنه ابداً تمييز الشيء الموضوع من المادية البحتة لشيء غير مصنوع . وحتى لو استعمله وفقاً لطريقة الاستعمال التي قدرها الصانع ، فإنه سيخترع من جديد طريقة الاستعمال هذه ويحقق بهذا امتلاكاً حراً للشيء الطبيعي . فالخروج من الناحيـــة المعلم عليها باللفظ « خروج » دون قراءة المكتوب او معرفة لغته هو كالمجنون الذي ذكره الرواقيون ، والذي يقول : « النهار طالع » في رائعة النهار ، لا نتيجة لمشاهدة موضوعية ، بل بسبب العوامل الباطنة في جنونه . فإذا كان الشيء المصنوع يحيل الى الآخرين ، وبهـــذا الى علوي غـــير المتميّز ، فذلك لأني اعرف الآخرين . وهكذا تجربـــة النحن — الذات تبنى على التجربة الاصيلة للغير ولا يمكن ان تكون غير تجربة ثانوية خاضعة .

لكن ادراك الذات ، كما رأينا ، بوصفها علواً غير متميّز ، اعني في الواقع كتمثيل خالص « للنوع الإنساني » ، ليس بعد إدراكاً للذات كتركيب جزئي لنحن — ذات . فلا بد من اجل هذا ان يكشف نفسه **كفلان ما** في داخـــل تيار إنساني ما . إذن لا بد ان يكون محاطـــاً بالآخرين . وقد رأينا ايضاً ان الآخرين لا يُستَشعرون ابداً كذوات في هذه التجربة ، ولا ان يُدرَكوا كموضوعات . انهم ليسوا موضوعين بأي حال : صحيح انني ابدأ من وجودهم الواقعي في العالم ومن إدراك افعالهم . لكنني لا ادرك **ايضاعياً** وقائعيتهم او بوادرهم : إن لي شعوراً جانبياً غير إيضاعي لأجسامهم كمضايفات لجسمي ولأفعالهم بوصفهـــا متفتحة في ارتباط مع افعالي ، حتى إنني لا أستطيع ان احدد هل هي افعالي التي تولّد افعالهم ، او افعالهم هي التي تولّد افعالي . وتكفي

هذه الملاحظات القليلة لتفهيم ان تجربة النحن لا يمكن ان تعطيني اصلاً معرفة بالآخرين الذين يؤلفون جزءاً من النحن ، بوصفهم آخرين . بل على العكس ، لا بد ان يكون هناك أولاً بعض العلم بما هو الغير كيما يمكن تجربة لعلاقاتي مع الغير ان تتحقق على شكل « وجود — مع ». و « الوجود — مع » هو وحده سيكون مستحيلاً بدون الاقرار السابق بما هو الغير: أنا « أكون — مع ...» ، ليكن ، لكن مع مَن؟ وفضلاً عن ذلك ، فحتى لو كانت هذه التجربة عينياً هي الاولى ، فنحن لا نرى كيف يمكن الانتقال ، في التغيير الجذري لهذه التجربة ، من علو غير متميز بالكلية الى تجربة اشخاص مفردين . ولو لم يكن الغير معطى من ناحية اخرى، فإن تجربة النحن ، وهي تتحطم ، لا تولّد إلا إدراك موضوعات — آلات خالصة في العالم المحوط بعلوّي .

وهذه الملاحظات القليلة لا تدّعي استقصاء أطراف مسألة « النحن » إنما تقصد فقط إلى بيان أن تجربة النحن — الذات ليست لها أية قيمة في الكشف الميتافيزيقي ؛ بل تتوقف توقفاً وثيقاً على مختلف أشكال ما هو — لذاته وليست غير إغناء تجريبي للبعض منها . وإلى هذا ينبغي أن نعزو عدم الاستقرار الفظيع لهذه التجربة . إنها تجيء وتختفي على حسب الهوى ، وتتركنا في مواجهة موضوعات — أخرى أو « ناس » ينظرون الينا . وهي تظهر كتهدئة وقتية تتشكل في داخل النزاع نفسه ، لا كحل نهائي لهذا النزاع . وعبثاً نرجو « نحن » إنسانياً يتخذ فيه الشمول الذي بين الذوات شعوراً بنفسه كذاتية موحَّدة . ومثل هذا المثل الأعلى لا يمكن أن يكون غير حُلم أحدثه انتقال إلى النهاية وإلى المطلق ابتداءً من تجارب جزئية نفسانية محضة . وهذا المثل الأعلى هو نفسه يتضمن الإقرار بنزاع العلوّات كحالة أصلية للوجود — للغير . وهـــذا هو ما يفسّر مفارقة ظاهرية هي : وحدة الطبقة المقهورة (المضطهَدة) ، الناشئة عن كونها تستشعر نفسها كنحن — موضوع في مواجهة « ناس » غير متميزين هم الطرف الثالث أو الطبقة القاهرة (المضطهِدة) ، وقد يميل المرء

إلى الاعتقاد أن الطبقة القاهرة تدرك نفسها كنحن — ذات في مواجهة الطبقة المقهورة . ولكن ضعف الطبقة القاهرة هو أنها ، على الرغم مما لديها من أجهزة دقيقة وصارمة للضغط والإكراه ، فإنها ، في ذاتها ، في حالة فوضى عميقة . و « البورجوازي » لا يتحدد فقط ك « إنسان اقتصادي » يملك القدرة والامتياز المحدّد في داخل جماعة من نمط خاص : بل يُنْعَت من الباطن بأنه شعور لا يقرّ بانتسابه إلى طبقة . ومركزه في الواقع لا يمكنه من إدراك نفسه خائضاً في نحن — موضوع بالاشتراك مع سائر أعضاء الطبقة البورجوازية . ومن ناحية اخرى فان طبيعة النحن — الذات تتضمن أنه لا يقوم إلا بتجارب عابرة ليس لها أهمية ميتافيزيقية . و « البورجوازي » ينكر عادةً أنه توجد طبقات ، ويعزو وجود البروليتاريا (طبقة الأجَراء) إلى فعل المهيجين والمشاغبين ، وإلى أحداث مؤلمة ، ومظالم يمكن علاجها باجراءات تفصيلية : ويؤكد وجود تضامن في المصالح بين رأس المال والعمل ، ويقابل تضامن الطبقة بتضامن أوسع هو التضامن القومي الذي فيه يندمج العامل ورب العمل في « وجود — مع » Mitsein يقضي على النزاع . وليس الأمر هنا ، كما قيل مراراً ، أمر مناورة او رفض أحمق لرؤية الموقف على وجهه الصحيح : لكن عضو الطبقة القاهرة يرى في مواجهته شيئاً شبيهاً بمجموع موضوعي هو « هُمْ — الذوات » ، أعني مجموع الطبقة المقهورة دون ان يحقق في نفس الوقت اشتراكه في الوجود مع سائر أفراد الطبقة القاهرة : وهاتان التجربتان ليستا ابداً متكاملتين ، بل يكفي في الواقع أن يوجد المرء وحده في مواجهة مجموعة مضطهَدة لإدراكها كموضوع — أداة ، وإدراك ذاته على أنه سلب — باطن لهذه المجموعة ، أعني كطرف ثالث محايد . وفقط حين تضع الطبقة المقهورة ، بواسطة التمرد أو الزيادة المفاجئة لقوتها ، نقول : حين تضع نفسها في مواجهة افراد الطبقة القاهرة كـ « ناس — نظرة » فإنه حينئذ يشعر القاهرون أنهم

« نحن » . لكن ذلك سيكون في الخوف والخجل وكـ « نحن — موضوع » .

وهكذا لا يوجد أي تماثل (سيمترية) بين تجربة «النحن — الموضوع» وتجربة الـ « نحن — الذات » . فالأولى كشف عن بُعْد في الوجود حقيقي ويناظر مجرد إغناء للتجربة الأصلية لما هو — للغير . والغير تجربةٌ نفسانية تتحقق بواسطة شخص تاريخي ، غائص في كون مصنوع وفي مجتمع من نمط اقتصادي معيَّن ، ولا تكشف عن شيء خاص ، بل هي تجربة حية erlebnis ذاتية محضة .

فيظهر إذن ان تجربة « النحن » ، وإن كانت واقعية ، ليس من طبيعتها ان تعدّل في نتائج أبحاثنا السابقة . هل يتعلق الأمر بالنحن — الموضوع ؟ إنه يتوقف مباشرةً على **الطرف الثالث** ، أي على وجودي — للغير ، ويتشكل عـلى أساس وجودي — خارجاً — بالنسبة — إلى الغير . او هل يتعلق الأمر بالنحن — **الذات** ؟ إن هذه تجربة نفسانية تفترض ، على نحوٍ او آخر ، ان وجود **الآخر** من حيث هو كذلك قد كُشِف لنا . فعبثا اذن تبحث **الآ**نية عن مخرج من هذه المحرِجة : العلو على الغير ، او ترك الغير يعلو عليك . وجوهر العلاقات بـين الشعورات ليس هو الوجود — مع ، بل النزاع .

وعند نهاية هذا العرض الطويل لعلاقات ما هو — لذاته مع الغير اكتسبنا اذن هذه الحقيقة اليقينية ، وهي : ان مـا هو — لذاته ليس فقط وجوداً ينبثق كإعدام لما هو — في — ذاته الـذي هو هو وسلب باطن لما هو في — ذاته الذي ليس هو إياه . وهذا الفرار المعدِم يُدرَك من جديد بواسطة ما هو — في — ذاته ويحَجَّر في — ذاتـه منذ ان يظهر الغير . وما هو — لذاته وحده عالٍ عـلى العالم ، انه اللاشيء الذي بواسطته **توجد ها هنا** أشياء . والغير بانبثاقه يهب لما هو — لذاته وجوداً — في — ذاته — في — وسط — العالم كشيء بين الاشياء .

وهذا التشكيل لما هو في – ذاته بواسطة نظرة الغير هو المعنى العميق لاسطورة ميدوزا Meduse . وهكذا نكون قد حققنا تقدماً في بحثنا : لقد أردنا ان نحدد العلاقة الاصلية بين ما هو – لذاته وما هو – في – ذاته . وتعلمنا أولاً ان ما هو – لذاته كان إعداماً وسلباً جذرياً لما هو – في – ذاته ، والآن ، نحن نشاهد انه ، بسبب اسهام الغير وبدون اي تناقض ، هو كله في – ذاته ، وحاضر في وسط ما هو – في – ذاته . لكن هذا الوجه الثاني لما هو – لذاته يمثل **خارجه** : وما هو – لذاته ، بطبعه ، هو الوجود الذي لا يمكن ان يتطابق مع وجوده – في – ذاته .

وهذه الملاحظات ربما تصلح ان تكون أساساً لنظرية عامة في الوجود هي الغاية التي نسعى اليها . ومع ذلك فمن السابق لأوانه ان نشرع فيها : ولا يكفي ان نصف ما هو – لذاته بوصفه ملقياً فقط إمكانياته وراء الوجود – في – ذاتــه . فإلقاء هذه الإمكانيات لا يحدد سكونيــاً (استاتيكياً) شكل العالم : إنه يغيّر العالم في كل لحظة . ونحن إذا قرأنا هيدجر ، مثلاً ، ادهشنا ، من هذه الناحية ، عدم كفاية اوصافه التفسيرية herméneutiques . وإذا استعملنا مصطلحاته قلنا إنه وصف الآنية Dasein بأنها الموجود الذي يتجاوز الموجودات الى وجودهـا . والوجود هنا يعني المعنى او طريقة وجود الموجود . وصحيح ان مـا هو – لذاته هو الوجود الذي به الموجودات تكشف عن طريقة وجودها . لكن هيدجر يجرّ ذيل الصمت على كون ما هو – لذاتــه ليس فقط الوجود الذي يكوّن انطولوجيا الموجودات ، ولكنه ايضاً الوجود الذي به تطرأ تغيرات موجودية ontiques على الموجود بمـا هو موجود ، وهذا الإمكان المستمر **للفعل** ، اي لتغيير ما هو – في – ذاته في ماديته الموجودية ontique ، وفي « جسده » (« لحمه ») من البيّن انه يجب ان يُعد خاصية جوهرية لما هو – لذاته ؛ وبهذه المثابة لا بد ان

يجد اساسه في علاقة أصلية بين ما هو – لذاته وما هو – في – ذاته ، علاقة لم نوضحها حتى الآن . لكن ما **الفعل** ؟ ولماذا يفعل ما هو – لذاته ؟ وكيف يمكنه ان يفعل ؟ تلك هي المسائل التي ينبغي علينا **الآن** ان نجيب عنها . ولدينا كل عناصر الإجابة : الإعـــدام ، الوقائعية والجسم ، الوجود – للغير ، الطبيعة الخاصة بما هو – في – ذاته . ويخلق بنا ان نعيد سؤالها من جديد .

القسم الرابع

المِلكُ، الفِعْلُ، الوُجُود

المِلْك ، الفعل ، الوجود

الملك ، والفعل ، والوجود : هي المقولات الأساسية للآنية (الوجود الانساني) . ويندرج تحتها كل سلوكات الإنسان . **فان يعرف**،مثلاً ، هو نوع من المِلْك . وهذه المقولات ليست بغير ارتباط فيما بينها ، وكثير من المؤلفين قد ألحّوا في توكيد هذه العلاقات ودراستها . ودني دي روجمون يوضح علاقة من هذا النوع حين يقول في مقالـه عن دون جوان : « لم يكن يكفي للمِلْك » . وكذلك يشار الى رابطة من هذا النوع حين يشار إلى فاعل أخلاقي يعمل كي يصنع نفسه ويصنع نفسه كي يوجد (يكون) .

ومع ذلك فإن الميل المضاد للنزعة الجوهرية لما انتصر في الفلسفة الحديثة ، فإن معظم المفكرين حاولوا ان يحاكوا في ميدان السلوكات الإنسانية مَنْ مِنْ أسلافهم وضعوا في الفزيـاء الحركة البسيطة مكان الجوهر . والغاية من الأخلاق كانت لوقت طويل تزود الإنسان بالوسيلة **للوجود** . كان ذلك معنى الأخلاق الرواقية أو « أخلاق » اسبينوزا . لكن إذا كان وجود الانسان يجب أن يمتص في توالي أفعاله ، فـإن الغاية من الأخلاق لن تكون رفع الإنسان إلى مكانة انطولوجية أسمى . وبهذا المعنى فإن الأخلاق الكنتية هي المذهب الأخلاقي العظيم الأول الذي استبدل الفعل بالوجود كقيمة عليا للفعل . وأبطال قصة « الأمـل »

(لمالرو) هم في الغالب في ميدان **الفعل**؛ ومالرو يبين لنا نزاع الديموقراطيين الاسبان الشيوخ، الذين لا يزالون يحاولون ان يكونوا ، مع الشيوعيين الذين تنحل أخلاقهم الى سلسلة من الالتزامات المحددة المرسومة ، وكل واحد من هذه الالتزامات يستهدف **فعلاً** خاصاً . من الذي كان على صواب ؟ هل القيمة العليا للنشاط الإنساني **فعل** أو **وجود** ؟ وأياً ما كان الحل المتخذ ، فماذا سيصير **المِلْك** ؟ إن على الانطولوجيا أن تفيدنا في هذه المسألة ؛ بل إنه من واجباتها الجوهرية ، إذا كان ما هو — لذاته هو الوجود الذي يتحدد **بالفعل** . ولهذا ينبغي ألا نختم هذا الكتاب دون أن نرسم في خطوط عامة دراسة الفعل بوجه عام ، والعلاقات الجوهرية بين أن **يفعل** ، وأن **يوجد** (يكون) وأن **يملك** .

الفَصْلُ الأول

الوُجودُ والفِعل : الحُرِّيّة

١

الشرط الأول للفعل هو الحرية

من الغريب أنّ الناس كثيراً ما جادلوا في الحتمية (الجبرية) والحرية، واستشهدوا بالشواهد لصالح كلا الرأيين ، دون أن يحاولوا ، مقدماً ، ان يوضحوا التراكيب المتضمّنة في فكرة **الفعل** نفسها . ذلك أن فكرة الفعل تحتوي على أفكار عديدة ثانوية علينا أن ننظمها ونرتبّها فيما بينها : فأن يفعل هو أن يغير وجه العالم ، وأن يملك الوسائل لغاية ما ، وأن ينتج مركباً آلياً ومنظماً بحيث أنه، بسلسلة من الارتباطات والتسلسلات ، التغيير في احدى الحلقات يؤدي إلى تغييرات في كل السلسلة ، وينتهي بأن يحدث نتيجة منتظرة ومقدّرة . لكن ليس هذا بعدُ ما يهمنا . بل يخلق بنا ان نلاحظ أولاً أن الفعل هــو من حيث المبدأ ذو قصد . فالمدخّن الغافل الذي تسبب ، عن غفلة ، في تفجير بارود لم يفعل . وفي مقابل ذلك ، العامل المكلّف بنسف ممرّ بالديناميت وأطاع الأوامر

المعطاة له قد فعل لما أثار الانفجار المقدَّر المنتظر : ذلك أنه كان يعرف ما يفعل ، أو إذا شئنا قلنا إنه حقق عن قصد مشروعاً واعياً . صحيح ان هذا ليس معناه أنه ينبغي أن يتنبأ المرء مقدماً بكل نتائج فعله : فالامبراطور قسطنطين لما استقر في بيزنطة لم يتنبأ مقدماً أنه سيخلق مدينة حضارة ولغة يونانيتين ، ظهورها سيؤدي فيما بعد الى انشقاق في الكنيسة المسيحية وإلى الاسهام في إضعاف الامبراطورية الرومانية . ومع ذلك فقد فعل بالقدر الذي به حقق مشروعه في ايجاد مقرّ جديد في المشرق للاباطرة . والتوافق بين النتيجة والقصد (النية) كاف ها هنا كي نستطيع التحدث عن فعل . لكن إذا كان لا بد أن يكون الأمر هكذا فإننا نشاهد أن الفعل يتضمن بالضرورة ، كشرط له ، الإقرار بأمر «منشود» ، أي بنقص موضوعي أو سلبية negatité . والنية في ايجاد منافسة لروما لا يمكن أن تأتي إلى قسطنطين إلا من ادراك نقص موضوعي : إن روما ينقصها ما يوازنها ؛ ولا بد من مقابلة هذه المدينة التي لا تزال وثنية بعمق ، بمدينة مسيحية **تنقص الآن** . فايجاد القسطنطينية لا يفهم **كفعل** إلا إذا كان تصور مدينة جديدة قد سبق أولاً الفعل نفسه ، أو على الأقل ، هذا التصور استُخدِم فكرة تنظيمية لكل الاجراءات التالية. لكن هذا التصور لا يمكن أن يكون الامتثال الخالص للمدينة بوصفها **ممكنة** . إنه يدركها في خاصيتها الجوهرية وهي أن تكون ممكناً **مرغوباً** وغير متحقق . ومعنى هذا أنه منذ تصور الفعل استطاع الشعور أن ينسحب من العالم المليء الذي هو شعور به وان يترك الوجود من أجل أن يرسى صراحة على برّ اللا — وجود . وطالما كان ما يوجد يُعتبر فقط في وجوده ، فإن الشعور يحال باستمرار من الوجود إلى الوجود ، ولا يستطيع أن يجد في الوجود باعثاً على اكتشاف اللا — وجود . والنظام الامبراطوري ، من حيث أن روما عاصمته ، يعمل ايجابياً وعلى نحو واقعي معين يمكن الكشف عنه بسهولة . فهل يقال ان الضرائب كانت

لا تستوفى ، وأن روما لم تكن بمأمن من الغارات ، وأن موقعها الجغرافي ليس الموقع المناسب لامبراطورية تشمل البحر الأبيض المتوسط ويهددها البرابرة ، وأن فساد الاخلاق يجعل انتشار الديانة المسيحية أمراً صعباً ؟ كيف لا نرى ان كل هذه الاعتبارات سلبية ، أعني أنها تستهدف ما لا يوجد ، لا ما هو كائن . فالقول بأن ٦٠٪ من الضرائب المقدّرة قد حُصِّل يمكن ان يُعدّ بكدٍّ تقديراً ايجابياً للموقف كما هو . أما أن يقال إن الضرائب كانت لا تستوفى ، فمعنى ذلك اعتبار الموقف من خلال موقف موضوع كغاية مطلقة وهو ليس كائناً . والقول بأن فساد الأخلاق يعرقل انتشار المسيحية ليس اعتبار هذا الانتشار بما هو ، أي من حيث هو انتشار تستطيع تقارير رجال الدين ان تحدد مداه : بل هو وضع أنه في ذاته غير وافٍ ، أي يعاني عدماً سرّياً . لكنه لا يظهر هكذا إلا إذا تجاوزناه إلى موقف حدّي موضوع قبلياً كقيمة ، مثلاً إلى مدى معين للتحولات الدينية ، وإلى نوع معين من أخلاق الجمهور ، وهذا الموقف الحدي لا يمكن ان يُتصوَّر ابتداءً من التأمل البسيط للحالة الراهنة للأمور ، لأن أجمل فتاة في الدنيا لا يمكن أن تعطي الا ما عندها ، وكذلك أبأس المواقف لا يمكن بنفسه الا أن يتحدد بما هو بالفعل ، دون أدنى إشارة إلى عدمٍ مثالي . وطالما كان الانسان مغموساً في الموقف التاريخي ، فقد يحدث له ألا يتصور عيوب ونقائص تنظيم سياسي أو اقتصادي معيَّن ، لا كما يقال بحمق لأن لديه « عادة » بذلك ، بل لأنه يدركه في تمام ملاء وجوده ولا يمكن ان يتخيل أن يكون الأمر بخلاف هذا . إذ يجب هنا عكس الرأي العام والاتفاق على ما أنه ليست شدة الموقف أو الآلام التي يفرضها هي الدوافع إلى تصور حالة أخرى للأمور يكون الأمر فيها على نحوٍ أفضل بالنسبة إلى جميع الناس ؛ بل على العكس ، إنه ابتداءً من اليوم الذي يمكن فيه تصور حالة اخرى للامور يمكن ان يلقى ضوء جديد على

آلامنا وبلايانا وأن نقرر أنها لا يمكن احتمالها . إن العامل في سنة ١٨٣٠ قادر على التمرد إذا خفضت الأجور ، لأنه يرى بسهولة موقفاً سيكون فيه مستوى معيشته البائس أشد انخفاضاً من ذلك الذي يراد فرضه عليه . لكنه لا يتصور أن آلامه لا تحتمل ، بل يرتب نفسه ويوطن أمره ، لا من باب الاستسلام ، بل لأنه يفتقر إلى الثقافة والتفكير الضروريين لجعله يتصور حالة اجتماعية لا توجد فيها آلامه . ولهذا لا يفعل شيئاً . وعمال «الصليب-الانمش» ، بعد اعتصاب وتمرّد ، صاروا سادة مدينة ليون ، لكنهم لم يعرفوا ماذا يفعلون بانتصارهم ، فعادوا إلى بيوتهم مرتبكين ، ولم يجد الجيش النظامي مشقة في مباغتتهم . ومصائبهم لا تبدو لهم « عادية » ، بل طبيعية : إنهم موجودون ، هذا كل ما في الأمر ، وهم يكوّنون حالة العامل ؛ وهم ليسوا منفصلين ، ولا يُرَوْن في ضوء واضح ، وتبعاً لذلك فهم مدمجون بواسطة العامل في وجوده ، والعامل يتألم دون أن يتأمل في آلامه ودون ان يعزوا اليها قيمة : والتألم والوجود أمرٌ واحد بالنسبة اليه ؛ وتألمه هو المجرى التأثُّري لشعوره اللا - إيضاعي ، لكنه لا يتأمل تألمه . وتألمه لا يمكن ان يكون بنفسه باعثاً على أفعاله . لكن على العكس ، إذا تكوّن في ذهنه مشروع تغييره ، فإنه يبدو له غير محتمل . ومعنى هذا انه لا بد له ان يتخذ مسافة بالنسبة إلى تألمه وأن يكون قد أجرى إعداماً مزدوجاً : فلا بد له من ناحية ان يضع حالة مثالية للأشياء كعدم حاضر محض ، ومن ناحية اخرى لا بد له ان يضع الموقف الحالي كعدم بالنسبة إلى هذه الحال . ولا بدّ له من تصور سعادة مرتبطة بطبقته كممكن خالص - أعني حالياً كنوع من العدم - ومن ناحية اخرى سيعود على الموقف الحالي لإيضاحه على ضوء هذا العدم وإعدامه بدوره قائلاً : « أنا لست سعيداً » . وينتج عن هذا هاتان النتيجتان المهمتان : (أولاً) لا حالة واقعية ، مهما تكن (تركيب سياسي ، اقتصادي للمجتمع ،

« حالة » نفسانية ، الخ) ، بقادرة على ان تكون بنفسها دافعاً إلى فعل ما . لأن الفعل إسقاط لما هو – لذاته نحو ما ليس بكائن ، وما هو كائن لا يمكن ابداً أن يحدد بنفسه ما ليس بكائن ؛ (ثانياً) لا حالة واقعية يمكن ان تحمل الشعور على إدراكها كسلبية أو كنقص . وأفضل من هذا ، لا حالة واقعية يمكن ان تحمل الشعور على تحديدها وحصرها ، لأن عبارة اسبينوزا ، كما رأينا ، التي تقول : « كل تحديد سلب » تبقى صادقة صدقاً عميقاً . وكل فعل شرطه الصريح هو ليس فقط اكتشاف حالة للأشياء كـ « نقص لِ ... » ، أي كسلبية، بل وأيضاً – ومسبَّقاً – تكوين الحالة المنظورة للأشياء على هيئة نظام منعزل . ولا توجد حالة واقعية – مرضية أو غير مرضية – إلا بالقوة المعدمة لما هو – لذاته . لكن قوة الإعدام هذه لا يمكن ان تقتصر على تحقيق مجرد الوجوع مسافة بالنسبة إلى العالم . ذلك انـه من حيث أن الشعور « مزود » بالوجود ، ومن حيث أنه يتحمل فقط ما هو كائن، فإن الشعور ينبغي أن يُشمَل في الوجود : إنه الشكل المنظم : العامل – الواجد – تألمه – أمراً – طبيعياً ، هذا الشكل هو الذي ينبغي أن يُقهَر ويُنكر حتى يكون موضوع تأمل كاشف . ومعنى هذا كما هو واضح أنه بالانتزاع الخالص من الذات ، ومن العالم ، يمكن العامل أن يضع (يقرر) تألمه على انه تألم لا يحتمل ، وتبعاً لذلك يصنع منه الدافع الى فعله الثوري . وهذا يتضمن إذن بالنسبة إلى الشعور إمكانـاً مستمراً لاجراء قطيعة مع ماضيه ، وأن ينتزع نفسه منه كي يكون قادراً على تأمله على ضوء لا – وجود ولإمكان منحه معناه الذي هو له ابتداءً من مشروع معنى ليس له . ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينتج الماضي بنفسه فعلاً ، أعني وضع غاية ترتد عليه من أجـل تنويره . وهذا هو ما لمحه هيجل حين كتب يقول إن « العقل (الروح) هو السلبي » ، وإن كان يبدو أنه لم يتذكره حين كان عليه ان يعرض

نظريته الخاصة في الفعل وفي الحرية . ذلك انه منذ ان يعزى الى الشعور تلك القدرة السلبية تجاه العالم وتجاه ذاته ، ومنذ ان يكون الإعدام جزءاً لا يتجزأ من وضع غاية ، فلا بد من الإقرار بأن الشرط الأساسي الذي لا غنى عنه لكل فعلٍ هو حرية الموجود الفاعل .

وهكذا نستطيع ان ندرك عند البداية عيب هذه المناقشات المضنية المملّة بين أنصار الجبرية وأنصار حرية الاستواء . والأخيرون يهتمون بالعثور على حالات تعميم لا يوجد بالنسبة اليها أي باعث سابق ، او مداولات خاصة بفعلين متقابلين : كلاهما ممكن وبواعثهما (ودوافعهما) تتكافأ تماماً في الوزن . وعلى هذا يرد الجبريون قائلين انه لا يوجد فعل بغير باعث وان أقل بادرة (او حركة) تافهة القيمة (مثل رفع اليد اليمنى بدلاً من اليد اليسرى ، الخ) تحيل الى بواعث ودوافع تهبها معناها . ولا يمكن ان يكون الأمر بخلاف هذا ما دام كل فعل ينبغي ان يكون **ذا قصد** : إذ لا بد له في الواقع من غاية ، والغاية بدورها تحيل إلى باعث ، تلك إذن هي وحدة التخارجات الزمانية الثلاثة : فالغاية او تزمُّن ماضيّ يتضمن باعثاً (او دافعاً) ، أعني يشير الى ماضيّ ، والحاضر انبثاق للفعل . والتكلم عن فعل بلا باعث ، هو التكلم عن فعل يعوزه التركيب القصدي لكل فعل ، وأنصار الحرية ، بنشدانهم إياها في مستوى الفعل وهو يجري : لا يمكن ان ينتهوا إلا الى جعلها غير معقولة . لكن الجبريين بدورهم واهمون حين يقصرون أبحاثهم على مجرد تحديد (او تسمية) الباعث والدافع ، والمسألة الرئيسية هي في الواقع وراء التنظيم المركب « باعث – قصد – فعل – غاية » : وينبغي ان نتساءل كيف يمكن باعثاً (او دافعاً) ان يتكون بما هو كذلك . إننا شاهدنا انه إذا لم يوجد فعل بغير باعث فليس هذا بمعنى قولنا انه لا توجد ظاهرة بغير علة . فالباعث ، كي يكون باعثاً حقاً ، ينبغي ان يستشعر بما هو كذلك . صحيح ان هذا لا يعني ابداً انه يجب

ان يكون متصوَّراً ايضاعاً ومفسراً كما في حالة المداولة . لكن هذا يعني على الأقل أنَّ ما هو — لذاته لا بد ان يهبه قيمته كباعث او دافع . وقد رأينا ان هذا التكوين للباعث بما هو كذلك لا يمكن ان يحيل الى موجود آخر حقيقي وموجب ، أي الى باعث سابق . وإلا فإن طبيعة الفعل نفسها ، بوصفه خائضاً قصداً في اللا — وجود ، تزول . والدافع لا يُفهم إلا بالغاية ، اي بأمر لا — موجود ، فالدافع إذن في ذاتــه سلب . اني إذا وافقت على أجر زهيد ، فهذا بسبب الخوف ــ والخوف دافع . لكنه الخوف من ان أموت جوعاً ، أي ان هذا الخوف لا معنى له إلا خارج ذاته في غاية موضوعة مثالياً هي حفظ حياة أدركها على انها « في خطر » . وهذا الخوف لا يُفهم بدوره إلا بالنسبة الى القيمة التي أعطيها (او أعزوها) ضمنياً الى هذه الحياة ، أعني انها تحيل الى ذلك النظام الترتيبي للأمور المثالية التي هي القيم . وهكذا نجد ان الدافـع يخبرنا عما هو بواسطة مجموع الموجودات الذين « ليسوا كائنــين » ؛ وبواسطة الوجودات المثالية وبواسطة المستقبل . وكما ان المستقبــل يعود على الحاضر والماضي لايضاحه ، فكذلك مجموع مشروعاتي التي تعود الى الوراء لمنح الدافع تركيبه بوصفه دافعاً . وفقط لأنني أفلت مما هو — في ذاته بإعدام نفسي صوب امكانياتي فإن هذا الذي في — ذاته يمكن ان يتخذ قيمة باعث أو دافع . فالبواعث والدوافع لا معنى لها إلا في داخل مجموع مقترح كمشروع هو مجموع من اللا — موجودات . وهذا المجموع هو أخيراً أنا بوصفي علواً ، هو أنا من حيث انه ينبغي عليَّ ان أكون ذاتي خارج ذاتي . وإذا تذكرنا المبدأ الذي قررناه منذ قليل ، وهو ان إدراك ثورة على انها ممكنة هو الذي يعطي لآلام العامــل قيمة الدافع ، فينبغي ان نستنتج من هذا انه بالهروب من موقف الى إمكاننا تغييره ننظم هذا الموقف على هيئة مركبات بواعث ودوافع . والإعدام الذي به نتخذ مسافة للرؤية بالنسبة الى الموقف هو عينه التخارج الذي به

نلقي بأنفسنا الى تعديل لهذا الموقف . وينتج عن هذا ان من المستحيل في الواقع ان نجد فعلاً بغير دافع ، لكن ينبغي ألا نستنتج من هذا ان الدافع سببٌ للفعل ، انه جزء منه لا يتجزأ . لأنه ، كما ان المشروع المصمّم في تغيير لا يتميز من الفعل ، فإنه في انبثاق واحد يتكون الدافع ، والفعل ، والغاية . وكل تركيب من هذه التراكيب الثلاثة يتطلب التركيبين الآخرين كمعنى له . لكن الشمول المنظَّم الثلاثة لا يفسر بعدُ بأي تركيب مفرد ، وانبثاقه كإعدام مزمّن لما هو في ذاته هو هو الحرية . إنه الفعل هو الذي يفصل في أمر غاياته ودوافعه ، والفعل هو التعبير عن الحرية .

بيد اننا لا نستطيع الاقتصار والاكتفاء بهذه الاعتبارات السطحية : إذا كان الشرط الأساسي للفعل هو الحرية ، فلنحاول وصف الحرية على نحو أدق . لكننا نصادف أولاً صعوبة كبيرة : إن الوصف ، في العادة ، هو نشاط في التفسير يستهدف تراكيب ماهية مفردة . والحرية لا ماهية لها . ولا تخضع لأية ضرورة منطقية ، وعنها ينبغي ان نقول ما قاله هيدجر عن الآنية Dasein بوجه عام : « فيها الوجود يسبق الماهية ويحكمها » . والحرية تصير فعلاً ، ونبلغها عادة من خلال الفعل الذي ننظمه مع البواعث والدوافع والغايات التي يتضمنها هذا الفعل . لكن لأن هذا الفعل له ماهية ، فإنه يبدو لنا **مكوَّناً** constitué ، فإذا شئنا الرجوع الى القوة المكوِّنة ، فلا بد من التخلي عن كل أمل في ان نعثر على ماهية له . فهذه في الواقع تقتضي قوة جديدة مكوِّنة وهكذا الى غير نهاية . فكيف نصف إذن وجوداً يُصنع باستمرار ويرفض ان يُحصر في تعريف ؟ بل ان التسمية باسم « حرية » خطرة إذا فهمنا من ذلك بالضرورة ان الاسم يحيل الى تصور ، كما تفعل الأسماء (الكلمات) في العادة . الحرية غير قابلة للتحديد ولا للتسمية ، فهل لا تقبل ان توصف ؟

لقد لقينا أمثال هذه الصعوبات لما أردنا وصف وجود الظاهرة والعدم . لكنها لم تقفنا . ذلك انه يمكن وجود أوصاف لا تستهدف الماهية ، بل الموجود نفسه في فرديته singularité . صحيح أنني لا أستطيع وصف حرية ستكون مشتركة بين الغير وبين نفسي ، فلا أستطيع إذن تصور ماهية للحرية . بل بالعكس الحرية هي الأساس في كل الماهيات ، لأنه بتجاوز العالم الى ممكناته الخاصة يكشف الإنسان عن الماهيات في داخل العالم . لكن الأمر انما يتعلق بحريتي أنا . وبالمثل، حين وصفت الشعور ، فإن الأمر ما كان يمكن ان يتعلق بطبيعة مشتركة بين أفراد معينين ، بل يتعلق بشعوري أنا الفردي الذي هو ، مثله مثل حريتي ، هو من وراء الماهية أو – كما بيّنا في عدة مناسبات – بالنسبة اليه ان يوجد هو ان يكون قد وجد . وهذا الشعور تهيأت لي، من أجل بلوغه في وجوده نفسه ، تجربةٌ خاصة هي : الكوجيتو . وهسرل وديكارت ، كما بيّن جاستون برجيه [١] ، يتطلبان من الكوجيتو ان يفضي اليهما **بحقيقة ماهيته** : وعند الواحد نحن نصل الى ارتباط طبيعتين بسيطتين، وعند الآخر نحن ندرك التركيب التصويري eidétique للشعور . لكن إذا كان الشعور يجب ان يسبق الماهية في الوجود ، فإن كليهما (هسرل وديكارت) قد ارتكب خطأ ، فإن ما يمكن ان نطلبه من الكوجيتو هو فقط ان يكشف لنا عن ضرورة واقعية . وكذلك الى الكوجيتو نتوجه ابتغاء لتحديد الحرية كحرية هي حريتنا ، وكضرورة واقعية محضة ، أي كموجود ممكن عرضي لا يمكنني ألا أستشعره . فأنا ، في الواقع ، موجود **يتعلم** حريته بأفعاله ، لكنني ايضاً موجود وجوده الفردي والأوحد يتزمّن كحرية . وبهذه المثابة أنا بالضرورة شعور بالحرية ، لأنه لا شيء يوجد في الشعور إلا كشعور لا – وضعي بالوجود .

---

(١) جاستون برجيه : « الكوجيتو عند هسرل وعند ديكارت » ، سنة ١٩٤٠ .

وهكذا حريتي هي دائماً موضوع التساؤل في وجودي ؛ وهي ليست صفة مضافة أو **خاصية** من خصائص طبيعتي ؛ إنها تماماً نسيج وجودي؛ ولما كان وجودي في حال تساؤل في وجودي ، فلا بد ان املك نوعاً من الفهم للحرية . وهذا الفهم هو الذي ننوي الآن إيضاحه .

إن ما يعيننا على بلوغ الحرية في صميمها هو الملاحظات التي أبديناها حول هذا الموضوع خلال هذا الكتاب ، وعلينا الآن ان نلخصها . لقد قررنا منذ الفصل الأول انه إذا كان السلب يأتي إلى العالم بواسطة الآنية ، فهذه ينبغي ان تكون موجوداً يستطيع ان يحقق قطيعة مُعدِمة مع العالم ومع ذاته ؛ وقد قرّرنا ان الامكان المستمر لهذه القطيعة هو والحرية شيء واحد . ومن ناحية أخرى لاحظنا ان هذا الإمكان المستمر لإعدام ما انا اكونه على **شكل** « ما قد كان » يتضمن بالنسبة إلى الإنسان نمطاً خاصاً من الوجود . واستطعنا حينئذ ان نحدد ، ابتداءً من تحليلات مثل تحليل سوء النية ، ان الآنية كانت عدم ذاتها . والوجود، بالنسبة إلى ما هو — لذاته ، هو إعدام ما هو في — ذاته الذي هو . وفي هذه الاحوال ، الحريــة لا يمكن ان تكون شيئاً آخر غير هــذا الإعدام . وبها يفلت ما هو — لذاته من وجوده كما يفلت من ماهيته، وبها يكون دائماً شيئاً آخر غير ما يمكن ان **يقال** عنه ، لأنه هـو على الأقل من يفلت من هذه التسمية نفسها ، وهو من هو وراء الاسم الذي يطلق عليه ، والخاصة التي يعترف له بها . والقول بأن مـا هو لذاته عليه ان يكون ما هو كان ، والقول بأنه هو ما ليس يكون بعدم كونه ما يكونه ، والقول بأن فيه الوجود يسبق الماهية وهو شرط لهـا ، او العكس ، وفقاً لعبارة هيجل ، « الماهية هي ما قد كان » wesen ist was gewesen ist — كل هذه الاقوال بمعنى واحد: وهو ان الإنسان حرّ . فمن كوني ذا شعور بالبواعث التي تراود فعلي،فإن هذه البواعث تكون موضوعات عالية بالنسبة إلى شعوري ، إنهـا في الخارج ؛ وعبثا

اسعى ان اتشبث بها : فإني افلت بوجودي نفسه . إني محكومٌ عليَّ بأن أوجد دائماً وراء ماهيتي ، ووراء الدوافع والبواعث على فعلي : إني محكومٌ عليَّ ان اكون حراً . وهذا يعني انه لا يمكن ان يوجد لحريتي حدود اخرى غير ذاتها ، او إذا شئنا نحن لسنا أحراراً في الكفّ عن ان نكون أحراراً . وبالقدر الذي به ما هو — لذاته يريد ان يحجب عن نفسه عدمه هو وان يندمج في ما هو — في ذاته بوصفه ضرب وجوده الحقيقي ، فإنه يحاول أيضاً تقنيع حريته بقناع . والمعنى العميق للجبرية هو تقرير استمرار متصل فينا لوجود في ذاته . والدافع متصوراً كواقعة نفسية ، أي كحقيقة مليئة معطاة ، يتحدد ، في النظرة الجبرية ، بغير انقطاع في الاتصال ، في التصميم والفعل ، اللذين يتصوران أيضاً كمعطيات نفسية . وما هو — في — ذاته قد استولى على كل هذه « المعطيات » ، والدافع يثير الفعل كما تثير العلةُ المعلولَ ، وكل شيء واقعي ، وكل شيء مليء . وهكذا رفض الحرية لا يمكن ان يتصور إلا كمحاولة من أجل إدراك المرء لنفسه كوجود — في — ذاته ؛ والواحد يسير جنباً إلى جنب مع الآخر ؛ والآنية (الحقيقة الانسانية) وجود فيه يتعلق الأمر بحريته في وجوده لأنه يحاول باستمرار ان يرفض الإقرار بها . ونفسياً ، هذا يعود ، لدى كل واحد منا ، إلى محاولة اعتبار الدوافع والبواعث **أشياء** . ويحاول المرء ان يهبهما الاستمرار ؛ ويحاول ان يحجب ان طبيعتها ووزنها يتوقفان في كل لحظة على المعنى الذي أعطيه لها ، وتُعتبر ثابتة (ثوابت) : وهذا يعود إلى اعتبار المعنى الذي اعطيته لها منذ قليل او بالأمس — وهو لا يمكن علاجه ، لأنه **ماض** — وإلى أن استخرج منه الطابع المتحجر حتى الآن. واحاول ان اقنع نفسي ان الباعث **كائن** كما قد **كان** . وهكذا ينتقل من اسفل إلى أعلى في شعوري الماضي إلى شعوري الحاضر : إنه يسكنه . وهذا يعود إلى محاولة إعطاء ماهية لما هو — لذاته .

وبالطريقة عينها توضع الغايات علوات ، وهذا ليس بخطأ . لكن بدلاً من ان نرى فيها علوات موضوعة ومحفوظة في وجودها بواسطة علوي، نفترض انني القاها في انبثاقي في العالم : إنهـــا تأتي من الله ، ومـــن الطبيعة ، ومن « طبيعتي » ، ومن المجتمع . وهذه الغايات الجـــاهزة والسابقة على الإنسان ستحدد إذن معنى فعلي قبل ان اتصوره ، كما ان البواعث ، كمعطيات نفسية خالصة ، تثيره دون ان اتبين ذلك . فالباعث، والفعل ، والغاية كلها **تؤلف** « متصلاً » ، **وملاء** . وهذه المحاولات المجهضة من أجل خنق الحرية تحت ثقل الوجود — وستنهار حين ينبثق فجأةً القلق أمام الحرية — تبين بما فيه الكفاية ان الحرية تتطابق في أعماقها مع العدم الذي هو في قلب (صميم) الإنسان . ولان الآنية **ليست كافية** فإنها حرة ، ولانها دائماً منتزعة من ذاتها وما كان قد فُصِل بعدم لما هي **تكونه** ولما ستكونه . واخيراً لان وجودها الحاضر هو نفسه إعدامٌ على شكل « انعكاس — عاكس » . والإنسان حر لانه ليس ذاته بل هو حضور لذاته . والوجود الذي هو ما هو لا يمكن ان يكون حراً ؛ والحرية هي العدم الذي **قد كان** في صميم الإنسان ، ويحمل الآنية على ان **تصنع نفسها** ، بدلاً من ان **تكون** . وقد رأينا انه بالنسبة إلى الآنية « ان يوجد » هو « ان يختار نفسه » : ولا شيء يأتيه من الخارج ، ولا من الداخل ، يمكنه ان **يتلقاه** او **يقبله** . الآنية متروكة كلها ، دون أية معونة من أي نوع ، للضرورة غير المقبولة لان تصنع نفسها وجوداً حتى في أدق التفاصيل . وهكذا ، الحرية ليست **وجوداً** ما : إنها وجود الإنسان، أعني عدم وجوده . ولو تُصورِّ الإنسان أولاً ملاءً، فسيكون من غير المعقول ان نبحث فيه ، بعد لأي ، عن لحظات او منـــاطق نفسية سيكون فيها حراً : والا لكان ذلك شبيهاً بالبحث عن الخلاء في إناء ملأناه من قبل حتى الحافة . والإنسان لا يمكن ان يكون حيناً حراً، وحيناً آخر عبداً : إنه بأسره ودائماً حر ، او هو ليس شيئاً .

وهذه الملاحظات يمكن ان تتأدى بنا ، إذا أحسنّا الإفادة منها ، إلى اكتشافات جديدة . إنها ستمكننا اولاً من إيضاح علاقات الحرية مع ما يسمى بـ « الإرادة » . إن ثم اتجاهاً شائعاً إلى تشبيه الافعال الحرة بالافعال الإرادية ، وقصر التفسير الجبري على عالم الوجدانات . وتلك هي بالجملة وجهة نظر ديكارت . إن الإرادة عند ديكارت حرة، لكن توجد « وجدانات النفس » . كذلك يسعى ديكارت إلى وضع تفسير فسيولوجي لهذه الوجدانات . وبعد ذلك تُجرى محاولة لتقرير جبرية نفسانية محضة . والتحليلات العقلية لكاتب مثل بروست Proust في تحليله للغيرة او الغرنقة snobisme يمكن ان تكون إيضاحات لهذا التصور « للميكانيسم » الوجداني . فلا بد إذن من تصور الإنسان على انه في وقت واحد حر ومُجْبَر ؛ والمشكلة الجوهرية ستكون هي مشكلة علاقات هذه الحرية غير المشروطة مع العمليات المحتومة للحياة النفسية : كيف يتأتى لها ان تسيطر على هذه الوجدانات (المُنفعلات) ، وكيف تستخدمها لصالحها ؟ إن حكمة بعيدة — هي الحكمة الرواقية — تعلمنا ان نتكيف مع وجداناتنا (منفعلاتنا) كي يكون في وسعنا السيطرة عليها . والخلاصة انه يُنصَح بالسلوك بالنسبة إلى الانفعالية على النحو الذي يفعله الإنسان في مواجهة الطبيعة بوجه عام ، حين يطيعها ابتغاء ان يكون اقدر على التحكم فيها . والآنية تظهر إذن كقدرة حرة يحاصرها مجموع من العمليات المحددة . ويمكن التمييز إذن بين أفعال حرة كلها ، وعمليات معينة للإرادة الحرة عليها سلطان ، وعمليات تفلت ، من حيث المبدأ ، من الإرادة الإنسانية .

وواضح اننا لا يمكن ان نوافق على مثل هذا التصور . ولنحاول الآن ان نفهم أسباب رفضنا له . ثَم اعتراض بيّن بنفسه فلا نضيعن وقتنا في تفصيله ، الا وهو ان مثل هذه الثنائية القاطعة لا يمكن تصورها في داخل الوحدة النفسية . كيف نتصور ، مثلاً ، موجوداً يكون

واحداً ومع ذلك فهو من ناحية اخرى سيتكون كسلسلة من الوقائع المتعينة بعضها ببعض ، وتبعاً لذلك توجد في خارجية extériorité ، ومن ناحية اخرى كتلقائية تعيّن نفسها في الوجود ولا تعتمد إلاّ على نفسها ؟ قبلياً ، هذه التلقائية لن تكون قابلة لايّ فعل (تأثير) في جبرية **متكوّنة** من قبل : ففي اي شيء يمكنها إذن ان تفعل ؟ في الموضوع نفسه (الواقعة النفسية الحاضرة) ؟ لكن كيف يتسنى لها ان تغير شيئاً في — ذاته هو بحكم تعريفه ليس كائناً ولا يمكن ان يكون إلا ما هو كائنه ؟ في قانون العملية نفسه ؟ لكن الامر واحد ان تؤثر في الواقعة النفسية الحاضرة من اجل تغييرها في ذاتها ، او ان تغيّر فيها لتعديل نتائجها . وفي كلتا الحالتين ، نجد نفس الاستحالة التي ألمحنا اليها من قبل . ومن ناحية أخرى ، بأية أداة تتصرف هذه التلقائية ؟ اذا كانت اليد تستطيع ان تُمسِك ، فذلك لانها يمكن ان تُمسَك . فالتلقائية ؛ لما كانت بحكم تعريفها **خارج المتناول** ، فإنها لا يمكنها ، بدورها ، ان تَبلُغ : ولا تستطيع إلاّ ان تنتج نفسها . وإذا كان عليها ان تتصرف في أداة خاصة ، فلا بد ان نتصور هذه الاداة انها بمثابة طبيعة متوسطة بين الإرادة الحرّة والوجدانات (المُنفعلات) المعيّنة ، وهذا امر لا يمكن قبوله . وعلى نحو مختلف لا تستطيع الوجدانات ان تسيطر على الإرادة . إن من المستحيل على عملية معيّنة أن تؤثر في تلقائية ما ، كما أنه من المستحيل على الموضوعات ان تؤثر في الشعور . ولهذا فإن كل تأليف من كلا النمطين من الموجودات مستحيلٌ : إنهما ليسا متجانسين ، بل يظل كلٌ منهما في عزلته غير المتّصل بها . والرابطة الوحيدة التي يمكن ان تكون للتلقائية المُعدِمة مع العمليات الميكانيكية هي ان تنتج نفسها بواسطة **سلب باطن ابتداءً من هذه الموجودات** . لكنها حينئذ لن تكون إلاّ من حيث تنكر على نفسها أنها هذه الوجدانات . ومنذ الآن فصاعداً فإن مجموع الانفعال المحدَّد سيُدرَك بالضرورة بواسطة التلقائية

كعالٍ محض ، أعني كشيء هــو بالضرورة **في الخارج** ، كشيء ليس هو إياها . وهذا السلب الباطن لن يكون له إذن من اثر غير تذويب الانفعال **في العالم** وسيوجد ، بالنسبة الى تلقائيـــة حرة ستكون في وقت واحدٍ ارادة وشعوراً ، كموضوع ما في وسط العالم . وهـــذه المناقشة تدل على ان ثمت حلّين ، وحلين فقط ممكنين : فإما أن الانسان مُجْبَر تماماً (وهذا امر غــير مقبول ، خصوصاً لأن الشعور المجبر ، أعني المسبَّب في الخارجية ، يصير خارجية محضة ويكفّ عن ان يكــون شعوراً) او أنّ الانسان حرّ تماماً .

بيد ان هذه الملاحظات ليست بعدُ ما يهمنا خصوصاً ؛ إذ ليس لها غير مدلول سلبي . أما دراسة الارادة فيجب ، على العكس ، ان تمكننا من السير قُدماً في فهم الحرية . ولهذا فإن ما يدهشنا أولاً هو انه : اذا كانت الارادة يجب ان تكون ذات استقلال ذاتي فمن المستحيل عدّها واقعة نفسية **مُعطاة** ، أعني شيئاً في ـ ذاته . ولا يمكن ان تنتسب الى طائفة « أحوال الشعور » التي يحددها عالم النفس . فهنا كما في كل موضع آخر نشاهد ان حالة الشعور هي مجرد صنم من اصنام علم النفس الوضعي. والإرادة هي بالضرورة سلبية وقوة اعدام اذا كــان ينبغي ان تكون حرية . لكننا لا نرى حينئذ لماذا نخصّها بالاستقلال الذاتي . ومن الصعب تصور هذه الثقوب من الاعدام التي ستكون الإرادات (المشيئات) وتنبثق في النسيج الكثيف المليء للوجدانات والانفعال بوجه عام . فإذا كــانت الإرادة إعداماً ، فلا بد ان يكون مجموع ما هو نفسي اعداماً هو الآخر.

ومن ناحية اخرى ـــ وسنعود الى هذه النقطة عما قليل ـــ مــن اين لنا ان نقول إن « واقعة » الوجدان او الشهوة الخالصة البسيطة ليست مُعدِمة؟ أليس الوجدان اولاً مشروعاً ومغامرة ، ألا يضع حالة للأشياء على انها غير محتملة ، وأليس مضطراً لهذا السبب ان تتخذ مسافة للرؤية بالنسبة إليه واعدامه بعزله واعتباره على ضوء غاية ، أي عــلى ضوء

لا–وجود ؟ أليس للوجدان غاياته الخاصة التي يُقَرُّ بها في نفس اللحظة التي يضعها فيها غير موجودة ؟ وإذا كان الاعدام هو وجود الحرية ، فكيف نرفض الاستقلال الذاتي للوجدانات من اجل منحه للإرادة ؟

لكن هناك ما هو اكثر من هذا : فليست الإرادة تجلياً وحيداً أو على الاقل ممتازاً للحرية ، بل هي تفترض – على العكس – مثل كل حادث لما هو – لذاته ، اساس حرية اصلية كيما يكون في وسعها ان تتكون كإرادة . إذ الإرادة تضع نفسها كقرار تأملي بالنسبة الى بعض الغايات . لكنها لا تخلق هذه الغايات . إنها بالاحرى كيفية وجود بالنسبة إليها : إنها تقرر ان السعي وراء هذه الغايات سيكون بالروّية والتأمل . والوجدان يمكن ان يضع نفس الغايات . فأستطيع مثلاً ، امام تهديد ، ان افرّ هارباً ، خوفاً من الموت . وهذه الواقعة الوجدانية تضع ايضاً ضمنياً قيمة الحياة كغاية عليا . وهذا الآخر على العكس من ذلك يفهم أنّ من الواجب الثبات في مكانه ، حتى لو بدت له المقاومة اولاً أشد خطراً من الهروب ؛ إنه « يصمد » . لكن غرضه ، وإن كان مفهوماً أحسن وموضوعاً على شكل اصرح ، يظل هو هو كما في حالة رد الفعل الانفعالي . اللهم إلاّ ان وسائل بلوغ الغرض تُصوِّرَت على نحو أوضح ، وبعضها نُبذت بوصفها مشكوكاً فيها او غير فعالة ، والبعض الآخر منظمة على نحو أحكم . والفارق يتعلق هنا باختيار الوسائل وبدرجة الروية والايضاح ، لا بالغاية . ومع ذلك فإن الهارب يقال عنه إنه « وجداني » ، ونقصر الصفة « إرادي » (ذو إرادة وعزم) على مَن يقاوِم . فالامر يتعلق إذن باختلاف في الموقف الذاتي بالنسبة الى غاية عالية . لكننا إذا لم نشأ الوقوع في الخطأ الذي دفعناه فيما سبق ، وعدّ هذه الغايات العالية سابقة على الانسان وحدّاً قبلياً لعلونا ، فإننا مضطرون إلى الاقرار بأنها الاسقاط (الإلقاء) المزمِّن لحريتنا . والآنية لا يمكن ان تتلقى غاياتها ، كما رأينا ، من الخارج ولا من « طبيعة » باطنة

مزعومة . إنها تختارها ، وبهذا الاختيار نفسه ، تهبها وجوداً عالياً مثل الحد الخارجي لمشروعاتها . ومن وجهة النظر هـــذه – وإذا فهمنا جيداً ان وجود الآنية يسبق ماهيتها ويتحكم فيها – فإن الآنية ، في وبواسطة انبثاقها نفسه تقرر ان تحدد وجودها نفسه بغاياتها . وإذن وضع غاياتي النهائية هو الذي يميّز وجودي ويتأحّد مع الانبثاق الاصلي للحرية التي هي حريتي . وهذا الانبثاق **وجودٌ** ، وليس فيه شيء من الماهية او من خاصية الوجود الذي قد يتولد مع فكرة . وهكذا الحرية ، لما كانت تشبّه بوجودي ، فإنها اساس الغايات التي احاول بلوغها ، إما بالإرادة، او بجهود وجدانية . فهي اذن لا يمكن ان تقتصر على الافعال الإرادية. لكن المشيئات Volitions هي ، على العكس ، مثل الوجدانات، مواقف ذاتية بها نحاول بلوغ غايات موضوعة بواسطة الحرية الاصلية . وليس المقصود ، طبعاً ، من الحرية الاصلية حريةٌ ستكون **اسبق** من الفعــل الإرادي او الوجداني ، بل الاساس المعاصر تماماً للإرادة او للوجدان ، وهذان **يكشفان** عنه كلٌ على حسب طريقته . كذلك ينبغي ألا نقابـل الحرية بالارادة او الوجدان مثل مقابلة « الانا العميق » عند برجسون بالانا السطحي : انما هو – لذاته هو كله هوهوية ولا يمكن ان يكون له « انا – عميق » ، اللهم إلا اذا فهمنها مـــن هذا بعض التراكيب العالية للبسوخيه . إن الحرية ليست شيئاً آخر غير **وجود** إرادتنـــا او وجداناتنا ، من حيث ان هذا الوجود إعدامٌ للوقائعية ، اي اعــدام وجود هو وجود نفسه على نحو ما يجب عليه ان يكـون . وسنعود الى هذه النقطة . فلنسجّل على كل حالٍ أن الإرادة تتعيّن في إطار الدوافع والغايات الموضوعة من قبل بواسطةٍ ما هو – لذاته في مشروع عـالٍ لذاته نحو إمكانياته . وإلاّ ، فكيف يمكن فهم الرويّة التي هي تقديرٌ الوسائل بالنسبة إلى غايات قائمة من قبل ؟

فإذا كانت هذه الغايات موضوعة من قبل ، فإن مـــا يبقى تقريره

في كل لحظة هو الطريقة التي سأسلكها بإزاء هذه الغايات ، اي الموقف الذي سآخذه . هل سأكون ارادياً او وجدانياً ؟ من ذا الذي يستطيع ان يقرر ذلك ، إن لم يكن انا ؟ لو كنا نقرر أن الظروف هي التي تقرر لي (مثلاً ، يمكنني ان اكون ارادياً في مواجهة خطر صغير ، لكن إذا زاد الخطر وقعت في الوجدان) فإننا بهذا نقضي على كل حرية : إذ سيكون من غير المعقول التصريح بأن الإرادة مستقلة بذاتها حينما تظهر ، لكن الظروف الخارجية تعيّن بالدقة لحظة ظهورها . لكن كيف يتسنى ، من ناحية اخرى ، لإرادة لا توجد بعدُ ان تقرر فجأةً أن تحطم تسلسل الوجدانات وان تنبثق فجأة من بقايا هذا التسلسل ؟ إن مثل هذا التصور من شأنه ان يؤدي الى عدّ الإرادة **قدرة** تتجلى حيناً للشعور ، وحيناً آخر تظلّ محجوبة ، لكنها على كل حالٍ تملك الثبات والوجود « في — ذاته » لخاصّيته . وهذا ما لا يمكن قبوله : ومن المؤكد ، مع ذلك ، أن الرأي الشائع ينظر إلى الحياة الاخلاقية على انها نضال بين إرادةٍ — شيءٍ وبين وجداناتٍ — جواهر . وفي هذا نوع من المانوية (الثنوية) النفسانية لا يمكن ابداً قبوله . فليكن مثلاً موقف معلوم : إني استطيع ان ارد فعله بطريقة انفعالية . وقد بيّنا في مكان آخر[1] ان الانفعال ليس نوعاً فسيولوجياً : بل هو جواب متلائم مع الموقف ؛ وهو سلوك معناه وشكله هما موضوع قصد من الشعور يستهدف الى بلوغ غاية خاصة بوسائل خاصة . والاغماء ،

(١) جان بول سارتر : « مجمل نظرية ظاهرياتية في الانفعالات » عند الناشر هرمن ، سنة ١٩٣٩ .

والانهيار[1] cataplexie ، في الخوف تهدف الى القضاء على الخطر بإلغاء الشعور بالخطر . وثم **قصد** (نية) لفقدان الشعور لإلغاء العالم الرهيب الذي يخوض فيه الشعور والذي يأتي الى الوجود بواسطته . فالامر يتعلق إذن بمسالك سحرية تثير إشباعات رمزية لشهواتنا ، وتكشف ، في نفس الوقت عن طبقة سحرية في العالم . وفي مقابل هذه السلوكات ، يواجه السلوك الارادي والعقلي الموقف مواجهة تكنيكية؛ ويرفض السحريّ ويأخذ في ادراك السلاسل المعيّنة والمركبات الآنية التي تمكن من حلّ المشاكل. وينظم نظاماً من الوسائل مستنداً الى الجبرية الآلية . ويكشف بهذا عن عالم تكنيكي ، اي عالم فيه كل مركب — أداة يحيل الى آخر اوسع منه ، وهكذا . لكن ما الذي يجعلني أختار الوجه السحري او الوجه التكنيكي للعالم ؟ إنه لا يمكن ان يكون العالم نفسه — الذي ، من اجل ان يتجلي ، ينتظر ان يُكتشف . فلا بد إذن ان يختار ما هو — لذاته ، في مشروعه ، ان يكون ذلك الذي به ينكشف العالم سحرياً او عقلياً ، أعني أنه يجب عليه ، كمشروع حرّ لذاته ، ان يعطي نفسه الوجود السحري او الوجود العقلي . وهو مسؤول عن كليهما ؛ لأنه لا يمكن ان يكون إلاّ إذا اختير . فهو يظهر إذن كالأساس الحرّ لانفعالاته ولمشيئاته. وخوفي حرّ ويكشف عن حريته ، وقد وضعت كل حريتي في خوفي، واخترت نفسي هيّاباً في هذا الظرف او ذاك ؛ وفي ظرف آخر سأوجد كإراديٍّ وشُجاع وسأضع حينذاك كل حريتي في شجاعتي . وليس ثم ، بالنسبة إلى الحرية ، أية ظاهرة نفسية ممتازة . وكل « طرائق وجودي » تكشف عنها لأنها جميعاً طرائق لكوني عدمَ نفسي .

---

(١) « ارتخاء مفاجيء في الشد العضلي يؤدي في الغالب الى الانهيار على الارض كالكيس. ويظهر هذا المرض على شكل نوبات ، خصوصاً بمناسبة انفعالات حادة او حتى مجرد نوبة ضحك » .(هـ. م)

وهذا هو ما يظهر اوضح في وصف ما يسمى باسم «بواعث ودوافع» الفعل . لقد رسمنا مجمل هذا الوصف في الصفحات السابقة ؛ ويخلق بنا الآن ان نعود اليه لنزيده تفصيلاً وتدقيقاً . اولا يقال إن الوجدان هو **دافع** الفعل – او ان الفعل الوجداني هو ذلك الذي يتخذ من الوجدان دافعاً ؟ ألا تظهر الإرادة كقرارٍ يتلو رويّة بشأن دوافــع وبواعث ؟ فما هو الباعث إذن ؟ وما هو الدّافع ؟

يفهم عادة من «الباعث» انه **سبب** الفعل ؛ أعني مجموع الاعتبارات العقلية التي تبرره . فإذا قررت الحكومة مثلاً تحويل الدخول ، فإنها تقدم **بواعثها** : تقليل الدّين العام ، اصلاح حــال الخزانة . كذلك المؤرخون يستخدمون **بواعث** في العادة ليفسروا اعمال الوزراء او الحكام؛ وإعلان الحرب يُبحث له عن بواعث : الظرف ملائم ، البلد المهاجَم يتحلل بالاضطرابات الداخلية ، آن الأوان لوضع نهاية لنزاع اقتصادي يهدد بالاستمرار إلى الأبد . وإذا كان كلوفيس قــد اعتنق الكثلكة ، بينما كثير من الملوك البرابرة آريوسيون ، فذلك لأنه رأى في هذا فرصة لاسترضاء الأسقفية التي كانت عظيمة السلطان في بلاد الغال ، الخ . ومن هنا يُشاهَد ان البـاعث يتميز بـأنه تقدير موضوعي للموقف . فالباعث على التحول الديني لكلوفيس هو الحالة السياسية والدينية في بلاد الغال ؛ والعلاقة بين القوى التي تمثلها الاسقفية ، وكبار المُلاك ، وعامة الشعب ، وما يقوم باعثاً على تحويل الدخول ، هو حالة للدّين العام . ومع ذلك فإن هذا التقدير الموضوعي لا يمكن ان يتم إلا على ضوء غاية مفترضة مقدماً وفي حدود مشروع ما هو – لذاته نحو هذه الغــاية . فلكي تنكشف قوة الأسقفية لكلوفيس ، كباعث على تحولـه الديني ، أي من اجل ان يقدر على تقدير النتائج الموضوعية التي يمكن ان تكون لهذا التحول الديني ، فلا بد اولاً أن يكون قد وضع كغاية غزو بلاد الغال . وإذا افترضنا غايات اخرى لكلوفيس ، فإنه يمكنه ان يجد في

موقف الأسقفية بواعث على ان يصير أريوسياً او يبقى كما هو وثنياً . بل يمكن أيضاً الا يجد أي باعث على العمل على هذا النحو أو ذاك في اعتباره لأحوال الكنيسة : ولن يجد إذن شيئاً في هذه الناحية ، ويدع مركز الأسقفية في حال « غير — مكشوف » ، في ظلمة شاملة . وسنطلق إذن « **الباعث** » على الإدراك الموضوعي لموقف معين من حيث ان هذا الموقف ينكشف ، على ضوء غاية ما ، انه يمكن ان يكون وسيلة لبلوغ هذه الغاية .

أما الدافع ، فعلى العكس من ذلك ، يُعدّ في العادة واقعة ذاتية . إنه مجموع الشهوات (الرغبات) والانفعالات والوجدانات التي تدفعني إلى القيام بعمل معين . والمؤرخ لا يبحث عن الدوافع ولا يقيم لها وزناً إلا في حالة اليأس ، حينما لا تكفي البواعث لتفسير الفعل المنظور . فحين يكتب فردينان لوت ، مثلاً ، بعد ان بيّن ان الأسباب التي تُساق عادةً لتفسير اعتناق قسطنطين للمسيحية هي اسباب غير كافية او خاطئة — نقول حين يكتب : « ما دام قد صح ان قسطنطين كان من شأنه ان يفقد كل شيء ، وفي الظاهر ، لا يكسب شيئاً في اعتناقه للمسيحية ، فليس ثم غير نتيجة واحدة ممكنة وهي انه إنما استسلم في ذلك لاندفاع مفاجيء ، من نوع مَرَضي (باتولوجي) او إلهي ، كما نشاء » [١] ، فإنه يترك التفسير بالبواعث لأنه يراه تفسيراً غير كاف ، ويفضل عليه التفسير بالدوافع . وينبغي حينئذ البحث عن التفسير في الحالة النفسية — بل وفي الحالة « العقلية » — للفاعل التاريخي . وينتج عن هذا بالطبع ان الحادث يصير ممكناً عرضياً contingent كله لأن فرداً آخر ، له وجدانات اخرى وشهوات اخرى ، كان سيتصرف على نحو آخر مخالف.

---

(١) فردينان لوت : « نهاية العالم القديم وبداية العصر الوسيط » ص ٣٥ . عند الناشر « نهضة الكتاب » ، سنة ١٩٢٧ .

وعالم النفس ، على عكس المؤرخ ، يفضل البحث عن الدوافع ؛ ويفترض عادة ان الدوافع « محتواة في » حال الشعور الذي أثار الفعل. والفعل العقلي المثالي سيكون إذن ذلك الذي بالنسبة اليه (في نظره) تكون الدوافع عملياً لا شيء ، ويستلهم فقط التقدير الموضوعي للموقف. والفعل اللامعقول او الوجداني سيتميّز بالنسبة العكسية . بقي ان نفسر العلاقة بين البواعث والدوافع في الحالة المبتذلة التي يوجد فيها كلاهما . فمثلا يمكن ان انضم إلى الحزب الاشتراكي لأني أرى ان هذا الحزب يخدم مصالح العدالة والانسانية ، او لأني اعتقد أنه سيصبح القوة التاريخية الرئيسية في السنوات التالية على انضمامي : وتلك بواعث . وفي نفس الوقت يمكن ان تكون عندي دوافع : الشعور بالعطف او الاحسان والمحبة نحو بعض طوائف من المضطهَدين ، الخجل من ان اكون « في الناحية الجيدة من المتاريس » كما يقول اندريه جيد ، مركب الأدنوية (النقص) ، الرغبة في ازعاج أقاربي وأهلي ، الخ . فماذا عسى ان يُقْصَد حين يؤكّد أنني انضممت إلى الحزب الاشتراكي بسبب هذه البواعث و الدوافع ؟ إن الأمر ، كما هو واضح ، يتعلق بطبقتين من المعاني المتميزة تميّزاً جذرياً . فكيف نقارن بينهما ، وكيف نحدد نصيب كل منهما في القرار المنظور ؟ هذه الصعوبة التي هي من غير شك اكبر والتي يثيرها التمييز الشائع بين البواعث والدوافع ، لم تحل أبداً : بل إن قليلا من الناس فقط هم الذين لمحوها مجرد لمح ، لأنها تعود ، على شكل آخر ، لوضع نزاع بين الإرادة والوجدانات . لكن إذا تبيّن ان النظرية الكلاسيكية عاجزة عن تحديد نصيب كل من الباعث والدافع في التأثير في الحالة البسيطة ، فسيكون في وسعها تماماً تفسير بل **وتصور** نزاع للبواعث والدوافع يحاول كل فريق ان يلتمس منه قراراً خاصاً . وهكذا ينبغي ان نستأنف كل شيء من البداية .

صحيح ان الباعث موضوعي : إنه الحال المعاصر للأشياء ، كما

ينكشف للشعور . فمن **الموضوعي** أن العامة والطبقة النبيلة الرومانيتين فاسدتان في عهد قسطنطين أو ان الكنيسة الكاثوليكية مستعدة لمحاباة حاكم ، في ايام كلوفيس ، يساعدها على الانتصار على الاريوسية . ومع ذلك فان حالة الأشياء هذه لا يمكن ان تنكشف إلاّ لما هو ـ لذاته ، لأن ما هو لذاته هو بوجه عام ، الوجود الذي به يوجد عالم . والأفضل من هذا ان يقال إنه لا يمكن أن ينكشف إلا لما هو لذاته الذي يختار نفسه على هذا النحو أو ذاك ، أي لما هو ـ لذاته الذي صنع لنفسه شخصية . ولا بد ان يلقي المرء بنفسه على هذا النحو او ذاك من اجل ان يكتشف التضمنات الآلية للأشياء ـ الادوات . وموضوعياً السكين أداة مصنوعة من حدّ ويد . واستطيع ان ادركها موضوعياً كآلة للقطع والبتر ؛ لكن حين لا توجد مطرقة أستطيع ، على العكس ، ان ادركها كآلة للطرق : إذ يمكنني ان استخدم يدها لطرق مسمار ، وهذا الإدراك ليس أقل **موضوعية** . وحين يقدر كلوفيس العون الذي يمكن ان تقدمه إليه الكنيسة ، فليس من المؤكد ان مجموعة من رجال الدين او اسقفاً معيناً قد تحدثوا معه في هذا الشأن ، بل ولا ان احد اعضاء الكهنوت قد فكّر جدياً في عقد محالفة مع حاكم كاثوليكي . والوقائع الموضوعية تماماً ، تلك التي يمكن ما هو ـ لذاته أن يشهدها ، هي السلطان الكبير الذي كان للكنيسة على شعوب بلاد الغال وقلق الكنيسة فيما يتعلق ببدعة الاريوسية . ولكي تنتظم هذه المشاهدات لتكوين باعث على التحول الديني ، لا بد من عزلها عن المجموع ـ ومن اجل هذا اعدامها ـ ولا بد من العلو عليها الى قوتها الخاصة : فقوة الكنيسة مدركة موضوعياً من جانب كلوفيس ؛ هي إسداء العون والتأييد للملك معتنق للكثلكة . لكن هذه القوة لا يمكن ان تنكشف إلاّ إذا تجاوزنا الموقف إلى حال للأشياء ليس بعدُ يجري نحو العدم . وبالجملة فإن العالم لا يعطي نصائح إلا إذا سُئِل، لا يمكن

ان يُسأل إلاّ من اجل غاية محدّدة تماماً، فالباعث لا يحدّد الفعل ويعينه، بل لا يظهر إلاّ في وبواسطة مشروع الفعل . ففي وبواسطة مشروع فرض السيطرة على كل بلاد الغال تظهر حال الكنيسة الغربية موضوعياً لكلوفيس أنها باعث على تحوله الديني . وبعبارة أخرى ، الشعور الذي يقتطع الباعث في مجموع العالم له تركيبه الخاص، وأعطى نفسه غاياته، وانطلق الى ممكناته وله طريقته الخاصة في التعلق بممكناته: وهذه الطريقة الخاصة في التمسّك بممكناته هي هنا التأثرية affectivité. وهذا التنظيم الباطن الذي اعطاه الشعور نفسه، على شكل شعور غير — إيضاعي بالذات مضايف تماماً لاقتطاع البواعث في العالم. لكن إذا فكرنا في هذا فينبغي أن نقرّ بأن التركيب الباطن لما هو — لذاته الذي به يعمل على انبثاق بواعث في العالم ، بواعث على العقل ، هو واقعة « لامعقولة » بالمعنى التاريخي لهذا اللفظ . ونستطيع ان نفهم عقلياً الفائدة التكنيكية لتحول كلوفيس ، في الغرض الذي فيه يكون قد فكر في مشروع غزو بلاد الغال . لكننا لا نستطيع ان نفعل نفس الامر فيما يتعلق بمشروعه للغزو . إنــه لا يمكن ان « يفسَّر » . فهل ينبغي ان نفسّره كأثر من آثار **طموح** كلوفيس؟ لكن ما الطموح، اللهم إلا ان يكون العزم على الغزو ؟ وكيف يتميز طموح كلوفيس من المشروع الدقيق لغزو بلاد الغال ؟ سيكون مــن العبث إذن ان نتصور هذا المشروع الاصلي للغزو على أنه « مدفوع » **بدافع** موجود من قبل، هو الطموح . ومن الحق ان الطموح دافع ، لأنه كله ذاتية . لكن لما كان لا يتميز من مشروع الغزو ، فإننا نقول إن هذا المشروع الأول لامكانياته ، الذي على ضوئه يكتشف كلوفيس باعثاً ليتحول هو **الدافع**. هنالك يتضح كل شيء ونستطيع ان نتصور العلاقات بين هذه الحــدود الثلاثة : البواعث ، الدوافع ، الغايات . ونحن هنـا بإزاء حالة خاصة من حالات الوجود — في — العالم : فكما ان انبثاق ما هو — لذاته هو الذي يجعل ان ثم عالماً ، كذلك هنا وجوده نفسه ، من حيث ان هذا

الوجود هو مشروع خالص نحو غاية ، هو الذي يجعل ان ثم نوعاً من التركيب الموضوعي للعالم يستحق اسم الباعث على ضوء هذه الغاية . فما هو – لذاته هو إذن شعور بهذا الباعث . لكن هذا الشعور الإيضاعي للباعث هو ، من حيث المبدأ ، شعور لا–وضعي بالذات كمشروع نحو غاية . وبهذا المعنى هو دافع ؛ أعني انه يستشعر نفسه لا–وضعياً كمشروع حاد بدرجات متفاوته ، ووجداني بدرجات متفاوتة إلى غاية في نفس اللحظة التي فيها يتكون كشعور كاشف لتنظيم العالم على هيئة بواعث .

وهكذا الباعث والدافع متضايفان ، تماماً مثلما الشعور غير – الوضعي بالذات هو المضايف الانطولوجي للشعور الوضعي بالموضوع . وكما ان الشعور بشيء هو شعور بالذات ، فكذلك الدافع ليس شيئاً آخر غير إدراك الباعث من حيث ان هذا الإدراك شاعرٌ بذاته . لكن ينتج عن هذا بجلاء ان الباعث ، والدافع والغاية هي الحدود الثلاثة المترابطة التي لا تنفصم عراها لانبثاق الشعور الحي الحر الذي يلقي بنفسه صوب إمكانياته ويتحدد بهذه الإمكانيات .

من أين يأتي إذن ان الدافع يظهر لعالم النفس أنه مضمون تأثري لواقعة شعور من حيث ان هذا المضمون يعيّن واقعة اخرى للشعور او قراراً ؟ ذلك ان الدافع – الذي ليس شيئاً آخر غير الشعور غير الوضعي بالذات – ينزلق إلى الماضي مع هذا الشعور نفسه ويكف عن ان يكون حيّاً في نفس الوقت مثله . وحين يصطبغ الشعور بصبغة الماضي ، فإنه يكون ما ينبغي عليّ ان اكونه على شكل ما « قد كنته » . ومن هنا ، فحين أعود إلى شعوري بالأمس ، فإنه يحتفظ بمعناه القصدي ومعناه كذاتية ، لكننا رأينا انه تحجّر ، وصار في الخارج كشيء ؛ لأن الماضي هو في ذاته . هنالك يصير الدافع ما به شعور . ويمكن ان يظهر لي على شكل « معرفة » ؛ وقد رأينا ، في الواقع ، فيما سبق ، ان الماضي الميّت

يلاحق الحاضر على شكل **معرفة** : وقد يجوز ايضاً أن أعود اليه لإيضاحه وصياغته مسترشداً بمعرفتي بما هو الآن بالنسبة إليّ. وبهذا المعنى يكون موضوعاً للشعور ، ويكون هذا الشعور نفسه الذي لديّ شعور به. فهو يظهر إذن – مثل ذكرياتي بوجه عام – في وقت واحد على أنه لي وعلى أنه عال . ونحن في العادة محاطون بهذه الدوافع « التي لا ندخل فيها بعدُ » لأننا ليس لنا أن نقرر فقط عينياً ان نقوم بهذا الفعل أو ذاك ، بل وايضاً ننجز أفعالاً قررناها عشية الأمس ، أو نلاحق مغامرات انخرطنا فيها، وعلى وجه العموم ، الشعور، في أية لحظة يدرك ذاته ، يدرك نفسه منخرطاً (خائضا ، ملتزماً) وهذا الادراك نفسه يتضمن معرفة بالدوافع الخاصة بالانخراط (الالتزام) او تفسيراً إيضاعياً thématique وواضعياً positionnelle لهذه البواعث . ومن الواضح بنفسه أن إدراك الدافع يحيل في الحال إلى الباعث مضايفَه ، لأن الباعث ، حتى لو نفذ فيه الماضي وتحجَّر في في — ذاته ، فإنه على الأقل يحتفظ بمعنى انه كان شعوراً بباعث ، أعني اكتشافاً لتركيب موضوعي للعالم. لكن، لما كان الدافع هو في — ذاته والباعث موضوعياً ، فإنهما يتبدّيان زوجاً بدون فارق انطولوجي ، وقد رأينا فعلاً ان ماضينا يضيع في وسط العالم . ولهذا نعامله على نفس المستوى ، ونستطيع التحدث عن البواعث و الدوافع لفعل ما ، كما لو كانت تستطيع الوقوع في نزال أو يعاون بعضها بعضاً بنسبة معينة في التقرير (أو القرار) .

لكن إذا كان الدافع عالياً transcendant ، وإذا كان فقط الموجود الذي لا يعالج الذي علينا ان نكونه على نحو ما « كان » ، واذا كان، شأنه شأن كل ماضينا ، مفصولاً عنا بسُمْك العدم ، فانه لا يمكن ان يؤثر إلا إذا استؤنف (أُخذ مرة اخرى) ؛ أما بنفسه فهو بغير قوة. وإذن فبانبثاق الشعور المنخرط (الملتزم) تعطى قيمة ووزن للدوافع والبواعث السابقة . ولا يتوقف عليه ان تكون قد كانت ، ومهمته

المحافظة على وجودها في الماضي . لقد أردت هذا أو ذاك : هذا امر يبقى بغير علاج (أبداً) ويكوّن ماهيتي نفسها لأن ماهيّتي هي ما قد كنته . لكن المعنى الذي لهذه الرغبة (الشهوة) أو لهذا الخوف ، أو لهذه الاعتبارات الموضوعية عن العالم ، بالنسبة إليّ حين ألقى بنفسي الآن نحو مستقبلاتي ، أنا وحدي الذي أستطيع أن أقرره . وأنا لا أقرره إلا بالفعل نفسه الذي بــه ألقي بنفسي إلى غاياتي . واستئناف الدوافع القديمة – أو نبذها أو تقديرها من جديد – لا يتميز من المشروع الذي به أحدد لنفسي غايات جديدة ، والذي به ، على ضوء هذه الغايات ، أدرك نفسي كاشفاً لباعث سندٍ في العالم . فالدوافع الماضية ، والبواعث الماضية ، والبواعث والدافع الحاضرة ، والغايات المستقبلة تتنظم عــلى هيئة وحدة لا تنفصم بواسطة انبثاق حرية هي ، وراء البواعث والدوافع والغايات .

ومن هنا ينتج أن التروي الإرادي دائماً مزيف مزوّق . وإلا فكيف نقدر بواعث ودوافع أنا أعزو اليها قيمتها قبــل كل روية وبواسطة الاختيار الذي أقوم به لنفسي ؟ إن الوهم ها هنا ينشأ عن محاولة الإنسان اعتبار البواعث والدوافع أشياء عالية كلها ، أزنها كموازين ولهـا وزن كخاصية ثابتة . ومع ذلك فانه يُراد ان يُرى فيها محتويات للشعور ، وهذا أمرٌ متناقض . والواقع أن البواعث والدوافع ليس لها من وزن غير ما يهبه مشروعي ، أعني الانتاج الحرّ للغاية والفعل المعروف المطلوب تحقيقه . وحين أروّي ، يُقضى الأمر . واذا كان عليّ أن أصل الى التروي ، فذلك لأنه يدخل في مشروعي الأصلي لتفسير الدوافع **بالتروي** أحرى من ان يكون بهذا الشكل أو ذاك من الاكتشاف (بالوجدان ، مثلاً ، أو بالفعل ، الذي يكشف عن المجموع المنظم للبواعث والغايات كما أن لغتي تعلمني فكري) . ثمّ اذن اختيار للتروي كعملية تعلن لي عما اقترحه ، وتبعاً لذلك عمّن أنا . **واختيار** التروي ينتظم مع مجموع

المؤلف من « الدوافع والبواعث » والغايات بواسطة التلقائية الحـرة . وحين تتدخل الإرادة ، يؤخذ القرار . ولا قيمة له غير كونه مؤذناً (أو معلناً) .

والفعل الإرادي يتميز من التلقائية غير الإرادية من حيث أنه هذه الأخيرة هي شعور لا تأملي خالص بالبواعث خلال المشروع الخالص البسيط للفعل . وهو بالنسبة الى الدافـع ، في الفعـل اللاتأملي ، ليس أبـداً موضوعـاً بالنسبة الى ذاته ، بـل مجرد شعور لا — واضعي بالذات . وتركيب الفعل الإرادي ، بالعكس ، يقتضي ظهور شعور تأملي يدرك الدافع كشبه — موضوع ، أو يشيع فيه القصد كموضوع نفسي من خلال الشعور التأمـلي . وبالنسبة إلى هـذا الأخير ، لما كان الباعث يدرك بواسطة الشعور التأملي فإنه يبدو كأنه منفصل ، ووفقاً للعبارة المشهورة التي قالها هسرل ان التأمل الإرادي البسيط بتركيبه المؤلف من التأملية ، يمارس الابوخيه بالنسبة إلى الباعث ، ويمسكه في حالة تعليق ، ويضعه بين أقواس . وهكذا يتبدى شبه تروٍّ تقديري بسبب أن إعداماً أعمق يفصل الشعور التأملي عن الشعور الانعكاسيّ أو الدافع ولكون الباعث في حالة تعلُّق . ومع ذلك ، كما هو معروف ، إذا كانت نتيجة التأمل هي توسيع الثغرة التي تفصل ما هو — لذاته عن نفسه ، فإن غرضه ليس كذلك . إن غرض الانشقاق التأملي هو ، كما رأينا ، استرداد الانعكاسي ، بحيث يتكون ذلك الشمول غير القابل للتحقق « ما في — ذاته — لذاته » الذي هو القيمة الأساسية الموضوعة بواسطة ما هو — لذاته في انبثاق وجوده . فإذا كانت الإرادة في جوهرها تأملية ، فإن غرضها ليس تقرير أية غاية ينبغي بلوغها لأنه على كل حال قُضي الأمر les jeux sont faits ، والقصد العميق للارادة يتعلـق بالاحرى بطريقة بلوغ هذه الغاية الموضوعة من قبل . وما هو — لذاته الذي يوجد على النحو الإرادي يريد ان يستردّ نفسه من حيث أنه يقرر ويفعل . إنه لا يريد فقط ان يُحمل الى غاية ، ولا ان يكون من يختار

نفسه محمولاً الى مثل هذه الغاية : بل يريد ايضاً ان يسترد نفسه من حيث هو مشروع تلقائي نحو هذه الغاية أو تلك . والمثل الأعلى للإرادة ، هو ان تكون « في — ذاته — بالنسبة الى — ذاتــه » ، من حيث هي مشروع نحو غاية معينة : وهذا مثل أعلى تأملي وهو معنى الرضا الذي يصحب حكماً مثل : « فعلت مـــا أردت » . لكن من اليقين أن الانشقاق التأملي بوجه عام له أساسه في مشروع أعمق من هذا الانشقاق، سميناه — لأننا لم نعثر عـــلى أفضل من ذلك — باسم « التبرير » في الفصل الثالث من القسم الثاني . وينبغي ، الآن وقـــد حددنا الباعث والدافع ، ان نسمي هذا المشروع الـــذي يقوم أساساً للتأمل ، باسم « القصد » (النية) . وبالقدر الذي به إذن الارادة هي حالة التأمل ، فإن الوقوف ، من أجـــل الفعل ، عـــلى المستوى الإرادي يتطلب كأساس له قصداً أعمق . ولا يكفي عالم النفس أن يصف هذا الشخص أو ذاك بأنه يحقق مشروعه على نحو التأمل الإرادي ، بل لا بد ايضاً ان يكون قادراً على ان يعطينا **القصد العميق** الذي يجعل الشخص يحقق مشروعه على هذا النحو من المشيئة بدلاً من ذاك الآخر . ومن المفهوم طبعاً ان أي ضرب من ضروب الشعور كان سيأتي بنفس التحقيق ، متى ما وضعت الغايات بواسطة مشروع أصيل . وهكذا نكون قد بلغنا حرية أعمق من الإرادة ، فقط لأننا كنا أكثر تشدداً exigeants من علماء النفس ، أعني بوضع مسألة « اللِّمَ » هنالك حيث هم يقتصرون على مشاهدة حالة الشعور بوصفها مشيئية volitionnel .

وهذه الدراسة الموجزة لا تستهدف استقصاء آلة الإرادة : بل يخلق بنا ، على العكس ، ان نحاول الوصف الظاهرياتي للإرادة من أجـــل ذاتها . وهذا ليس غرضنا : وإنما نرجو أن نكون قـــد بيّنا فقط ان الإرادة ليست تجلياً ممتازاً للحرية ، بل هي حادث نفسي ذو تركيب خاص ، يتكون على نفس المستوى مثل سائر الأحداث النفسية ، وتسنده،

تماماً كالأحداث الأخرى ، حرية أصلية وأنطولوجية .

والحرية تظهر كشمول لا يقبل التحليل : والبواعث ، والدوافع ، والغايات ، وكذلك طريقة إدراك البواعث والدوافع والغايات تنتظم على نحو موحّد في إطارات هذه الحرية وينبغي أن تُفهم ابتداءً منها . فهل معنى هذا أنه ينبغي تصور الحرية على أنها سلسلة من النزوات الهوائية الشبيهة بـ « الميل » عند أبيقور ؟ وهل أنا حر في إرادة أي شيء في أية لحظة ؟ وهل ينبغي عليّ ، في كل لحظة ، حين أريد تفسير هذا المشروع أو ذاك ، أن ألقي لامعقول اختيار حرّ وممكن عرضي ؟ طالما تجلى أن الإقرار بالحرية كانت نتيجته هذه التصورات الخطيرة الواقعة في تناقض تام مع التجربة ، فإن بعض النفوس الطيبة أنصرفت عن الإيمان بالحرية : بل أكد البعض أن الجبرية — إذا حرصنا على عدم الخلط بينها وبين القول بالقضاء والقدر fatalisme — كانت « أكثر إنسانية » من نظرية حرية الإرادة : فإن الجبرية إذا ابرزت المشروطية الدقيقة لأفعالنا ، فإنها على الأقل تقدم السبب في كل واحد ، وإذا اقتصرت بالدقة على ما هو نفسي ، وتخلّت عن البحث عن مشروطية في مجموع الكون ، فإنها تبيّن ان السبب في أفعالنا يقوم فينا نحن : فنحن نفعل كما نحن (بحسب ما نحن عليه) وأفعالنا تسهم في صنعنا .

ولننظر بتفصيل أدق في بعض النتائج المؤكدة التي مكننا التحليل من الحصول عليها . لقد بيّنا أن الحرية هي ووجود ما هو لذاته أمرٌ واحد : والحرية الإنسانية حرّة بالقدر الدقيق الذي هي عليها ان تكون عدم ذاتها . وهذا العدم ، كما رأينا ، على الحرية ان تكونه في أبعاد متعددة : أولاً بالتزمُّن ، أعني بأن تكون دائماً على مسافة من ذاتها ، وهذا يتضمن أنها لا يمكن ان تتعيّن أبداً بماضيها بالنسبة الى هذا الفعل أو ذاك — وبعد ذلك بأن تنبثق كشعور بشيء وبذاتها ، أعني بأن

تكون حضوراً لذاتها وليس فقط ذاتها ، وهذا يتضمن أنه لا يوجد شيء في الشعور ليس شعوراً بالوجود ، وتبعاً لذلك فإنه لا شيء خارجي عن الشعور يمكن ان يكون باعثاً له — وأخيراً من حيث أنها علو ، أي ليست شيئاً ما سيكون أولاً كي يصبح فيما بعد على علاقة مع هذه الغاية أو تلك ، بل بالعكس وجود هو أصلاً مشروع ، أي أمر يتحدد بواسطة الغاية منه .

ولهذا لا نقصد أبداً الكلام هنا عن اعتباطي أو نزوة : فالموجود ، الذي هو ، كشعور ، بالضرورة مفصول عن سائر الموجودات ، لأنها ليست على علاقة معه إلا بالقدر الذي به تكون بالنسبة اليه (من أجله ، له) ، ويفصل في ماضيه على شكل تقليد على ضوء مستقبله ، بدلاً من ان يتركه يحدد فقط وببساطة حاضره ، ويعلن عن حقيقته بشيء آخر غير ذاته ، أعني بواسطة غاية غيره ، ويقترحه في الناحية الأخرى من العالم : هذا هو ما نسميه : الموجود الحر . وليس معنى هذا أبداً أنني حر في ان أقف أو أجلس ، أدخل أو أخرج ، أهرب أو أواجه الخطر ، إذا فهمنا من الحرية إمكاناً عرضياً خالصاً اعتباطياً ، غير مشروع : مجانياً وغير قابل لأن يفهم . صحيح أن كل فعل من أفعالي ، حتى أقلها ، حر كله ، بالمعنى الذي حددناه ؛ لكن ليس معنى هذا إنه يمكن أن يكون أي فعل كان ، بل ولا أنه لا يمكن حزره مقدماً . وقد يقال : ومع ذلك إذا لم يمكن فهمه ابتداءً من حالة العالم ولا ابتداءً من مجموع ماضي مأخوذاً كشيء لا يمكن تلافيه ، فكيف يمكن ألا يكون مجانياً ؟ لننعم النظر فيه .

بالنسبة الى الرأي الشائع أن يكون المرء حراً لا يعني فقط أن يختار ذاته . إن الاختيار يقال عنه إنه حر إذا كان بحيث يمكن ان يكون بخلاف ما هو كائن . خرجت في رحلة مع بعض الزملاء . وبعد بضع ساعات من المشي زاد تعبي ، وانتهى بأن صار أليماً . أقاوم أولاً ،

وبعد ذلك ، فجأة ، أرسل نفسي ، وأسلم أمري ، وألقي بحقيبتي على حافة الطريق وأقع على الأرض بجوارها . ثم ألام على فعلي ويقصد من ذلك أنني كنت حراً ، أعني ليس فقط أنه لا شيء ولا أحد قد أجبرني على فعلي ، بل وأنه كان في وسعي أيضاً ان أقاوم تعبي ، وأن أعمل ما عمله رفاقي في الرحلة وأنتظر المرحلة لأستريح عندها . وأدافع عن نفسي قائلاً إنني كنت متعباً **للغاية** . فمن الذي على حق ؟ أو بالأحرى ، ألا تقوم المناقشة على أسس خاطئة ؟ لا شك في أنه كان في وسعي أن أفعل غير ذلك ، لكن المشكلة ليست في هذا . بل ينبغي بالأحرى صياغتها على النحو التالي : هل كان في وسعي أن أعمل غير ذلك دون أن أغير على نحو محسوس في المجموع العضوي للمشروعات التي هي أنا ، أو ألا يمكن أن تحدث مقاومة تعبي ، بدلاً من البقاء ، تغيراً محلياً وعرضياً لسلوكي ، إلا بمعونة تحول جذري في وجودي — في العالم — وهو تحول **ممكن** ؟ وبعبارة أخرى : كان في وسعي ان أفعل غير ذلك ، ليكن ، لكن بأي ثمن ؟

عن هذا السؤال سنجيب أولاً بوصف نظري يمكننا من إدراك مبدأ مقالتنا (رأينا) . وسنرى بعد ذلك هل الواقع العيني لا يتجلى أكثر تعقيداً ، وهل لا يقودنا الى جعل نتائج بحثنا النظري أكثر مرونة وأوفر غنى ، دون ان يناقضها ؟

ولنلاحظ أولاً أن التعب في ذاته لا يمكن أن يثير قراراً . إنه — كما رأينا بمناسبة الألم الفزيائي — ليس إلا الطريقة التي بها[1] أوجد جسمي. والتعب ليس أولاً موضوع شعور واضعي positionnelle ، بل هو الوقائعية نفسها لشعوري . فإذا مشيت في الحقول فإن ما ينكشف لي هو العالم المحيط ، وهو موضوع شعوري ، وهو الذي أعلو عليه إلى الممكنات الخاصة

---

(١) « فعل متعدي » .

بي — مثلاً تلك الخاصة بوصولي هذا المساء الى المكان الـذي حددته لنفسي من قبل . لكن بالقدر الذي به أدرك هذا المنظر بعينيَّ اللتين تنشران المسافات ، وساقيَّ اللتين تصعدان الروابي ، وبهما تُظهران وتُخفيان من جديد مناظرَ جديدة ، وعقبات جديدة ، ومع ظهري الذي يحمل الحقيبة ؛ يكون عندي شعور لا — واضعي بهذا الجسم — الذي الذي ينظم علاقاتي مع العالم ويعني انخراطي في العالم — على شكل تعب. وموضوعياً وفي تضايف مع هـذا الشعور غير — الوضعي ، تنكشف الطرق أنها لا تنتهي ؛ والمنحدرات أنها أشد قساوة ووعورة ، والشمس أشد حرارة ؛ الخ . لكني لا أفكر بعد في تعبي ، ولا أدركه كموضوع أو شبه موضوع لتأمّلي . ثم تأتي لحظة ، مع ذلك ، أسعى فيها إلى تأمله ، واسترداده : ولا بد من تقديم تفسير لهذا القصد . لكن لنأخذه كما هو : إنه ليس إدراكاً تأملياً لتعبي : لكن — وقـد رأينا ذلك بمناسبة الألم — أنا أعاني تعبي . أعني أن شعوراً تأملياً يتوجه الى تعبي ليعيشه ويهبه قيمة وعلاقة عملية مع ذاتي . وفقط على هذا المستوى يظهر التعب لي غير محتمل . ولكنه لن يكون شيئاً من هذا في ذاته ، بـل ما هو — لذاته التأملي هو ، بانبثاقه ، يعاني التعب على أنه لا يحتمل. وهنا يقوم السؤال الجوهري : رفاقي في الطريق في صحة جيدة مثلي ، وهم تقريباً مدربون مثلي ، حتّى إنه ، وإن لم يكن من الممكن مقارنة الأحداث النفسية التي تجري في الذاتيات المختلفة ، فإني أستنتج عادة — والشهود يستنتجون وفقاً للاعتبار الموضوعي لأجسامنا — للغير — أنهـم تقريباً « متعبون مثلي » . فمن أين جاء أنهـم يعانون التعب على نحو مخالف عن معاناتي له ؟ سيقال ان الفارق ناشىء عن كوني « رقيقاً » بينما هم ليسوا كذلك . لكن على الرغم من أن هذا التقدير له مدلول عملي لا يُنكر ويمكن الاعتماد عليه حين يتعلق الأمـر بتقرير هل أُدعى أولاً الى رحلة أخرى ، فإنه لا يمكن ان يرضينا ها هنا . لقد رأينا

أن الطموح هو العزم على غزو عرش أو مناصب تشريف ؛ إنه ليس معطى يدفع إلى الغزو ، بل هو هذا الغزو نفسه . وبالمثل « الرقة » لا يمكن ان تكون معطى واقعاً وليست غير اسم يعطى الى الطريقة التي بها أتحمل تعبي . فإذا أردت إذن أن أفهم بأي شروط أستطيع اعتبار تعبي غير محتمل ، فلا يخلق بي أن أتوجه الى معطيات واقعية مزعومة ، ينكشف فيما بعد أنها ليست إلا اختياراً ، بل يجب السعي للفحص عن هذا الاختيار نفسه ومشاهدة هل لا يفسَّر في منظور اختيار أوسع فيه يندمج كتركيب ثانوي . فإني إذا سألت أحد رفاقي فسيقول لي انه متعب لكنه يحب تعبه : وهو يستسلم له كما يستسلم لحمّام ، ويبدو له نوعاً من الآلة الممتازة لكشف العالم المحيط به ، والتكيف مع وعورة الطرقات ذات الحصباء ، ولاكتشاف القيمة « الجبلية » للمنحدرات ؛ وكذلك هذا التلويح الشمسي الخفيف على قفاه ، وهذا الطنين الرقيق في أذنيه هما اللذان يمكنانه من تحقيق اتصال مباشر مع الشمس . وأخيراً ، الشعور بالمجهود هو بالنسبة اليه الشعور بالتعب المتغلَّب عليه . لكن لما كان تعبه ليس إلا الوجدان الذي يعانيه من أجل أن يوجد غبار الطريق ، وإحراقات الشمس ، ووعورة الدروب ، إلى أقصى حد ، فإن مجهوده ، أعني أنسه الرقيق مع التعب الذي يحبه ، والذي يستسلم له ، ولكنه مع ذلك يوجهه ، يتبدى أنه طريقة لامتلاك الجبل ، ولاحتماله حتى النهاية ، والظفر به . وسنرى في الفصل التالي معنى « الملْك » والى أي مدى « الفعل » هو الوسيلة « للملك » . وهكذا تعب رفيقي يُعاش في مشروع استسلام واثق للطبيعة أوسع ، مشروع وجدان موافَق عليه حتى يوجد على أشدّ أحواله ، وفي نفس الوقت ، مشروع سيطرة رقيقة وامتلاك. وفقط في وبواسطة هذا المشروع يمكن ان يفهم ويكون له معنى بالنسبة اليه. لكن هذا المعنى وهذا المشروع الأوسع والأعمق لا يزالان بنفسيهما «غير قائمين برأسيهما» . إنهما لا يكفيان نفسيهما ، لأنهما يفترضان علاقة خاصة

بين رفيقي وجسمه ، من ناحية ، وبين الأشياء من ناحيـــة أخرى . والأسهل ان يكـــون ثمت طرائق للوجود[1] جسمَه بقدر مـــا هناك من كائنات – لذاتها ، على الرغم من أن بعض التراكيب الأصلية ، طبعاً، لا تتغير وتكون في كل واحـــدٍ الآنيةَ : وسنعني بما سمي باسم غـــير مناسب : العلاقة بين الفرد والنوع وشروط الحقيقة الكلية . أمـا الآن فإننا نستطيع ان نتصور ، وفقـــاً لآلاف الأحداث ذوات المعاني ، ان ثم مثلاً نمطاً من الهروب أمام الوقائعية هو عبارة عن الاستسلام لهـــذه الوقائعية ، أي استعادتها بثقة وحبّها ، ابتغاء محاولة استردادها . وهـذا المشروع الأصلي للاسترداد هو إذن نوع من الاختيار يقوم به ما هو – لذاته ، الاختيار لذاته ، في حضرة مشكلة الوجود . ومشروعه يبقى إعداماً ، لكن هذا الإعدام يعود على ما هو – في – ذاته الذي يعدمه، ويترجـــم بتقويم مفرد للوقائعية . وهذا مـــا تعبر عنه خصوصاً آلاف السلوكات التي تنعت بأنها سلوك **تخلّي** d'abandon واستسلام : فالاستسلام للتعب والحر والجوع والعطش ، والاستسلام للسير على كرسي ، والاستسلام على سرير بشهوة ، والاسترخاء ، ومحاولة ترك نفسه يمتصه جسمه ، لا تحت نظر الغير ، كما في المازوخية ، بل في الوحدة الأصلية لما هو – لذاته ، كل هذه السلوكات لا تنحصر في نفسها . ونستشعر هذا جيداً، لأنها عند الغير تضايق أو تجذب : وشرطها هو مشروع منشأي لاسترداد الجسم ، أعني محاولة حل لمشكلة المطلق (ما في – ذاته – لذاته) . وهذا الشكلي المنشأي intial يمكن هو نفسه ان يقتصر على احتمال عميق للوقائعية : ومشروع « الصيرورة جسماً » يدل حينئذ على إستسلام سعيد لآلاف من الشراهات الصغيره العابرة ، وآلاف من الرغبات الصغيرة ، وآلاف من ألوان الضعف . ولنتذكر في روايـــة « أوليس » لجيمس جويس شخصية السيد بلوم وهو يستنشق بشغفٍ ، بينما يقضي حاجته

(١) « بمعنى متعدي » .

الطبيعية ، « الرائحة الأليفة التي تتصاعد من تحته » . لكن يجوز أيضاً – وهذه حالة رفيقنا – أنه ، بواسطة الجسم وشغف الجسم ، يسعى ما هو – لذاته الى استعادة شمول اللاشعور ، أعني كل الكون من حيث هو مجموع من **الأشياء** المادية . وفي هذه الحالة التركيب المقصود المؤلف من ما في – ذاته وما هو – لذاته سيكون التركيب شبه الحلولي panthéiste لشمول ما في – ذاته مع ما – لذاته الذي يسترده. والجسم هنا هو أداة التركيب : إنه يضيع في التعب ، مثلاً ، كي يوجَد هذا الذي في – ذاته على أقوى صورة . ولما كان الجسم هو الذي يوجده ما هو – لذاته بوصفه **له** ، فإن وجدان الجسم هذا يتطابق ، بالنسبة الى ما هو – لذاته ، مع مشروع « جعل ما هو في – ذاته – يوجد » . ومجموع هذا الموقف – وهو موقف أحد رفاقي في الرحلة – يمكن ان يترجم عنه بالشعور الغامض بنوع من الرسالة (المهمة) : إنه يقوم بهذه الرحلة لأن الجبل الذي سيصعده والغابات التي سيجوس خلالها ، **توجد** ، وله رسالة ان يكون ذلك الذي به سينكشف معناها . وبهذا ، يحاول أن يكون ذلك الذي يؤسسها في وجودها نفسه . وسنعود ، في الفصل التالي ، الى هذه العلاقة التملكية لما هو لذاته مع العالم ، لكننا لا نملك بعد العناصر الضرورية لإيضاحها إيضاحاً كاملاً . وما يظهر واضحاً ، على كل حال ، بعد هذا التحليل الذي قمنا به ، هو ان الكيفية التي بها رفيقي **يتحمل** تعبه تقتضي بالضرورة، حتى تُفهم، تحليلاً ارتدادياً يعود بنا الى مشروع أصلي . وهذا المشروع الذي رسمنا خطوطه الإجمالية هل هو في هذه المرة « قائم برأسه » Selbstständig ؟ نعم من المؤكد – ومن السهل على المرء ان يقتنع بذلك : ذلك أننا بلغنا ، في ارتداد بعد ارتداد ، العلاقة الأصلية التي يختارها ما هو – لذاته مع وقائعيته ومع العالم . لكن هذه العلاقة الأصلية ليست شيئاً آخر غير الوجود – في – العالم لما هو – لذاته من حيث ان هذا الوجود – في

– العالم اختيارٌ ، أعني أننا وصلنا الى النمط الأصلي للإعدام الذي به ينبغي على ما هو – لذاته ان يكون عدم نفسه . وابتداءً من هنا ، لا يمكن محاولة أيّ تفسير ، لأنه يفترض ضمنياً الوجود – في – العالم الخاص بما هو – لذاته ، مثلما كل البراهين التي جُرّبت للبرهنة على مصادرة اقليدس افترضت ضمنياً التسليم بهذه المصادرة .

ومن هنا ، فإني إذا طبقت نفس المنهج لتفسير الكيفية التي بها أعاني تعبي ، فإني سأدرك أولاً في نفسي عدم ثقة بجسمي – مثلاً – وطريقة لعدم إرادة « العمل معه » ... وعدّه لا شيء ، وهذا واحد من الأضرب العديدة الممكنة لي كي **أوجَد نفسي** . وسأكتشف في غير ما عناء عدم ثقة مماثلاً تجاه ما هو – في – ذاته ، وعلى سبيل المثال، مشروعاً أصلياً لاسترداد ما هو – في – ذاته الذي أعدمه ، **بواسطة الآخرين** ، وهذا يحيلني إلى أحد المشروعات المنشأية التي عدّدنا في الجزء السابق . ومن هنا فإن تعبي ، بدلاً من أن يُعانى «في مرونة» ، سيدرَك « في تشدد » ، كظاهرة غير مواتية أريد التخلص منها – وهذا لسبب بسيط : وهو أنه ، أي تعبي ، يتجسّد جسمي وإمكاني الغليظ في وسط العالم ، بينما مشروعي هو إنقاذ جسمي وحضوري في العالم بواسطة نظرات الغير . وأنا أيضاً أحالُ الى مشروعي الأصلي ، أعني إلى وجودي – في – العالم ، من حيث أن هذا الوجود اختيارٌ .

ونحن لا نخفي عن أنفسنا كم في هذا المنهج في التحليل من نقص . ذلك ان كل شيء ينبغي عمله في هذا الميدان : فالأمر يتعلق ، في الواقع ، باستخلاص المعاني المتضمنة في فعلٍ – وفي **كل فعل** – والانتقال من هذا إلى معانٍ أكثر غنى حتى نلتقي بالمعنى الذي لا يتضمن بعدُ أي معنى آخر ولا يحيلُ إلا الى ذاته . وهذا الديالكتيك الصاعد يمارس معظم الناس تلقائياً ، بل يمكن ان نشاهد أنه في معرفة الذات للذات أو في معرفة الغير ، يوجد فهم تلقائي للنظام الترتيبي للتفسيرات. إن البادرة تحيل إلى « نظرة في العالم » ونحن نستشعرها ، هذه البادرة .

لكن لم يحاول إنسانٌ أن يستخلص، بطريقة منظمة ، المعاني المتضمَّنة في الفعل . ولكن هناك مدرسة واحدة بدأت مثلنا من نفس البيّنة الأصلية: ألا وهي مدرسة فرويد . فعند فرويد ، كما عندنا ، ان الفعل لا يمكن ان يقتصر على نفسه : إنه يحيل مباشرةً الى تراكيب أشدّ عمقاً . والتحليل النفسي هو المنهج الذي يمكّن من إيضاح هذه التراكيب . وفرويد يتساءل ، مثلنا : بأي شروط يمكن هذا الشخص أو ذاك ان يقوم بهذا العمل الخاص أو ذاك ؟ ويرفض ، مثلنا ، تفسير الفعل باللحظة السابقة ، أي ان يتصور جبرية نفسية أفقية . والفعل يبدو في نظره **رمزياً** ، أي يبدو له انه يعبّر عن رغبة أعمق ، لا يمكن ان تفسّر إلا ابتداءً من تحديد مبدئي (منشأي) لليبيدو libido الشخص . لكن فرويد يستهدف بهذا تكوين جبرية (حتمية) عمودية . وفضلاً عن ذلك فان تصوره يحيل ، بهذا ، ضرورةً ، الى ماضي الشخص . والتأثرية affectivité عنده هي الأساس في الفعل على شكل ميول نفسية – فسيولوجية . لكن هذه التأثرية هي أصلاً لدى كلٍّ منا صفحة بيضاء : والظروف الخارجية ، وبالجملة ، **تاريخ** الشخص هو الذي يحدّد (أو يقرر ، يفصل) هل هذا الميل أو ذاك سيثبت على هذا الموضوع أو ذاك . فمركز الطفل في وسط أسرته هو الذي يقرر فيه ميلاد عقدة أوديب : بينما في جماعات أخرى مؤلفة من أسر من نمط آخر – كما لوحظ مثلاً عند البدائيين في جزر المرجان في المحيط الهادي – هذا المركّب لا يمكن ان يتكوّن . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذه الظروف الخارجية هي التي تقرر هل ، في سنّ البلوغ puberté هذا المركّب « يُصَفّى » ، أو يبقى ، على العكس ، قطب الحياة الجنسية . وعلى هذا النحو وبواسطة التاريخ : تظل الجبرية العمودية عند فرويد قائمة على محور جبرية أفقية . صحيح أن مثل هذا الفعل الرمزي يعبّر عن رغبة كامنة ومعاصرة ، كما أن هذه الرغبة تظهر مركباً

أعمق ، وهذا في وحدة عملية نفسية واحدة ، لكن المركب يوجد مع ذلك سابقاً على ظهوره الرمزي ، والماضي الذي كوّنه بما هو ، وفقاً لارتباطات كلاسيكية : النقل transfert ، التكاثف condensation الخ ، نجدها مذكورة ليس فقط في التحليل النفسي ، بـــل وايضاً في كل محاولات إعادة التركيب الجبري للحياة النفسية . وتبعاً لذلك ، فإن بُعْد المستقبل لا يوجد بالنسبة الى التحليل النفسي . والواقع الإنساني يفقد أحد تخارجاته ek-stases وينبغي ان يُفسَّر فقط بارتـــداد الى الماضي ابتداء من الحاضر . وفي نفس الوقت التراكيب الأساسية للشخص، التي تدل عليها أفعاله ليست مدلولاً عليها **من أجله** ، بل من أجـــل شاهد موضوعي يستخدم مناهج منطقية discursives ابتغاء إيضاح هذه المعاني . ولا يمنح الشخص أي فهم سابق على الأنطولوجيا لمعنى أفعاله . وهذا يتصور تماماً ، لأنه ، رغم كل شيء ، هذه الأفعال ليست غير أثر من آثار الماضي – وهو ، من حيث المبدأ ، خارج المتناول – بدلاً من ان تسعى لرصد غرضها في المستقبل .

وبهذا ينبغي أن نقتصر على استلهام **منهج** التحليل النفسي ، أعني أنه ينبغي علينا أن نحاول استخلاص معاني فعل ما ابتداءً من هـــذا المبدأ القائل بأن كل فعل ، مهما يكن تافهاً ، ليس الأثر البسيط للحالة النفسية السابقة ولا يخضع لجبرية خطية linéaire ، بل يندمج ، على العكس، كتركيب ثانويّ في تراكيب اجمالية،وأخيراً ، في الشمول الذي هو أنا. وإلا فينبغي عليَّ حينئذ أن أفهم نفسي إما كتيار أفقي للظواهر التي كل واحدة منها مشروطة في خارجيتها بالسابقة – او كجوهر يتحمل الجريان الخالي من المعنى لأحواله . وهذان التصوران يقوداننا إلى الخلط بين ما هو لذاته وما هو في ذاته . لكن إذا قبلنا بنهج التحليل النفسي – وسنعود إلى هذه المسألة طويلاً في الفصل التالي – فينبغي علينا ان نطبقه في **اتجاه عكسي** . ذلك أننا نتصور كل فعل أنه ظاهرة **قابلة للفهم** ،

ولا نوافق ، كما لا يوافق فرويد ، على «الصدفة» الجبرية le «hasard» déterministe . لكن بدلاً من فهم الظاهرة المعتبرة ابتداءً من الماضي ، نحن نتصور الفعل الفاهم كعود للمستقبل إلى الحاضر . والطريقة التي بها أتحمل تعبي لا تتوقف أبداً على صدفة المنحدر الذي أصعده أو الليلة التي أمضيتها في اضطراب متفاوت الدرجة : ان هذه العوامل يمكن أن تسهم في تكوين تعبي نفسي ، لا الطريقة التي بها أتحمله . لكننا نرفض ان نرى فيه ، متفقين في هذا مع أحد تلاميذ أدلر ، تعبيراً عن مركب الأدنوية ، مثلاً ، بالمعنى الذي يكون به هــذا المركب (العقدة) تكويناً سابقاً . أما أن طريقة عنيفة قاسية في الصراع ضد التعب يمكن ان تعبّر عما يسمى بعقدة الأدنوية فإننا لا نمانع في هــذا . لكن عقدة الأدنوية نفسها مشروع لما هو — لذاته الخاص بي في العــالم بحضور الغير . وبهذه المثابة تكون هذه العقدة دائماً عالية ، وتكون طريقة لاختيار الذات لذاتها . وهذه الأدنوية التي أصارع ضدها ، ولكني مع ذلك اعترف بوجودها ، لقد **اخترتها** منذ البداية ؛ ولا شك أنها مدلول عليها بمختلف « سلوكات الإخفاق » ؛ لكنها ليست شيئاً آخر غير الشمول المنظّم لسلوكات اخفاقي ، كخطة مقترحة ، وكبيان عام عن وجودي ؛ وكل سلوك اخفاق هو نفسه علو ، لأني في كل مرة أتجاوز الواقع إلى إمكانياتي : فالاستسلام للتعب مثلاً ، هو العلو على الطريق الذي ينبغي السير فيه بجعله بمعنى « الطريق الذي يعسر جداً اجتيازه » . ومن المستحيل ان نعتبر بجد الشعور بالأدنوية دون أن نحدده ابتداءً من المستقبل ومن ممكناتي . بل ان مشاهدات مثل : « أنا قبيح » ، « أنا مغفل » ، الخ ، هي بطبعها توقعات . وليس الأمر أمر مجرد تقرير لقبحي ، بل إدراك لمعامل المضادة الذي تبديه النساء أو المجتمع لمشروعاتي . وهذا لا يمكن ان ينكشف إلا في وبواسطة اختيار هذه المشروعات . وهكذا عقدة الادنوية هي مشروع حر أجمالي لنفسي ، بوصفي أدنى (أحط) أمام الغير ، وهي الكيفية

التي بها أختار اصطناع وجودي — للغير ، والحل الحر الذي أعطيه لوجود الغير ؛ تلك الفضيحة التي لا تُقهر . وهكذا ينبغي أن نفهم ردود فعلنا الأدنوية وسلوكاتي الإخفاقية ابتداءً من مخطط حر لأدنويتي بوصفها اختياراً لذاتي في العالم . ونسلّم لعلماء التحليل النفسي بأن كل رد فعل إنساني ممكن ، قبلياً ، فهمه . لكننا نأخذ عليهم أنهم أساءوا « إمكان الفهم » المبدئي هـذا حين حاولوا تفسير رد الفعل المعتبر بواسطة رد فعل سابق ؛ فإن هذا يعيد إدخال الآلية (الميكانيسم) العلّية : والفهم ينبغي أن يتحدد على نحوٍ آخر . ويقبل الفهم كل فعل كمشروع للذات نحو ممكن . إنه قابل لأنْ يُفهَم أولاً من حيث أنه يقدم مضموناً عقلياً يمكن إدراكه مباشرةً — إني أضع حقيبتي عـلى الأرض كيما أستريح لحظة — أعني من حيث أننا ندرك مباشرةً الممكن الذي يلقيه الفعل والغاية التي يستهدفها . وهو قابـل لأن يفهم بعد ذلك من حيث ان الممكن المعتبر يحيل إلى ممكنات اخرى ، وهذه إلى اخرى ، وهكذا باستمرار حتى الإمكانية الأخيرة التي هي انا . والفهم يتم في اتجاهين عكسيين : فبواسطة تحليل نفسي ارتدادي ، نصاعد من الفعل المعتبر إلى إمكانيتي الأخيرة ؛ وبواسطة تقدم تركيبي ، ننزل من هذه الإمكانية الأخيرة إلى الفعل المعتبر وندرك إندماجه في الشكل الكلي .

وهذا الشكل ، الذي نسميه إمكانيتنا الأخيرة ، ليس إمكانية بين إمكانيات أخرى — حتى لو كانت ، كما يشاء هيدجر ، إمكانية الموت أو إمكانية « عدم تحقيق حضور في العالم بعدُ » . وكل امكانية مفردة تبرز في مجموعٍ . بل ينبغي على العكس ان نتصور هذه الامكانية الأخيرة كتركيب موحِّد لكل إمكانياتنا الحالية ؛ وكل واحدة من هـذه الامكانيات تقيم في الإمكانية النهائية عـلى شكل غير متميز حتى يأتي ظرف خاص ويبرزها دون ان يقضي ، من أجل هذا ، على انتسابها إلى الشمول . وقد أشرنا في القسم الثاني (الفصل الثالث ، الجزء الثاني)

من هذا الكتاب الى أن الإدراك الحسي لموضوع ما يتم **على اساس من العالم.** وقصدنا من هذا إلى أن مـــا اعتاد علماء النفس أن يسموه « الإدراك الحسي » لا يمكن أن يقتصر على الموضوعات « المرئية » أو «المسموعة» ، الخ ، في لحظة معينة ، ولكن الموضوعات المعتبرة تحيل بواسطة تضمنات ومدلولات مختلفة إلى مجموع الموجود في ذاته ، هذا المجموع الذي تُدرَك هي **ابتداء منه** . وهكذا ليس بصحيح أنني أنتقل من شيء إلى ما بعده من هذه المنضدة إلى الغرفة التي أنا فيها ، ثم حين أخرج منهـــا إلى الردهة ، وإلى السلم ، وإلى الشارع ، كي أدرك أخيراً كنتيجة للانتقال إلى الحد ، العالمَ على انه مجموع كل الموجودات . بل على العكس ، لا استطيع إدراك شيء أداة ما ، اللهم إلا ابتداءً من شمول مطلق لكل الموجودات ، لأن وجودي الأول هو وجود – في – العالم . وهكذا نجد في الأشياء ، من حيث أن « ها هنا » أشياء ، بالنسبة إلى الانسان، نداءً مستمراً إلى التكامل يجعل أنه من أجـــل إدراكها نحن ننزل من التكامل الشامل المتحقق مباشرةً إلى مثل هذا التركيب الفريد الذي لا يفسَّر إلا بالنسبة الى هذا الشمول . لكن إذا كان ثم من ناحية أخرى عالم ، فذلك لأننا ننبثق في العالم مرة واحدة وككلّ . وقد بيّنا في نفس ذلك الفصل الذي عقدناه على بيان العلو ، أن ما هو – في – ذاته لم يكن قادراً على أية وحدة عالمية بمفرده . لكن انبثاقنا وجدانٌ ، بمعنى أننا نضيع أنفسنا في الإعدام كي يوجد عالم . وهكذا الظاهرة الأولى للوجود في العالم هي العلاقة الأصلية بين شمول ما هو في – ذاته أو العالم وبين شمولي المجرد من الشمول : إني اختار نفسي بكلّي في العالم كله . وكما أنني آتي **من** العالم **الى** « هذا » خاص ، فـــإني آتي من ذاتي كشمول مجرد من الشمول إلى مجمل احدى امكانياتي الفردية ، لأني لا أستطيع أن أدرك « هذا » خاصاً على أساس العالم الا بمناسبة مشروع خاص بذاتي . لكن في هـــذه الحالة ، كما اني لا استطيع ادراك مثل

هذا « المذا » الا على أساس من العالم ، بتجاوزه الى هذه الامكانية أو تلك ، فكذلك لا أستطيع أن ألقي بنفسي وراء « المذا » صوب هذه الامكانية أو تلك الا على أساس من امكانيتي الشاملة النهائية . وهكذا فإن امكانيتي الشاملة النهائية كتكامل أصلي لكل امكانياتي الجزئية والعالم كشمول يأتي الى الموجودات بواسطة انبثاقي الى الوجود هما فكرتان متضايفتان بالدقة . ولا أستطيع ادراك المطرقة (أي أن أرسم عملية « الطرق ») الا على اساس من العالم ؛ لكن في مقابل ذلك ، لا أستطيع ان أرسم فعل « الطرق » الا على أساس من شمول ذاتي وابتداء من هذا الشمول .

وهكذا فإن الفعل الأساسي للحرية قد وُجد ؛ وهو الذي يعطي معناه للفعل الخاص الذي قد أدعى الى اعتباره والنظر فيه : إن هذا الفعل المتحدّد باستمرار لا يتميز من وجودي ، إنه اختيار لذاتي في العالم وفي نفس الوقت اكتشاف للعالم . وهذا يمكننا من تجنّب عثرة اللاشعور التي التقي بها التحليل النفسي عند البداية . فإذا لم يكن في الشعور شيء ليس شعوراً بالوجود ، هكذا يمكن ان يفرض علينا — فلا بد ان يكون هذا الاختيار الأساسي اختياراً واعياً ، لكن هل تستطيع أن تؤكد أنك شاعر ، حين تستسلم للتعب ، بكل المتضمنات التي يفترضها هذا الفعل؟ ونحن نجيب قائلين إننا شاعرون بهذا تمام الشعور . اللهم إلا أن هذا الشعور نفسه يجب ان يكون حدّه هو تركيب الشعور بوجه عام والاختيار الذي نقوم به .

وفيما يتعلق بهذا الأخير ، لا بد من الإلحاح في توكيد هذه الواقعة وهي ان الأمر لا يتعلق أبداً باختيار عن رويّة، وهذا ، لا لأنه سيكون أقل شعوراً أو أقل صراحة من الروية ،بل بالعكس لأنه الأساس في كل روية ، وكما رأينا ، الروية تحتاج الى تفسير ابتداءً من اختيار أصلي . فينبغي إذن التحرز من الوهم الذي يجعل من الحرية الأصلية

وضعاً لبواعث ودوافع **كموضوعات** ، ثم فراراً ابتداءً من هذه البواعث والدوافع . بل بالعكس ، فمنذ أن يكون ثم باعث ومحرك ، أي تقدير للأشياء ولتراكيب العالم ، فثم وضعٌ للغايات ، وتبعاً لذلك ، اختيار . ولكن هذا لا يعني أن الاختيار العميق هو لهذا غير واع . إنه أمرٌ واحد هو وشعورنا بذواتنا . فهذا الشعور ، كما هو معروف ، لا يمكن أن يكون إلا غير — ايضاعي : إنه شعور — نحن ، لأنه لا يتميّز من وجودنا . ولما كان وجودنا هو اختيارنا الأصلي ، فإن الشعور بالاختيار واحد هو وشعورنا بذواتنا . ولا بد ان يكون المرء شاعراً conscient ليختار ، ولا بد أن يختار كي يكون شاعراً (واعياً) . فالاختيار والشعور أمر واحد أحد . وهذا ما فطن له كثير من علماء النفس حين أعلنوا أن الشعور « انتخاب » sélection . لكن لأنهم لم يردّوا هذا الانتخاب الى أساسه الأنطولوجي ، فإنهم بقوا على أرض فيها ظهر الانتخاب كوظيفة مجانية لشعور جوهري . وهذا خصوصاً هو ما يمكن أخذه على برجسون . لكن إذا تقرر أن الشعور إعدام ، فيمكن تصور أن الشعور بذواتنا واختيارنا لذواتنا أمر واحد . وهذا ما يفسر الصعوبات التي لقيها رجل أخلاقي النزعة مثل أندريه جيد حين أرادوا تحديد معنى طهارة العواطف . لقد تساءل جيد : أي فارق يوجد بين شعور مراد وشعور مُعانى ؟ الحق أنه لا يوجد فارق ، فـ « أن يريد ان يحبّ » و « ان يحب » هما أمرٌ واحد لأن « أن يحب » هو ان يختار نفسه محباً وهو يستشعر (أو يعي) أنه يحب . وإذا كان الانفعال حرّاً ، فهو اختيار . وقد بيّنا بما فيه الكفاية — خصوصاً في الفصل المتعلق بالزمانية — ان الكوجيتو الديكارتي ينبغي توسيعه . ذلك أننا رأينا ان الشعور بالذات لا يعني أبداً الشعور بالآن ، لأن الآن ليس الا نظرة للعقل ، وحتى لو وجد ، فإن الشعور الذي يدرك نفسه في الآن لا يدرك بعدُ شيئاً . ولا استطيع الشعور بذاتي الا كهذا الانسان المنخرط في هذه المغامرة (أو العملية)

أو تلك ، الحاسب حسابه لهذا النجاح أو ذاك ، الخائف من هذه العاقبة او تلك ، وبمجموع هذه التوقعات يرسم **شكله** كله . وعلى هذا النحو أنا ادرك نفسي ، في هذه اللحظة التي اكتب فيها ؛ انني لست الشعور الإدراكي البسيط ليدي التي ترسم علامات على الورق ، بل انا سابق تماماً على هذه اليد حتى الفراغ من الكتاب وحتى معنى هذا الكتاب — والنشاط الفلسفي بوجه عام — في حياتي ؛ وفي إطار هذا المشروع ، أعني في إطار مَنْ انا ، تندرج بعض المشروعات نحو إمكانات اكثر محدودية ، مثل عرض هذه الفكرة بهذه الطريقة او تلك ، او التوقف عن الكتابة خلال لحظة او تصفح كتاب اراجع فيه هذه النقطة او تلك ، الخ . لكن الخطأ سيكون في اعتقاد أن هذا الاختيار الإجمالي يناظره شعور تحليلي ومتفاضل . ومشروعي النهائي والمبدئي — لأنه كلاهما معاً — هو دائماً ، كما سنرى ، تخطيط حل لمشكلة الوجود . لكن هذا الحل لا يُتصور اولاً ثم يحقَّق : بل نحن هذا الحل ، ونحن الذي نجعله يوجَد بواسطة التزامنا نفسه ، ولا نستطيع إذن أن ندركه إلاّ بأن نعيشه . وهكذا نحن دائماً حاضرون بُكلّنا لانفسنا ، لكن لأننا كلنا حاضرون ، فإننا لا يمكن أن نؤمل في ان يكون لدينا شعور تحليلي مفصّل بما نحن نكونه . وهذا الشعور ، من ناحية أخرى ، لا يمكن ان يكون إلا لا–وضعياً .

ومن ناحية أخرى ، العالم يحيل الينا بدقة ، بواسطة تقاطيعه نفسها ، صورةَ ما نحن عليه . لا لأننا نستطيع — وهذا أمرٌ قد شاهدناه — ان نحل رموز هذه الصورة ، أي ان نفصلها ونخضعها للتحليل — بل لأن العالم يظهر لنا بالضرورة كما نحن عليه ؛ وبتجاوزه إلى ذواتنا نجعله يظهر كما هو . إننا نختار العالم — لا في تركيبه في – ذاته ، بل في معناه — وذلك باختيارنا لأنفسنا ، لأن السلب الباطن ، الذي به ونحن ننكر على انفسنا أننا العالم ، فإنا نجعله يظهر كعالم ، لا يمكن ان يوجد

إلا إذا كان في نفس الوقت القاءً نحو ممكن . إن الطريقة التي بها أكِلُ نفسي إلى الجماد ، وأسلم نفسي إلى جسمي — أو على الأقل أتشدد ضد كليهما — هي التي تظهر جسمي والعالم الجماد بقيمهما الخاصة . وتبعاً لذلك، فهناك أيضاً أنا أستمتع بشعور مليء بذاتي وبمشروعاتي الأساسية ، وهذه المرة هذا الشعور إيضاعي . لكن لأنه إيضاعي فإنه ما يُسلمه إليّ هو الصورة العالية لما أنا عليه . وقيمة الأشياء ، ودورها كأدوات ، وقربها وبعدها الفعليان (وهي بغير ارتباط مع قربها وبعدها المكانيين) لا تفعل غير ان ترسم صورتي، أعني اختياري. وثيابي (زي موحد، أو حلة كاملة ، أو قميص مرن أو منشى) مهملة أو معتنى بها ، متأنقة أو عادية ؛ وأثاثي ، والشارع الذي اسكن فيه، والمدينة التي أقيم بها، والكتب التي تحيط بي، والملاهي التي أستمتع بها، وكل ما هو لي، أعني العالم الذي انا على شعور دائم به — على الأقل بصفة معنى متضمّن في الموضوع الذي أنظر فيه أو أستخدمه — كل شيء يخبرني باختياري، أعني بوجودي . لكن تركيب الشعور الإيضاعي هو بحيث لا أستطيع إرجاع هذه المعرفة إلى إدراك موضوعي لذاتي وانها تحيلني إلى موضوعات اخرى انا انتجها أو أرتبها في علاقة مع نظـام السابق دون ان يكون في وسعي تبين أنني بهـذا أنحت شيئاً فشيئاً شكلي في العالم . وهكذا نكون على شعور تام بالاختيار الذي هو نحن . وإذا اعتُرض بأنه يجب ، وفقاً لهذه الملاحظات، ان يكون لديّ شعور لا بأننا اختُرنا **لأنفسنا** nous être choisis ، بل أننا نحن **اخترنا انفسنا** nous choisir ، فإننا نجيب قائلين إن هذا الشعور يترجم عنـه « بالعاطفة » المزدوجة للقلق والمسئولية . القلق ، التخلي ، المسئولية ، إما كموناً أو في تمام القوة — تؤلف في الواقع **صفة** شعورنا من حيث ان هذا حرية خالصة بسيطة .

لقد وضعنا منذ حينٍ سؤالاً ؛ لقد قلنا : إنني استسلمت للتعب ، ولا شك انه كان في **وسعي ان افعل** غير ذلك ، لكن بأي ثمن ؟ إن

في وسعنا الآن الإجابة . ذلك ان تحليلنا قد بيّن لنا ان هـذا الفعل لم يكن **مجانياً** . صحيح أنه لم يُفسَّر بدافع او باعث متصور كمضمون لحالة الشعور السابق ؛ لكنه كان ينبغي ان يفسَّر ابتداءً من مشروع أصلي كان يؤلف منه جزءاً لا يتجزأ ، ومن هنا ، يصير من البيّن أنه لا يمكن افتراض ان الفعل كان يمكن ان يُغيَّر دون ان نفترض في نفس الوقت تغييراً اساسياً في اختياري الأصلي لذاتي . وهـذه الطريقة في الاستسلام للتعب ووقوعي على حافة الطريق تعبّر عن نوع من التشدد المبدئي ضد جسمي وما هو — في ذاته الجمادي . وهي تقع في إطـار نوع من النظرة في العالم يمكن ان تظهر الصعوبات فيه « انها لا تستحق ان تحتمل » ، وفيه الدافع ، لما كان شعوراً لا — وضعياً خالصاً ، وبالتالي مشروعاً مبدئياً للذات نحو غاية مطلقة (وجه ما مما هو — في — ذاته لذاته) فإنه إدراك للعالم (حرارة، بُعدٌ عن المدينة، عبث في الجهود ، الخ) **كباعث** على وقف مشيي . وهكذا هذه الامكانية : توقُّفي لا يتخذ ، **نظرياً** ، معناه إلا في وبواسطة ترتيب الممكنات الذي هو انـا ابتداءً من الإمكانية النهائية والمبدئية . ولكن هذا لا يتضمن أنه **يجب علي بالضرورة** ان اقف ، لكن فقط انني لا استطيع ان ارفض الوقوف إلا بتحول جذري في وجودي — في — العالم ، أعني بتحول مفاجيء لمشروعي المبدئي ؛ أي باختيار آخر لذاتي ولغاياتي . وهذا التغيير ممكن دائماً . والقلق ، الذي حين ينكشف يكشف لشعورنا عن حريتنا ، هو شاهد على هذه القابلية للتحول المستمر لمشروعنا المبدئي . وفي القلق لا ندرك فقط واقعة كون الممكنات التي نلقيها تفرضها دائماً حريتنا المقبلة، فإننا ندرك فضلاً عن ذلك اختيارنا ، أعني ذوات انفسنا ، بوصفه **غير قابل للتبرير** ، أعني اننا ندرك اختيارنا بوصفه ليس مشتقاً من أي واقع سابق وينبغي ان يكون اساساً، على العكس، لمجموع المعاني التي تكوِّن الحقيقة الواقعية . وعدم قابلية التبرير ليس فقط الاقرار الذاتي للإمكان

المطلق لوجودنا ، بل هو ايضاً الاقرار باستبطان وبالاستئناف لإمكاننا العرضي لصالحنا نحن ؛ لأن الاختيار – كما سنرى – المنبثق من إمكان ما هو – في – ذاته الذي يعدمه ، ينقل الإمكان على مستوى التعيين المجاني لما هو – لذاته بذاته . وهكذا نخوض دائماً في اختيارنا ودائماً نكون شاعرين اننا نستطيع فجأة ان نعكس هذا الاختيار ونقلب البخار، لأننا نلقي بالمستقبل بواسطة وجودنا نفسه ، ونفرضه دائماً بواسطة حريتنا الوجودية : ونعلن لأنفسنا ما نحن في المستقبل ، ودون سيطرة على هذا المستقبل الذي يبقى دائماً **ممكناً** دون ان ينتقل أبداً إلى مرتبة ما هو **واقعي** . وهكذا نحن **مهدّدون** دائماً بإعدام اختيارنا الحالي ، ومهدّدون دائماً باختيار أنفسنا – وتبعاً لذلك بأن نصير – غير ما نحن عليه . ومن كون اختيارنا مطلقاً ، فإنه **هش** ، اعني انه بوضع حريتنا بواسطته ، فإننا نضع في نفس الوقت إمكانيته المطلقة ان يصير « في هذا الجانب » مشبعاً بالماضي من أجل « ما وراء » سأكونه .

ومع ذلك ، فلنفهم ان اختيارنا الحالي هو بحيث لا يزودنا بأي **باعث** لإشاعة الماضي فيه وبواسطة اختيار لاحق . والواقع انه هو الذي يخلق اصلاً كلّ البواعث وكل الدوافع التي يمكن ان تقودنا إلى أفعال جزئية ، وهو الذي ينظم العالم بمعانيه ، ومركباته – الادوات ومعامل تضادّه . وهذا التغير المطلق الذي يهددنا من الميلاد حتى الموت يظل دائماً غير قابل للحزر ولا للفهم . وإذا نحن نظرنا في مواقف اساسية أخرى على أنها **ممكنة** ، فإننا لا نعدّها ابداً إلا من الخارج ، مثل سلوكات الغير . وإذا حاولنا ان نحيل إليها سلوكاتنا ، فإنها لاتفقد بسبب هذا طابع الخارجية والعلوات – المعلوّة . و « فهمها » سيكون معناه اختيارها بالفعل . وسنعود الى هذه المسألة .

وفضلاً عن ذلك فإنه ينبغي علينا ان نتصور الاختيار الأصلي وكأنه « يحدث بين آن وآخر » ؛ وإلا كان في هذا عودٌ الى التصور الآني

للشعور الذي لم يتمكن هُسرِل من الخروج منه . بل لما كان الشعور ، على العكس ، هو الذي يتزمّن ، فينبغي ان نتصور ان الاختيار الأصلي ينشر الزمان ولا يؤلف إلاّ شيئاً واحداً مع وحدة التخارجات الثلاثة . إن اختيارنا لأنفسنا معناه إعدامنا لأنفسنا ، اي العمل على ان يأتي مستقبل ليعلن إلينا مَنْ نحن وذلك بمنح معنى لماضينا . وهكذا، لا يوجد توال لآنات منفصلة بواسطة أعدام ، كما هي الحال عند ديكارت. وبحيث ان اختياري في اللحظة ز لا يمكن ان يؤثر في اختياري في اللحظة زَ . إن الاختيار هو العمل على ان ينبثق مع التزامي نوع من الامتداد المتناهي لمدة عينية متصلة، هي بعينها تلك التي تفصلنا عن تحقيق ممكناتي الاصلية. وهكذا : الحرية ، الاختيار ، الإعدام ، التزمُّن ، كلها امرٌ واحد أحد .

ومع ذلك فإن **الآن** ليس من اختراع خيال الفلاسفة العابث . صحيح أنه لا يُوجد آن ذاتي حين أخوض في عمل ؛ ففي هذه اللحظة مثلاً التي اكتب فيها واعمل على حشد افكاري وترتيبها ، لا يوجد آن بالنسبة إليّ ، وليس هناك غير متابَعة ــ متابَعة[1] لذاتي نحو الغايات التي تحدّدني (توضيح الافكار التي ينبغي أن تكون الاساس لهذا الكتاب) ومع ذلك فنحن **مهدّدون** دائماً **بالآن** ، أعني اننا بحيث انه ، باختيارنا نفسه لحريتنا ، نستطيع دائماً ان نظهر الآن كقطع في وحدتنا المتخارجة . فما هو الآن إذن ؟ إن الآن لا يمكن ان يقتطع في عملية تزمُّن مشروع عيني : وقد اتينا على بيان ذلك . لكنه لا يمكن تشبيهه بالحد المبدئي او الحد النهائي (إذا كان يجب ان يوجد) لهذه العملية . لأن كلا هذين الحدين مضاف من الداخل الى مجموع العملية ويؤلف جزءاً لايتجزأ منها . فليس لكليهما إذن غير خصائص الآن : فالحد المبدئي يضاف إلى

(١) « الاولى مصدر ، والثانية اسم مفعول »

العملية التي هو حدُّها المبدئي ، من حيث هــو بدايته . ومن ناحية أخرى ، هو يتحدَّد بعدم سابق من حيث هو ابتداء ما . والحد النهائي يضاف إلى العملية التي يختمها من حيث هو نهايتها : إن النغمة الأخيرة تنتسب إلى اللحن . لكنه متبوع بعــدمٍ يحدُّه من حيث هو غاية ما . فالآن ، كي يستطيع ان يوجد ، يجب ان يُحدَّ بعدمٍ مزدوج . وهذا لا يمكن تصوّره إذا كان من الواجب أن يُعطى سابقاً على كل عمليات التزمُّن ، كما بيّنا . لكن في نموّ تزمننا نفسه نستطيع ان ننتج آنــات إذا انبثقت بعض العمليات على انهيار العمليات السابقة . وهنالك يصير الآن بداية و نهاية . وبالجملة ، إذا كانت نهاية مشروع ما تتطابق مع بداية مشروع آخر ، فستنبثق حقيقة زمانية ستحدَّد بعدم سابق من حيث هي بداية ، وبعدم لاحق من حيث هي نهايــة . لكن هذا التركيب الزماني لن يكون عينياً إلاّ إذا تبدت البداية نفسها نهاية للعملية الـتي تُشيِّع فيها الماضي . فالبداية التي تتراءى كغاية لمشروع سابق ، تلك ينبغي ان تكون هي **الآن** . فلن يوجد إذن إلاّ إذا كنا لأنفسنا بداية ونهاية في وحدة فعل واحد . وهذا ما يحدث فعلا في حالة تغيير جذري لمشروعنا الأساسي . فبالاختيار الحرّ لهذا التغيير ، نحن نزمِّن مشروعاً هو نحن ونعمل على الإعلان لأنفسنا بواسطة المستقبل عن وجود نحــن اخترناه ؛ وهكذا الحاضر الخالص ينتسب الى التزمُّن الجديد كبداية ؛ ويتلقى من المستقبل ، الذي انبثق منــذ قليل ، طبيعته الخاصة بوصفه بداية . والمستقبل وحده هو الذي يمكن ان يعود على الحاضر الخالص لنعته بأنه بداية ، وإلاّ فإن هذا الحاضر لن يكون غــير حاضر أيّــاً كان . وهكذا ينتسب حاضر الاختيار إلى الشمول الجديد الناشيء، بوصفه تركيباً مكملا . ومن ناحية اخرى لا يمكن ألا يتعين هذا الاختيار في ارتباط مع الماضي الذي ينبغي عليه ان يكونه . بل هو ، مــن حيث المبدأ ، قرار بإدراك الاختيار الذي يحلّ محله ، ادراكه كماض . إن

الملحد المتحوّل إلى الايمان ليس فقط مجرد مؤمن : إنه مؤمن أنكر على نفسه الإلحاد ، وجعل في ذمة الماضي مشروع كونـه ملحداً . وهكذا يتبدى الاختيار الجديد كبداية من حيث هو نهاية ؛ وكنهاية من حيث هو بداية ؛ وهو محصور بعدم مزدوج ، وبهذه المثابة ، هو يحقق كسراً في الوحدة المتخارجة لوجودنا . ومع ذلك فإن الآن ليس هو نفسه غير عدم ، لأنه مهما نقلنا نظرنا فإننا لا نبصر غير تزمّن مستمر ، سيكون وفقاً لاتجاه نظرتنا : فإما السلسلة التامة المغلقة التي مضت ، وهي تجرّ معها حدّها النهائي — او التزمّن الحيّ الذي يبدأ وحدّه المبدئي قد التقفه وجرّه الإمكانُ المُقبِل .

وهكذا كل اختيار اساسي يحدد اتجاه المتابعة — المتابعـة وفي نفس الوقت يتزمّن . وليس معنى هذا إنه يعطي **وثبة مبدئية** ، ولا ان هاهنا شيئاً مكتسباً يمكنني الإفادة منه طالما بقيت في حدود هـذا الاختيار : والإعدام يستمر دائماً ، والاستئناف الحر المتصل للاختيار لا غنى عنه . لكن هذا الاستئناف لا يتم **من آن الى آن** ، طالما كنت استأنف بحرية اختياري : ذلك أنه لن يكون ثم حينئذ آن ؛ والاستئناف ملصق الصاقاً شديداً بمجموع العملية حتى أنه ليس له أي معنى آني ولا يمكن ان يكون له ذلك . ولكن لأنه حر ودائماً مستأنف بواسطة الحرية ، فإن اختياري حدّه هو الحرية نفسها ؛ أعني انه يلاحقه شبح الآن . وطالما **استأنفت** اختياري ، فإن طبع العملية بطابع الماضي سيتم في اتصال انطولوجي مع الحاضر . وعملية التمضية (الطبع بطابع الماضي) تظل منظمة على الإعدام الحاضر على شكل **معرفة** ، أي على شكل معنى مُعـاش ومُستبطن ، دون ان يكون أبداً **موضوعاً** بالنسبة إلى الشعور الـذي يلقي بنفسه نحو غاياته الخاصة . لكن لأنني حرّ ، فـإن لديّ دائماً إمكان ان اضع ماضيَّ المباشر كموضوع . ومعنى هذا انه، بينما شعوري السابق كان شعوراً غير — ايضاعي للماضي ، من حيث يتكون كسلب باطن للواقع المقارن

في الحضور ويعمل على إعلان معناه بواسطة غايات موضوعية «كاستئنافات» ، فإنه عند الاختيار الجديد يضع الشعور ماضيه الخاص كموضوع ، اي **يقرره** ويحدّد علاماته بالنسبة اليه . وفعل الموضعة للماضي المباشر هذا هو والاختيار الجديد لغايات اخرى شيءٌ واحد : إنه يسهم في ابراز **الآن** ككسر (شقّ) مُعدِم للتزمُّن .

وفهم النتائج المتحصّلة بواسطة هذا التحليل سيكون أسهل للقاريء إذا قارنّاها بنظرية اخرى في الحرية ، مثل نظرية ليبنتس . فعند ليبنتس كما عندنا ، حينما تناول آدم التفاحة كان **من الممكن** الا يتناولها . لكن عنده وعندنا أن متضمنات هذه الحركة عديدة جداً ومتشعبة جداً حتّى أن القول بأنه كان من الممكن الا يتناول آدم التفاحة يساوي القول بأن آدم آخر كان ممكناً . وهكذا نجد ان الإمكان العَرَضي **لآدم** هو وحريته شيء واحد ، لأن هذا الإمكان العرضي يعني ان آدم هذا الواقعي محاط بما لا نهاية له من **الآدمين** الممكنين الذين كل واحد منهم يتميز ، بالنسبة إلى آدم الفعلي ، بتغير خفيف او عميق في كل صفاته ، أي في جوهره . فعند ليبنتس إذن ان الحرية التي تطالب بها الآنية أشبه ما تكون بتنظيم لثلاث افكار مختلفة : فالحرّ مَنْ (١) يصمم عقليا على القيام بفعل ؛ (٢) ويكون بحيث يُفهم هذا الفعل تماماً بواسطة طبيعة من ارتكبه؛ (٣) ويكون ممكناً أي يوجد بحيث يكون من الممكن وجود أشخاص آخرين يرتكبون أفعالا أخرى في نفس الموقف . لكن بسبب الارتباط الضروري بين الممكنات ، فإن حركة اخرى **لآدم** ما كانت لتكون ممكنة إلا بالنسبة إلى وبواسطة آدم آخر ، ووجود آدم آخر يتضمن وجود عالم آخر . ونحن نقر مع ليبنتس بأن حركة آدم تلزم آدم كله، وان حركة اخرى تُفهَم على ضوء وفي إطار شخصية اخرى **لآدم** . لكن ليبنتس يقع في ضرورية nécessitarisme مضادة تماماً لفكرة الحرية حين يضع صيغة جوهر آدم في البداية كمقدمة تستدعي

فعل آدم بوصفه احد نتائجه الجزئية ، أعني حين يرجع الترتيب الزمني إلى ان يكون مجرد تعبير رمزي للترتيب المنطقي . وينتج عن هذا ، من ناحية ، ان الفعل تقتضيه بالضرورة ماهية آدم ، ولهذا فإن الإمكان ، الذي يجعل الحرية ممكنة ، عند ليبنتس ، يوجد كله محتوى في ماهية آدم . وهذه الماهية لم يخترها آدم نفسه ، بل اختارها الله . ولهذا فإن من الحق ان الفعل الذي ارتكبه آدم ينتج بالضرورة عن ماهية آدم ، وفي هذا هو يتوقف على آدم نفسه ، لا على أحد آخر غيره ، وهذا هو قطعاً شرط الحرية . لكن ماهية آدم أمرٌ **مُعطى** بالنسبة إلى آدم . وتبعاً لذلك لا يحمل أبداً مسئولية وجوده . فلا يهم كثيراً إذن ان يكون من الممكن ان نعزو اليه ، منذ ان يُعطى ، المسئولية النسبية لفعله . أما نحن فنرى على العكس من ذلك ان آدم لا يتحدد أبداً بماهية ، لأن الماهية ، بالنسبة إلى الآنية ، لاحقة على الوجود . إن آدم يتحدد باختيار غاياته، أعني بانبثاق تزمُّن متخارج لا شأن له بالترتيب المنطقي. وهكذا نجد ان إمكان آدم يعبّر عن الاختيار المتناهي الذي قام به لنفسه. لكن ما يعلن له **شخصه** مستقبل وليس ماضياً : ويختار ان يعمل على ان يعلم ما هو بواسطة الغايات التي يلقي بنفسه اليها — أعني بمجموع أذواقه ، وميوله ، وكراهياته ، الخ ، من حيث ان ثم تنظيماً ايضاعياً ومعنى ملازماً لهذا المجموع . وبهذا لا نقع تحت طائلة الاعتراض الذي أبديناه على ليبنتس حين قلنا له : « صحيح ، إن آدم اختار ان يتناول التفاحة ، لكنه لم يختر ان يكون آدم . » وعندنا انه في مستوى اختيار آدم بذاته ، أعني تحديد الماهية بالوجود تقع مشكلة الحرية . وفضلاً عن ذلك ، فإننا نقرّ مع ليبنتس ان حركة اخرى من آدم ، تتضمن آدم آخر ، وتتضمن عالماً آخر ، لكننا لا نقصد بالعالم الآخر تنظيماً للممكنات معاً بحيث يجد آدم آخر لنفسه مكاناً فيه : بل فقط ، يناظر وجودا — آخر — في — العالم لآدم للكشف عن وجه آخر للعالم .

واخيراً فإنه بالنسبة إلى ليبنتس الحركة الممكنة لآدم الآخر ، لما كانت منظمة في عالم آخر ممكن ، فإنها توجد منذ الأزل ، من حيث هي ممكنة ، قبل تحقيق آدم الممكن الواقعي . وهنا أيضاً الماهية تسبق الوجود عند ليبنتس ، والترتيب الزمني يتوقف على النظام السرمدي لما هو منطقي . أما عندنا فعلى العكس ، الممكن ليس إلا إمكاناً خالصاً عارياً من الشكل لأن يكون الشيء آخر ، طالما لم يوجَد كممكن بواسطة مشروع جديد لآدم نحو ممكنات جديدة . وهكذا يظل ممكن ليبنتس دائماً ممكناً مجرداً. أما عندنا فالممكن لا يظهر إلا بأن يتمكن (يصير ممكنا) أي بأن يعلن لآدم مَن هو . وتبعاً لذلك فإن نظام التفسير النفسي عند ليبنتس يسير من الماضي إلى الحاضر ، بالقدر الذي به هذا التوالي يعبّر عن النظام السرمدي للماهيات : فكل شيء في النهاية متحجر في السرمدية المنطقية، والإمكان العرضي الوحيد هو إمكان المبدأ ، ومعنى هذا ان آدم مصادرة من مصادرات العقل الإلهي . أما عندنا فعلى العكس ، ترتيب التفسير زمني بالدقة ، ولا يسعى أبداً إلى رد الزمان إلى تسلسل منطقي خالص (عقل) ، او منطقي زمني (علّة ، جبرية) . فهو يفسّر إذن ابتداءً من المستقبل .

لكن ما يخلق بنا ان نلحّ في توكيده طويلا هو ان كل تحليلنا السابق نظري خالص . **فنظرياً** فقط لا يمكن حركة اخرى من آدم ان تكون ممكنة إلاّ في حدود انقلاب شامل للغايات به آدم يختار نفسه كآدم (آدم) . وقد عرضنا الأمور على هذا النحو – وربما بدونا بهذا ذوي نزعة ليبنتسية – حتى نستطيع ان نعرض أولا نظراتنا بغاية البساطة . والواقع ان الحقيقة أشدّ تعقيداً من هذا بكثير . ذلك ان ترتيب التفسير زمنيّ خالص وليس منطقياً : **وفهم** فعلٍ ابتداءً من الغايات الاصلية الموضوعة بواسطة حرية ما هو – لذاته ليس **تعقلاً** intellection . والترتيب النزولي للممكنات ، منذ الممكن الأخير والمبدئي حتى الممكن

المشتق الذي يراد فهمه لا شأن له بالسلسلة الاستنباطية التي تسير من المبدأ إلى نتيجته . فأولاً ، العلاقة بين الممكن المشتق (التشدد ضد التعب او الاستسلام له) وبين الممكن الأساسي ، ليست علاقة قابلية الاستنباط . إنها علاقة بين شمول وبين تركيب جزئي . ورؤية المشروع الكلي يمكن من « فهم » التركيب الجزئي موضع النظر. لكن الجشتالتيين قد بيّنوا لنا ان خصوبة الاشكال الكلية لا تستبعد تنوع بعض التراكيب الثانوية . وثم خطوط استطيع ان اضيفها او احذفها من شكل معلوم دون ان اغير طابعه النوعي . وثم خطوط اخرى ، على العكس ، اضافتها تؤدي الى الزوال المباشر للشكل وظهور شكل جديد . والامر هكذا ايضاً بالنسبة إلى علاقة الممكنات الثانوية مع الممكن الاساسي أو الشمول الصوري لإمكانياتي . ومعنى الممكن الثانوي المعتبر يحيل دائماً الى المعنى الشامل الذي هو انا . لكن ممكنات أخرى كان في وسعها أن تحلّ هذا الممكن الثانوي دون ان يتغير المعنى الشامل ، اي أنها دائماً وبالمثل تدل على هذا الشمول مثل الشكل الذي مكّن من فهمها — او، في الترتيب الانطولوجي للتحقيق، كان يمكنها ايضاً ان يُلقى بها كوسائل لبلوغ الشمول وفي ضوء هذا الشمول . وبالجملة ، فإن الفهم هو التفسير لعلاقة واقعية ، وليس إدراكاً لضرورة . وهكذا ينبغي على التفسير النفساني لافعالنا ان يعود مراراً إلى الفكرة الرواقية في « المتساويات » indifférents . فللترويح عن تعبي يستوي ان اجلس على حافة الطريق او امشي مائة خطوة اخرى لأتوقف عن النُزُل الذي ألمحه من بعيد . ومعنى هذا ان إدراك الشكل المركب والإجمالي الذي اخترته بوصفه ممكني النهائي **لا يكفي** لتفسير اختيار احد الممكنات بدلاً من غيره . وإن في هذا لا يوجد فِعل مجرد من الدوافع والبواعث ، بل اختراع تلقائيّ لدوافع وبواعث تغنيه بنفس القدر ، مع بقائه في داخل إطار اختياري الأساسي . وكذلك كل « هذا » ينبغي ان يظهر على أساس عالمٍ وفي

منظور وقائعيتي ، ولكن لا وقائعيتي ولا العالم تيسّر فهم السبب في ان أدرك حالياً هذا الكوب بدلاً من هذه المحبرة كشكل يبرز على الاساس. وبالنسبة إلى هذه « المتساويات » حريتنا كاملة وغير مشروطة . واختيار ممكن متساوٍ ، ثم تركه من أجل غيره لن يبرز آناً بوصفه اقتطاعاً في المدة : بل على العكس ، هذه الاختيارات الحرة تندمج كلها — حتى لو كانت متوالية ومتناقضة — في وحدة مشروعي الأساسي . وهـذا لا يعني أبداً انه ينبغي إدراكها على انها مجانية : فمهما تكن ، فإنها ستفهم دائماً ابتداءً من اختيار الأصلي ،وبالقدر الذي به هي تغنيه وتجعله عينياً، فإنها تأتي معها دائماً بدافعهـا ، أعني الشعور بدافعها ، او إذا شئنا ، إدراك الموقف كما يتجلى على هذا النحو او ذاك .

وما يجعل التقدير الدقيق لعلاقة الممكن الثانوي بالممكن الأساسي أمراً دقيقاً بوجه خاص ، هو انه لا يوجد معيار قبلي يمكن الرجوع اليـه للفصل في أمر هذه العلاقة . لكن ، على العكس ، مـا هو — لذاته هو نفسه الذي يختار ان يعدّ الممكن الثانوي دالاً على الممكن الأساسي. وهناك حيث نشعر بأن الشخص الحر يولي ظهره لهدفه الأساسي ، فإننا ندخل غالباً معامل غلط الملاحِظ ، أعني اننـا نستعين بموازيننا الخاصة من أجل تقدير العلاقة بين الفعل المعتبر والغايـات النهائية . ولكن مـا هو — لذاته ، في الحرية ، لا يخترع فقط غاياتـه الأولية والثانوية : بل يخترع في نفس الوقت كل نظام التفسير الذي يمكّن من ربطها بعضها ببعض . فلا يمكن بأي حال من الأحول ان يتعلق الأمر بتقرير نظام للفهم كلي للممكنات الثانويـة ابتداءً مـن الممكنات الأولية ؛ لكن ينبغي على الشخص ، في كل حالة ، ان يأتي بمحك اختباره ومعاييره الشخصية .

واخيراً فإن ما هو — لذاته يمكن ان يتخذ قرارات إرادية في تعارض مع الغايات الاساسية التي اختارها . وهذه القرارات لا يمكن ان تكون

إلاّ إرادية ، أعني تأملية . ولا يمكن ان تنشأ إلاّ عن غلط أرتكب بحُسْنِ أو سوء نية فيما يتعلق بالغايات التي أسعى إليها ، وهذا الغلط لا يمكن ان يُرتكب إلاّ اذا كان مجموع الدوافع التي هي انا مكتشفة على هيئة موضوع بواسطة الشعور التأملي . والشعور اللاتأملي لما كان إلقاء تلقائياً للذات نحو إمكانياتها فإنه لا يمكنه ابداً ان ينخدع في امر نفسه: وينبغي التحرز من ان تسمى غلطاً عن الذات الأخطاء في التقدير المتعلقة بالموقف الموضوعي — وهي اخطاء يمكن ان تجر في العالم إلى نتائج مناقضة تماماً لتلك التي اريد الوصول إليها ، دون ان يكون هناك مع ذلك إساءة تقدير للغايات المقترحة . والموقف التأملي ، على العكس ، يجر الى آلاف الإمكانيات للخطأ ، لا بالقدر الذي به يدرك الدافع الخالص — أعني الشعور التأملي — كشبه موضوع ، بل من حيث هو يستهدف الى ان يكون خلال هذا الشعور الانعكاسي موضوعات نفسية حقيقية هي موضوعات محتملة فقط ، كما رأينا في الفصل الثالث من القسم الثاني من هذا الكتاب. ويمكن ان تكون موضوعات زائفة . ففي وسعي إذن، نظراً الى اغلاطي عن نفسي،ان افرض على نفسي تأملياً،اعني على المستوى الإرادي ، مشروعات تناقض مشروعي المبدئي ، دون تغيير أساسي في المشروع المبدئي . وهكذا ، مثلاً ، إذا كان مشروعي المبدئي يستهدف إلى اختيار ذاتي ككائن ادنى بين الآخرين (وهو ما يسمى عقدة الأدنوية) وإذا كانت التهتهة مثلاً سلوكاً يُفهَم ويفسَّر ابتداءً من المشروع الأوّل ، فإني استطيع ، لأسباب اجتماعية وبعدم تقدير لاختياري أنا للأدنوية ، أن اقرر علاج نفسي من التهتهة . واستطيع تحقيق **ذلك**، دون ان اكفّ مع ذلك عن الشعور والإرادة لأن اكون ادنى . ويكفيني ان استخدم وسائل تكنيكية للوصول الى نتيجة . وهذا ما يسمى عادة باسم الإصلاح الإرادي للذات . لكن هذه النتائج لا تفعل غير تحويل العاهة التي أشكو منها عن مكانها : وستولد عاهة اخرى مكانها ، تعبر على طريقتها عن الغاية الكلية التي أنشدها . ولما كان هذا العجز العميق

للعقل الإرادي الموجّه إلى الذات يمكن ان يثير الدهشة ، فإننا سنشرع في تحليل المثل الذي اخترناه بتفصيل اكبر .

ويجدر أن نلاحظ اولاً ان اختيار الغايات الكلية ، وإن كان حراً حرية مطلقة ، فإنه ليس بالضرورة ولا في غالب الاحوال يتم في سرور. وينبغي عدم الخلط بين الضرورة التي نحن فيها لاختيار أنفسنا مع إرادة القوة . فالاختيار يمكن ان يتم في استسلام او في ضيق. ويمكن ان يكون فراراً، ويمكن ان يتحقق بسوء نية . ونستطيع ان نختار الا نختار انفسنا: وفي هذه الأحوال المختلفة توضع غايات وراء موقف واقعي ، ومسئولية هذه الغايات تقع علينا : فمهما يكن وجودنا ، فإنه اختيار ؛ ويتوقف علينا ان نختار انفسنا « عظاماً » او « نبلاء » او « سَفَلَة » او « مهينين». لكننا إذا اخترنا المهانة نسيجاً لوجودنا ، فإننا سنحقق أنفسنا مهينين ، ناقين ، منحطين ، الخ . فلا يتعلق الأمر هنا **بمعطيات** خالية من المعنى. لكن من يحقق نفسه مهيناً يكوّن نفسه بهذا **وسيلة** لبلوغ بعض الغايات: والمهانـــة المختارة يمكن ، مثلاً ، ان تشبه مثل المازوخية ، بآلة قُصِد بها الى تخليصنا من الوجود – لذاته، ويمكن ان تكون مشروعاً لتخليصنا من حريتنا المقلقة لصالح الآخرين ؛ ومشروعنا يمكن ان يقصد به إلى امتصاص وجودنا – لذاته بواسطة وجودنا – للغير . وعلى كل حال : فإن « عقدة الأدنوية » لا يمكن ان تظهر إلاّ إذا أسست على إدراك حرّ لوجودنا – للغير . وهذا الوجود – للغـــير **كموقف** يؤثر بوصفه **باعثا** ، لكن ينبغي من أجل هـذا ان ينكشف بواسطة **دافع** ليس شيئاً آخر غير مشروعنا الحرّ .

وهكذا الأدنوية المحسوس بها والمُعاشة هي الأداة المختارة لجعلنـــا شبيهين **بشيء** ، أي من اجل جعلنا نوجد كخارج محض في وسط العالم. لكن من البيّن أنه ينبغي ان تعاش وفقاً للطبيعة التي نمنحها إياها بواسطة هذا الاختيار ، أعني في العـــار ، والغضب والمرارة . وهكذا اختيار

الأدنوية لا يعني الاكتفاء برقةٍ بهالة من التفاهة aurea mediocritas، بل هو انتاج واتخاذ (او اصطناع) ألوان التمرد واليأس التي تكوّن انكشاف هذه الأدنوية . ففي وسعي مثلاً ان اصرّ على إظهار نفسي في نظام معين من الاعمال والآثار المنتجة ، **لأني فيها** أدنى ، بينما أنا في ميدان آخر أستطيع في غير ما صعوبة ان اكون مساوياً للمتوسطين . وهذا السعي غير المثمر هو الذي انا اخترته لأنه غير مثمر : إما لأنني افضل ان اكون الاخير – أولى من ان اضيع نفسي في الدهماء – أو لأنني اخترت اليأس والعار كأفضل وسيلة لبوغ **الوجود** . لكن من البيّن أنني لا استطيع ان **اختار** مجالاً للعمل الميدانَ الذي انا فيه أدنى ، إلا إذا كان هذا الاختيار يتضمن **الإرادة** الواعية بأني فيه متفوق . **فأن** يختار المرء ان يكون فناناً منحطاً ، هو ان يختار بالضرورة **أن يريد** ان يكون فناناً كبيراً : وإلاّ لم تكن الأدنوية (الانحطاط) **ليُعانى** ، ولا ان يُعترف به : فأن يختار ان يكون فناناً متواضعاً لا يتضمن ابداً نشدان الأدنوية (الانحطاط) ، بل هو مثل بسيط لاختيار التناهي . وبالعكس ، اختيار الأدنوية يتضمن التحقيق المستمر **لانحراف** بين الغاية المنشودة بواسطة الإرادة والغاية المتحصّلة . والفنان الذي يريد ان يكون عظيماً ويختار لنفسه ان يكون أدنى (منحطاً) يحافظ قصداً على هذا الانحراف ، ومثله مثل فنلوفي ينقض بالليل ما يُبرِم بالنهار . وبهذا المعنى ، فإنه حين يقوم بانجازات فنية فإنه يستمر دائماً على المستوى **الإرادي** ويبذل من اجل هذا طاقة يائسة . لكن إرادته نفسها **سيئة النية**، أعني انها تفر من الإقرار بالغايات الصحيحة التي اختارها الشعور التلقائي، وتكوّن موضوعات نفسية زائفة **كدوافع** ، كي تقدر على التأمل في هذه الدوافع واتخاذ قرار ابتداءً منها (حب المجد ، حب الجمال ، الخ). والإرادة هنا لا تتعارض مع الاختيار الأساسي ، بل بالعكس لا تُفهم في أغراضها وسوء نيتها المبدئي (من حيث المبدأ) إلاّ في منظور

الاختيار الأساسي للأدنوية . وأفضل من هذا ، إذا كانت ، بوصفها شعوراً واعياً ، تكوّن بسوء نية موضوعات نفسية، زائفة بوصفها دوافع، فإنها على العكس بوصفها شعوراً لاواعياً وغير — موضوعي بالذات — شعور بسوء النية ، وتبعاً لذلك ، شعور بالمشروع الأساسي الذي ينشده ما هو — لذاته . وهكذا الانفصال بين الشعور التلقائي والارادة ليس معطى واقعياً مشاهداً خالصاً . بل على العكس هذه الثنائية يلقى بهـا وتحقق ابتداءً بواسطة حريتنا الاساسية؛ ولا تفهم إلا في وبواسطة الوحدة العميقة لمشروعنا الأساسي الذي هو اختيارنا لانفسنا ادنين . لكن هذا الانفصال نفسه يتضمن ان الروية الإرادية تقرر ، بسوء نية ، ان تعوّض او تقنّع انحطاطنا (ادنويتنا) بأعمالِ الغرضُ العميق منها هو تمكيننا مـن قياس هذا الانحطاط . وهكذا نشاهد ان تحليلنا يمكننا من قبول المستويين اللذين وضع فيهما أدلة عقدة الأدنوية : ونحن نوافقه على الاقرار الأساسي بهذه الأدنوية ، ونقرّ معه بوجود نمو مختلط سيء الاتزان لأفعال، واعمال ، وتوكيدات يقصد بها إلى تعويض او تقنيع هذا الشعور العميق . لكن :
١ — نحن نمتنع من تصور الإقرار الاساسي أنه لا مشعور به : وهـو بعيد عن ان يكون لامشعوراً به حتى إنه يكوّن سوء نية الإرادة . ولهذا، فإننا لا نضع بين المستويين المعتبرين الفارق بين اللاشعور والشعور ، بل الفارق الذي يفصل بين الشعور اللاتأملي والاساسي وبين الشعور الانعكاسي (الواعي) المستمد منه ؛ ٢ — وفكرة سوء النية — وقـد بيّناها في القسم الاول — يبدو لنا ان من الواجب أن تحلّ محل فكرة الرقابة ، والكبت ، واللاشعور التي استخدمها ادلر ؛ ٣ — ووحدة الشعور ، كما تنكشف للكوجيتو ، أعمق جداً من ان نقرّ بهذا الانشقاق إلى مستويين دون ان تُستعاد بواسطة قصد تأليفي أعمق يرد مستوى إلى آخر ويوحّدهما. حتى إننا ندرك معنى أكثر في عقدة الادنوية : ليس فقط عقدة الادنوية يُقرّ بها ، بل هذا الإقرار **اختيار** ؛ وليس فقـط الإرادة تسعى إلى

حجب هذه الأدنوية بتوكيدات غير مستقرة وضعيفة ، بل إن قصداً أعمق يتخللها ويختار الضعف وعدم الاستقراء لهذه التوكيدات ، بقصد إبراز هذه الادنوية التي نزعم الهروب منها ونشعر بهـا في العار وفي الشعور بالاخفاق. وهكذا فإن من يشكو من الادنوية Minderwertigkeit قد اختار أن يكون جلاّد نفسه . لقد اختار العار والآلام ، لكن هـذا لا يعني ان عليه ان يستشعر السرور حين يتمّان بأشدّ درجة من العنف.

لكن هذه الممكنات الجديدة ، وإن اختارتها بسوء نية إرادةٌ تنتج في حدود مشروعنا المبدئي ، فإنها أيضاً تتفق إلى حد مـا ضد المشروع المبدئي . وبالقدر الذي بـه نريد ان نحجب عن انفسنا ادنويتنـا ، من أجل خلقها ، نستطيع ان نريد القضاء على تهيبنا وتهتهتنا اللذين يُظهران على المستوى التلقائي ، مشروعَنا الاصلي للأدنوية . هنالك نقوم بمجهود تنظيمي تأملي لإزالة هذه التجلّيات . ونقوم بهـذه المحاولة بنفس شعور المرضى الذين يأتون لزيارة محلل نفساني . أعني أننا من ناحيةٍ نأخذ في انجازٍ نحن من ناحية أخرى نرفضه : وهكذا يقرر المريض بإرادتـه ان يأتي لزيارة المحلل النفساني كي يشفى مـن بعض الاضطرابات التي لا يقوى بعدُ على إخفائها ؛ ومن كونه يسلم نفسه بين يدي طبيب ، فإنه يجازف بأن يُشفى . ومن ناحية أخرى ، إذا جـازف هذه المجازفة ، فذلك ليقنع نفسه أنه بذل كل جهد عبثاً في سبيل ان يشفى ، وإذن هو لا يمكن شفاؤه . ويأخذ في العلاج بالتحليل النفسي عن سوء نية وفساد إرادة . وكل هذه الجهود التي يبذلها تستهدف إلى جعله يخفق ، بينما هو يستمر إرادياً في بذلهـا . وبالمثل ، المصابون بالوهن [1] النفسي

---

(١) « مرض عقلي واسع الانتشار يتميز بضعف التونوس الحيوي (هبوط التوتر النفساني) ، وأبرز أعراضه : الهبوط المادي والمعنوي ، الشعور بالافتقار وعدم التمام ، فقدان الاحساس بالواقع ، الميـل الشديد الى الوساوس ، والهوس العقلي ، خصوصـاً الوسوسة ، وظواهـر الانزعاج » . (المترجم)

psychasthéniques الذين درسهم بيير جانيه يعانون من تسلط (وسواس) يُنمونه عن قصد **ويريدون** الشفاء منه . لكن **ارادتهم** للشفاء منه هدفها توكيد هذه الوساوس بوصفها **آلاماً** ، وتبعاً لذلك تحقيقها بكل شدتها . ونحن نعلم ما بعد ذلك : المريض لا يسعه ان يصرح بوساوسه ، ويتقلب على الارض ، وينوح ، لكنه لا يقرر الإدلاء بالاعتراف المطلوب . ومن العبث ان نتحدث هنا عن صراع الإرادة ضد المرض : فإن هذه العمليات تجري في الوحدة المتخارجة لسوء النية ، في موجود هو ما ليس إياه وليس هو ما هو . وبالمثل حين يكون المحلل النفسي على وشك إدراك المشروع الأصلي للمريض ، فإن هذا يترك العلاج او يأخذ في الكذب . وعبثاً تفسَّر هذه المقاومات بالتمرد أو القلق اللاشعوري : كيف يمكن اللاشعور إذن ان يُخبَر بتقدم البحث التحليلي النفسي ، اللهم إلا إذا كان شعوراً ؟ لكن إذا كان المريض يلعب اللعبة حتى النهاية ، فلا بد ان يتحمل علاجاً جزئياً ، أي لا بد ان يحدث فيه اختفاء الظواهر المرضية التي أفضت به إلى طلب مساعدة الطبيب . وهكذا يكون قد اختار أهون الشرور : لقد جاء للاقتناع بأنه لا يمكن شفاؤه ، وها هوذا مضطر – ليتجنب إدراك مشروعه على ضوء باهر وتبعاً لذلك إعدامه وان يصير حراً آخر – إلى العودة من عنده وهو يمثل الشفاء (أي يتظاهر به) . وبالمثل فإن الطرق التي أستخدمها لشفاء نفسي من التهتهة والحياء ربما تكون قد حوولت بسوء نية . لكن يبقى حقاً مع ذلك ان من الممكن ان أُقهَر على الإقرار بمفعولها . وفي هذه الحالة يزول الحياء والتهتهة : وهذا أهون الشرور . ويأتي توكيد مصطنع ولوع كي يحل محلها . لكن الأمر في هذه الشفاءات مثلما هو بالنسبة إلى الشفاء من الهستيريا بالعلاج الكهربائي . فنحن نعلم ان هذا العلاج يمكن ان يؤدي إلى زوال الانقباض الهستيري في الساق ، لكن هذا الانقباض يظهر من جديد بعد ذلك بمدة في الذراع . ذلك ان علاج الهستيريا لا

يمكن ان يتم إلا في مجموعه ، لأن الهستيريا مشروع شامل لما هو — لذاته . والمعالجات الجزئية لا تصنع إلا ان تنقل مظاهرها عن مكانها إلى مكان آخر. وهكذا شفاء الحياء او التهتهة يُقبَل ويختار في مشروع يمضي إلى إحداث اضطراب آخر ، مثل حدوث توكيد زائف غير متوازن هو الآخر . ولما كان انبثاق قرار **ارادي** يجد دافعه في الاختيار الحر الأساسي لغاياتي ، فإن هذا القرار لا يمكن ان ينوش هذه الغايات نفسها اللهم إلا في الظاهر ؛ فإذن في إطار مشروعي الأساسي يمكن الإرادة ان يكون لها مفعول ؛ ولا أستطيع « التخلص » من « عقدة الأدنوية » عندي إلا بتغيير جذري في مشروعي الذي لا يمكن ان يجد بواعثه ودوافعه في مشروع سابق ، حتى ولا في الآلام وألوان العار التي أستشعرها ، لأن الغرض من هذه هو **تحقيق** مشروع أدنويتي . وهكذا لا أستطيع ان اتصور ، طالما كنت « في » عقدة الادنوية، انني استطيع الخروج منها ؛ لأني لو حلمت بالخروج منها ، فإن لهذا الحلم وظيفته المحدودة التي هي جعلي في وضع يسمح لي بمزيد من الشعور بانحطاط حالي ، فلا يمكن إذن أن يُفسَّر إلاّ في وبواسطة القصد الحاطّ . ومع ذلك ، ففي كل لحظة أنا أدرك هذا الاختيار المبدئي بوصفه ممكناً وغير قابل للتبرير، وفي كل لحظة انا إذن أعمل وسعي لعدّه فجأة **موضوعياً**، وتبعاً لذلك لتجاوزه وإشاعة الماضي فيه بإطلاق **الآن** المحرِّر . ومن هنا القلق ، والخوف الذي أستشعره من استحضاره ، أي من صيرورتي آخر مختلفاً اختلافاً جذرياً ؛ لكن من هنا ايضاً ينشأ الانبثاق الشائع «للتحولات» التي تجعلني أحوّل مشروعي الاصلي تحويلاً شاملاً conversions . وهذه التحولات ، التي لم يدرسها الفلاسفة ، كثيراً ما ألهمت ، على العكس، الأدباء . ولنتذكر مثلاً **اللحظة** (الآن) التي فيها فيلوكتيت،في رواية جيد،يترك حتى لكراهيته مشروعه الأساسي ، وسرّ وجوده ووجودَه ؛ ولنتذكر ايضاً **اللحظة** (الآن) التي يقرر فيها راسكولنيكوف (في

رواية « الجريمة والعقاب » لدوستويفسكي) أن يبلّغ عن نفسه . هذه اللحظات (الآنات) الاستثنائية العجيبة ، التي فيها ينهار المشروع الأصلي في الماضي على ضوء مشروع جديد ينبثق على انقاضه ولا ترتسم إلا بعض معالمه ، وحيث المهانة والقلق والسرور والأمل تقترن اقتراناً وثيقاً ، وحيث ندع لنأخذ ونأخذ لندع ، كثيراً ما بدت أنها تقدم اوضح صورة عن الحرية وأشدّها وقعاً في النفس . لكنها ليست غير مظهر من بين مظاهر عديدة أخرى .

فإذا عُرضت على هذا النحو، فإن « مفارقة » عدم فعّالية القرارات الإرادية ستظهر اكثر خلوّاً من الفعالية: وسيكون معناها أنه بالإرادة نستطيع ان نبني انفسنا تماماً ، بيد أن الإرادة التي تهيمن على هذا البناء تجد هي نفسها معناها في المشروع الأصلي الذي يبدو أنها تنكره؛ وتبعاً لذلك فإن لهذا البناء وظيفة أخرى تماماً غير تلك التي تعلن عنها ؛ وأخيراً لا يمكنه أن يبلغ إلاّ تراكيب تفصيلية ولن يغير أبداً المشروع الاصلي الذي انبثق عنه ، كما لا تستطيع نتائج النظرية ان ترتدّ ضدها وتغيرها .

وعند نهاية هذه المناقشة الطويلة يلوح اننا وصلنا إلى تحديد فهمنا الانطولوجي للحرية بعض التحديد . ويخلق بنا الآن ان نستعيد في نظرة شاملة مختلف النتائج التي حصلناها .

١ – إن نظرية أولى على الآنية (الحقيقة الإنسانية) تخبرنا انه بالنسبة إليها الوجودُ يرجع إلى الفعل être se réduit à faire . وعلماء النفس في القرن التاسع عشر الذين بيّنوا التراكيب المحرّكة للميول، والانتباه، والإدراك ، الخ ، كانوا على صواب . غير ان الحركة نفسها فعلٌ . ولهذا لا نجد أي **مُعطى** في الآنية ، بالمعنى الذي به يكون المزاج ، والخُلقُ ، والوجدانات ، ومبادىء العقل **معطيات** مكتسبة أو فطرية ، توجد على غرار وجود الأشياء . والاعتبار التجريبي الوحيد للوجود –

الإنساني يظهره انه وحدة منظّمة من السلوكات أو « التصرفات » comportements . فأن يكون طموحاً ، او جباناً او حادّ البادرة irascible هو ان يتصرف على هذا النحو او ذاك . في هذا الظرف أو ذاك . والسلوكيون كانوا على صواب حين اعتبروا ان الدراسة النفسانية الوضعية الوحيدة يجب ان تكون دراسة السلوكات في مواقف محددة بالدقة . وكما ان ابحاث بيير جانيه والجشتالتيين قد مكنتنا من اكتشاف السلوكات الانفعالية ، فكذلك ينبغي ان نتكلم عن السلوكات الإدراكية لأن الإدراك لا يُتصوَّر ابداً خارج سلوك إزاء العالم . وحتى الموقف النزيه للعالم ، كما بيّن هيدجر ، اتخاذ لموقف نزيه إزاء الموضوع ، وتبعاً لذلك هو سلوك بين سلوكات أخرى . وهكذا الآنية ليست اولاً لأجل الفعل ، ولكنّ الوجود بالنسبة إليها ، هو الفعل ، والتوقف عن الفعل هو توقف عن الوجود .

٢ — لكن إذا كانت الآنية فعلاً ، فمعنى هذا ان تصميمها على الفعل هو نفسه فعل . فإذا رفضنا هذا المبدأ ، وأقررنا بأنها يمكن ان تُحمَل على العمل بواسطة حالة سابقة للعالم او من ذاتها ، فهذا يعني وضع مُعطى عند أصل السلسلة . هنالك تختفي هذه الأفعال من حيث هي أفعال لتواجه سلسلة من الحركات . وهكذا تتحطم فكرة السلوك من تلقاء نفسها عند بيير جانيه وعند السلوكيين . ووجود الفعل يتضمن استقلاله بذاته .

٣ — ثم إنه إذا لم يكن الفعل حركة خالصة ، فينبغي ان نحدد بقصد . ومهما تكن الطريقة التي نعتبر بها هذا القصد ، فلا يمكن ان يكون غير تجاوز للمعطى الى نتيجة مطلوب تحصيلها . وهذا المعطى لما كان حضوراً خالصاً فإنه لا يستطيع ان يخرج عن ذاته . ولأنه كائن ، فهو يكون ما يكون على نحو مليء فريد . فلا يستطيع إذن تفسير أسباب

ظاهرة تستمد كل معناها من نتيجة مطلوب بلوغهـا ، أي من غير موجود . وحينما يجعل علماء النفس من الميل حالة واقعية ، لا يدركون أنهم ينتزعون منه كل صفة أنه اشتهاء appetit (من ad-petitio) . فإذا كان الميل الجنسي يمكن ان يتميز مـن النوم ، مثلاً ، فـلا يمكن ان يكون ذلك إلا من حيث غايته ، وهذه الغاية ليست بشيء . وكان على علماء النفس ان يتساءلوا ماذا عسى ان يكون التركيب الأنطولوجي لظاهرة يكون من شأنها ان تعلن عما هي بشيء لا يكون بعدُ . والقصد، وهو التركيب الأساسي للآنية ، لا يمكن إذن بأي حال من الأحوال ان يفسَّر بواسطة معطى ، حتى لو زعم انه يصدر عـن معطى . لكن لو شئنا ان نفسّره عن طريق غايته ، فينبغي ان نحترز من منح هذه الغاية وجوداً من نوع وجود ما هو **مُعطى** . وإذا بدا قبول ان الغاية تعطى قبل الأثر المطلوب الوصول اليـه ، فلا بد حينئذ من ان نهب هـذه الغاية نوعاً من الوجود — في — ذاته في حضن عدمه وفضيلة جاذبة من نمط سحري حقـاً . ولا يمكننا الوصول إلى فهم الارتباط بين الآنية المعطاة وبين غاية معطاة إلا عن طريق رابطة الشعور — الجوهر بالحقيقة — الجوهر في تلك الآراء ذات النزعة الواقعية . فـإذا كان من الواجب تفسير الميل او الفعل بغايته ، فذلك لأن القصد تركيبه هـو ان **يضع** غايته خارج ذاته . وهكذا القصد يعمل على وجود ذاته باختيار الغـاية التي تعلن عنه .

٤ — والقصد ، لما كان اختياراً للغاية ، ولمـا كان العالم ينكشف خلال سلوكاتنا، فإن الاختيار القصدي للغـاية هو الذي يكشف العـالم ، والعالم ينكشف على هذا النحو أو ذاك (على هذا النظـام او ذاك) وفقاً للغاية المختارة . إن الغاية وهي تضيء العالم هي حالة للعـالم ينبغي تحصيلها وغير موجودة بعد . والقصد شعور وضعي بالغـاية . لكنه لا

يمكن ان يكون كذلك إلا بجعل نفسه شعورا لا–وضعياً بإمكانه الخاص. وهكذا غايتي يمكن ان تكون أكلة طيبة ، إذا كنت جائعاً . لكن هذه الأكلة المقدمة وراء الطريق المترب الذي أسلكه كمعنى لهذا الطريق (إنه يؤدي الى فندق فيه المنضدة قائمة ، والأطباق مُعدّة ، وهم ينتظرونني ، الخ) ، لا يمكن ان تدرَك إلا مع مشروعي اللا–وضعي نحو إمكاني انا ان أتناول هذه الأكلة . وهكذا ، بانبثاق مزدوج لكنه موحَّد،فإن القصد ينير العالم ابتداءً من غاية غير موجودة بعدُ. ويتحدد هو نفسه باختيار إمكانه . وغايتي حالةٌ موضوعية للعالم،وإمكاني تركيب لذاتيتي مـن نوع معين ؛ الواحد ينكشف للشعور الوضعي ، والآخر يفيض على الشعور غير – الوضعي من أجل تحديد خصائصه .

٥ – إذا كان المُعطى لا يستطيع تفسير القصد ، فلا بد ان يحقق القصدُ بانبثاقه قطيعة مع المعطى أيّاً كان . ولا يمكن ان يكون الأمر على خلاف هذا ، وإلا لكان لدينا ملاء حاضر يتلو ، في الاتصال ، ملاءً حاضراً،ولا نستطيع التنبؤ بالمستقبل وتصويره مقدماً . وهذه القطيعة ضرورية من ناحية أخرى لتقدير المعطى . والمعطى لا يمكن أبداً ان يكون باعثاً على فعل إن لم يقوَّم . لكن هذا التقويم (التقدير) لا يمكن ان يتحقق إلا بالتراجع بالنسبة إلى المعطى ، وبوضع المعطى بين أقواس، مما يفترض قطيعة في الاتصال . وفضلاً عن ذلك ، فإن التقدير ، إن لم ينبغ ان يكون مجانياً ، فإنه يجب ان يتم على ضوء شيء ما . وهذا الشيء الذي يفيد في تقدير المعطى لا يمكن ان يكون إلا الغاية . وهكذا القصد ، بواسطة انبثاق موحد ، يضع الغاية ، ويختار نفسه ، ويقدر المعطى ابتداءً من الغاية . وفي هذه الظروف يقدَّر المعطى وفقاً لشيء ما لا يوجد بعدُ ؛ وعلى ضوء اللاوجود يتضح الوجود – في – ذاته . وينشأ عن هذا تلوين مزدوج مُعدِم للمعطى : فمن ناحية يُعدَم مـن

حيث ان القطيعة معه تضيع كل تأثير فعّال في القصد ؛ ومن ناحية أخرى يعاني إعداماً جديداً من حيث يعطى هذا التأثير الفعّال ابتداءً من عدم، هو التقدير. والآنية، لما كانت فعلاً، فإنها لا يمكن ان تُتصوّر إلا كقطيعة مع المعطى، في وجوده. إنها الوجود الذي يعمل على ان **هاهنا** معطى بقطع العلائق معه وإيضاحه على ضوء ما — ليس موجوداً — بعدُ.

٦ — وهذه الضرورة بالنسبة إلى المعطى ألا يظهر إلا داخل إطارات إعدام يكشف عنه هي شيء واحد مع **السلب الباطن** الذي وصفناه في القسم الثاني من كتابنا هذا. وسيكون من العبث ان نتخيل ان الشعور يمكن ان يوجد بدون معطى : وسيكون حينئذ شعورا بذاته كشعور بلا شيء، أعني العدم المطلق. لكن إذا كان الشعور يوجد ابتداءً من المعطى، فهذا لا يعني مطلقاً ان المعطى شرط له : إنه سلب بسيط خالص للمعطى، ويوجد كاستخلاص لمعطى موجود معلوم وكالتزام نحو غاية معينة ليست بعدُ موجودة. وفضلاً عن ذلك فإن هذا السلب الباطن لا يمكن ان يكون إلا من شأن موجود في حالة تراجع مستمر بالنسبة إلى نفسه. فإن لم يكن سلباً لذاته، فسيكون ما هو، أعني معطى بسيطاً خالصاً ؛ ومن هنا فلن يكون له أي ارتباط مع أي **معطى** آخر ما دام المعطى بطبعه ليس إلا ما هو. وهكذا كل إمكان لظهور عالم سيكون مستبعداً. وحتى لا يكون معطى، فلا بد لما هو — لذاته ان يتكون باستمرار كتراجع بالنسبة إلى ذاته، أعني ان يترك وراءه شيئاً شبيهاً بمعطى ليس هو بعدُ إياه. وخصائص ما هو — لذاته هذه تتضمن أنه الوجود الذي لا يجد **أي عون**، وأية نقطة ارتكاز فيما قد **كانه**. لكن على العكس، ما هو — لذاته حرٌ ويمكن ان يعمل على ان يكون **هاهنا** عالم لأنه هو **الوجود الذي عليه ان يكون ما قد كانه**

على ضوء ما **سيكونه** . وحرية ما هو — لذاته تظهر إذن أنها **وجوده** .
لكن لما كانت هذه الحرية ليست معطى ، ولا خاصية ، فإنها لا يمكن ان تكون إلا باختيار نفسها . وحرية ما هو — لذاته دائماً **ملتزمة** (منخرطة ، خائضة) engagée ؛ وليس الأمر هنا امر حرية تكون قدرة غير معيّنة وتوجد قبل اختيارها . ونحن لا ندرك أنفسنا أبداً إلا كاختيار بسبيل ان يتم . لكن الحرية هي ببساطة كون هذا الاختيار هو دائماً غير مشروط .

٧ – ومثل هذا الاختيار ، الذي يتم بدون نقطة ارتكاز ، والذي يملي على نفسه بواعثه ، يمكن ان يبدو غير معقول absurde ، وهو فعلاً كذلك . ذلك ان الحرية **اختيار** لوجودها، وليست **اساسا** لوجودها. وسنعود الى هذه العلاقة بين الحرية والوقائعية في هذا الفصل . ويكفينا الآن ان نقول إن الآنية يمكن ان تختار نفسها كما تريد ، لكنها لا يمكن ألاّ تختار نفسها ، ولا يمكن ان ترفض وجودها : والانتحار اختيار وتوكيد : للوجود . وبهذا الموجود **المعطى** لها ، تشارك الآنية في الإمكان الكلي للوجود ، وبالتالي ، فيما نسميه اللامعقولية absurdité . وهذا الاختيار لامعقول absurde ، لا لأنه بغير سبب ، بل لأنه لم يكن هناك إمكان لعدم الاختيار . والاختيار ، أيّاً ما كان ، يقوم على الوجود ويُدرَك به،لأنه اختيار كائن. لكن ما ينبغي ملاحظته ها هنا هو أن هذا الاختيار ليس غير معقول بالمعنى الذي به،في عالم معقول،تنبثق ظاهرة لن تكون مرتبطة بسائر الظواهر عن طريق **أسباب**: ومن غير المعقول في هذا المعنى ان يكون ما به كل الاسس وكل الاسباب تأتي إلى الوجود،وما به فكرة اللامعقول absurde نفسها تتخذ معنى . إنه غير معقول لأنه وراء كل الأسباب . وهكذا الحرية ليست فقط الإمكان من حيث يعود إلى وجوده لإيضاحه على ضوء غايته ، إنها إفلات من الإمكان باستمرار ، وهي

استبطان ، واعدام وتذويت (جعله ذاتاً) subjectivisation للإمكان الذي ، وقد تغير على هـذا النحو ، ينتقل كله إلى مجانية الاختيار .

٨ — إن المشروع الحرّ أساسيّ ، لأنه وجودي انا . فلا الطموح ولا وجدان ان اكون محبوباً،ولا عقدة الادنوية يمكن ان تعدّ مشروعات أساسية . بل لا بد ، على العكس ، أن تُفهم ابتداء من مشروع اول، يتعرّف نفسه من حيث أنه لا يمكن بعـد ان يُفَسَّر ابتداءً من أي مشروع آخر ، وهو شامل . ولا بد من منهج ظاهرياتي خاص من اجل ايضاح هذا المشروع المبدئي . وهذا المنهج هو ما نسميه باسم التحليل النفسي الوجودي ، وسنتحدث عنه في الفصل القادم . ومنذ الآن نستطيع ان نقول إن المشروع الاساسي الذي هو انا هو مشروع يتعلق لابعلاقاتي مع هذا الموضوع الجزئي او ذاك في العالم ، بل بوجودي — في — العالم في شموله — وما دام العالم نفسه لا ينكشف إلاّ على ضوء غاية فإن هذا المشروع يضع كغايةٍ نمطاً خاصاً مع العلاقة مع الموجود الذي يريد مـا هو — لذاته ان يقيمه . وهذا المشروع ليس ابداً آنياً ، لأنه لا يمكن ان يكون « في » الزمان . وليس أيضاً لازمانياً « ليعطي نفسه زماناً » فيما بعد . ولهذا فإننا نرفض « اختيار الطابع المعقـول » عند كنت . وتركيب الاختيار يتضمن بالضرورة أنه اختيار في العالم . والاختيار الذي سيكون اختياراً **ابتداءً من لا شيء** ، اختياراً **ضد لا شيء** لن يكـون اختياراً لشيء ويُعدِم نفسه بوصفه اختياراً . لا اختيار إلا وهو ظاهري phénoménal ، إذا فهمنا جيداً مع ذلك ان الظاهرة هنا هي المطلق. لكنه في انبثاقه نفسه يتزمّن لأنه يجعـل مستقبلاً يأتي لايضاح الحاضر وتكوينه كحاضرٍ بإعطاء « المعطيات » في ذاتها معنى **المُضيّ** . ومع ذلك ، فينبغي ألّا نفهم من هذا ان المشروع الاساسي له نفس امتداد « حياة » مـا هو — لذاته كلها . إن الحرية ، لما كانت وجوداً

– بغير – سند وبغير – تكأة فإن المشروع ، كي يوجد ، لا بد ان يُجدّد باستمرار . وأنا اختار نفسي باستمرار ولا يمكن ان اكون ابداً بصفة « قد أُختيرتُ » ، وإلاّ وقعت في وجود ما هــو – في ذاته البسيط الخــالص . وضرورة اختياري لذاتي باستمرار هي نفسها المطاردة – المطاردة[1] التي هي أنا . لكن لان الامر يتعلق **باختيار** ، فإن هذا الاختيار بالقدر الذي به يتم، يدل بوجه عام على أن ثمّ اختيارات أخرى ممكنة . وإمكان هــذه الاختيارات الاخرى ليس موضّحاً ولا موضوعاً ، ولكنه مُعاش في الشعور بعدم القابلية للتبرير ، وهــو الذي يعبّر عنه بواقعة **لا معقولية** اختياري ، وتبعاً **لذلك** ، لا معقولية وجودي. وهكذا حريتي تقرض حريتي. ذلك اني لما كنتُ حراً، فإني ألقي بإمكاني الشامل؛ لكني بهذا أضع أني حر"، واني استطيع دائماً ان أُعدِم هذا المشروع الاول واشيع فيه المُضيّ . وهكذا ، ففي اللحظة التي فيها ما هو – لذاته يفكر في ان يدرك نفسه ويعمل على الاعلان عن نفسه بواسطة عدم يلقى بما هو ، فإنه يفلت لأنه يضع بهذا أنه يمكن ان يكون بخلاف ما هــو كائن . ويكفيه أن يفسر عدم قابليته للتبرير ليعمل على انبثاق **الآن** ، اعني ظهور مشروع جديد على انقاض المشروع القديم . ومع **ذلك** فإن هذا الانبثاق للمشروع الجديد لما كان شرطه الصريح هو اعدام القديم ، فإن ما هو – لذاته لا يمكن ان يمنح نفسه وجوداً جديداً : إذ لما كان يرفض المشروع المعفّى عليه في الماضي ، فإن عليه ان يكون هــذا المشروع على شكل مــا « قــد كــان » – ومعنى هذا ان هذا المشروع المعفّى عليه ينتسب من الآن فصاعداً الى موقفه . ولا يوجد قانون وجود يمكن ان يحدّد عدداً قبلياً لمختلف المشروعات التي هي انا : ووجــود ما هو – لذاته شرط لماهيته . لكن لا بد من استشارة تاريخ كل انسان،

(١) « الاولى مصدر والثانية اسم مفعول » .

بمناسبة كل ما هو — لذاته مفرد ، من اجل الحصول على فكرة مفردة. ومشروعاتنا الخاصة الجزئية المتعلقة بتحقيق غاية جزئية في العالم تندمج وتتكامل في المشروع الاجمالي الذي هو نحن . لكن لأننا كلنا اختيار وفعل ، فإن هذه المشروعات الجزئية لا تتحدد بالمشروع الاجمالي : بل ينبغي أن تكون هي نفسها اختيارات ، وإن نوعاً من هامش الامكان ، وعدم قابلية التنبؤ ، واللامعقولية قد تُرك لكل منها ، وإن كان كل مشروع ، من حيث يشترع نفسه se projeter ، وهو تنويع للمشروع الاجمالي بمناسبة عناصر جزئية خاصة بالموقف ، يُفهم دائماً بالنسبة الى مجموع وجودي — في — العالم .

بهذه الملاحظات نعتقد اننا وصفنا حرية ما هو — لذاته في وجوده الأصلي . ويلاحظ في هذا الوصف ان هذه الحرية تقتضي مُعطى ، لا كشرط لها ، بل لأسباب عديدة : أولاً ، الحرية لا تتصور الا كاعدام لمُعطى (§ه) وبالقدر الذي هي به سلب باطن وشعور فإنها تشارك (بند ٦) في الضرورة التي تقضي على الشعور بأن يكون شعوراً بشيء ما . وفضلاً عن ذلك فإن الحرية حرية الاختيار، لا حرية عدم الاختيار . فعدم الاختيار هو اختيار ألا يختار . وينتج عن هذا ان الاختيار اساس للوجود — المختار ، ولكن ليس اساساً لأن يختار . ومن هنا كانت لامعقولية absurdité (بند ٧) الحرية . وهناك ايضاً هي تحيلنا إلى مُعطى ، ليس شيئاً آخر غير وقائعية ما هو — لذاته نفسها . وأخيراً فإن المشروع الاجمالي وإن كان يوضّح العالم في مجموعه ، فإنه يمكن ان يتنوع بمناسبة هذا العنصر أو ذاك من عناصر الموقف ، وتبعاً لذلك ، من إمكان العالم . وكل هذه الملاحظات تحيلنا إذن إلى مشكلة عسيرة : هي مشكلة العلاقات بين الحرية وبين الوقائعية . وتلحق إذن بالاعتراضات العينية التي لن نعفى من توجيهها إلينا : هل أستطيع ان اختار ان اكون طويلاً اذا كنت قصيراً ؟ أو ان يكون لي ذراعان اذا كنت بذراع

واحدة ؟ الخ ، وهي اعتراضات تتعلق بـ « الحدود » التي يأتي بها موقفي في الواقع (وضعي الفعلي) إلى اختياري الحرّ لنفسي . فيخلق بنا إذن ان نفحص عن الوجه الآخر للحرية ، « بطانتها » : علاقتها مع الوقائعية .

٢

الحرية والوقائعية : الموقف

الحجة الحاسمة التي يستخدمها الذوق السليم ضد الحرية هي تذكيرنا بعجزنا . إننا لا نستطيع ان نغير موقفنا (وضعنا) على حسب هوانا ، بل يبدو أننا لا يمكن ان نغير أنفسنا . ولست « حراً » في الإفلات من مصير الطبقة التي انتمي اليها ، ومصير امتي واسرتي ، ولا حتى ان اقيم قوتي او ثروتي ، ولا ان اقهر أتفه شهواتي أو عاداتي . إني أولد عاملاً ، فرنسياً ، مصاباً بزهري وراثي ، أو مسلولاً . وتاريخ أية حياة ، مهما تكن ، هو تاريخ إخفاق . ومعامل مضادة الأشياء هو بحيث أحتاج إلى سنين طويلة من الصبر للحصول على أتفه نتيجة . بل لا بد أيضاً من « إطاعة الطبيعة من أجل التحكم فيها » ، أعني إدخال فعلي في سلاسل الجبرية . والإنسان لا يبدو أنه « يصنع نفسه » بل يبدو أنه « مصنوع » بواسطة المناخ والأرض ، والعنصر والطبقة ، واللغة ، وتاريخ الجماعة التي هو عضو فيها ، والوراثة ، والظروف الجزئية الفردية لطفولته ، والعادات المكتسبة ، والأحداث الكبيرة والصغيرة في حياته .

وهذه الحجة لم تزعج أبداً أنصار الحرية الإنسانية إزعاجاً عميقاً : فديكارت ، كان أول من اعترف في وقت واحد بأن الإرادة لا نهاية لها وانه « ينبغي ان نسعى ان نقهر انفسنا بدلاً من الحظ » . ذلك انه ينبغي ان نضع هاهنا بضعة تمييزات ؛ وكثير من الوقائع التي أعلنها أنصار الجبرية لا يمكن ان تؤخذ بعين الاعتبار . ومعامل مضادة الأشياء، خصوصاً ، لا يمكن ان يكون حجة ضد حريتنا ، لأنه **بواسطتنا نحن**، أعني بالوضع السابق لغاية ينبثق معاملُ المضادة هذا . فالصخرة التي تبدي عن مقاومة شديدة حين أريد نقلها ، ستكون ، على العكس ، مساعدة ثمينة لي إذا أردت الصعود عليها لتأمل المنظر . إنها في ذاتها — إذا أمكن تصور ماذا هي في ذاتها — محايدة ، أي انها تنتظر ان توضح بواسطة غاية كي تتجلى انها مضادة او مساعدة . بل هي لا يمكن ان تبين عن هذه الحالة او تلك إلا في داخل مركب — أداة مقرر من قبل . وبدون النتوءات والتضاريس ، والدروب المرسومة من قبل، وفن الصعود ، لما كانت الصخرة سهلة ولا شاقة في التسلق ، إذ المسألة ما كانت حينئذ لتثار ، ولا يكون للصخرة أية علاقة من أي نوع مع فن تسلق الجبال . وهكذا فإنه على الرغم من ان الأشياء الغليظة (ما يسميه هيدجر باسم « الموجودات الغليظة » [الخام] bruts) يمكن منذ البداية ان تحد من حريتنا في العمل ، فإن حريتنا نفسها هي التي ينبغي أولاً ان تكوّن الإطار ، والتكنيك والغايات التي بالنسبة اليها تتجلى الأشياء حدوداً . فإذا بدت الصخرة نفسها « عسرة جداً على التسلق » وإذا كان علينا ان نعدل عن الصعود، فلنلاحظ أنها لم تبدُ هكذا إلا إذا أدركت أصلاً بوصفها « قابلة للتسلق » ، فحريتنا إذن هي التي تكون الحدود التي ستلقاها من بعد . وبعد هذه الملاحظات ، تبقى بقية لا يمكن تحديدها ولا التفكير فيها وتنتسب إلى ما هو — في ذاته المعتبر وتجعل ، في عالم نيره حريتنا ، هذه الصخرة أكثر مواتاة للتسلق ،

بينما تلك الأخرى ليست كذلك . لكن هذه **البقية** ليست حداً للحرية ، بل بفضلها — أعني بفضل ما هو — في ذاته الغليظ ، بما هو كذلك — تنبثق كحرية . والإدراك العام يتفق معنا على ان الوجود المقال عنه إنه حر هو ذلك الذي يمكن ان **يحقق** مشروعاته . لكن حتى يستطيع الفعل ان يحتمل **تحقيقاً** وانجازاً ، ينبغي ان يتميز الاسقاط البسيط لغاية ممكنة، يتميز قبلياً من تحقيق هذه الغاية . ولو كفى التصور للتحقيق لكنت قد غصت في عالم مشابه لعالم الأحلام ، لا يتميز فيه الممكن من الواقع أبداً ، ويقضي عليّ حينئذ بأن أرى العالم يتغير وفقاً لتغيرات شعوري ، ولا أستطيع ان أمارس ، بالنسبة إلى تصوري ، « الوضع بين اقواس » وتعليق الحكم الذي يميّز الخرافة من الاختيار الحقيقي : والموضوع ، بظهوره ، منذ ان يُتصوَّر ، لن يختار ولا يُرجّى . والتمييز بين مجرد **الامنية** ، **والامتثال** الذي أستطيع اختياره ، **والاختيار** ، لما كان قد ألغي ، فإن الحرية تزول بزوال هذا التمييز . نحن أحرار حين يكون الحد النهائي الذي به نعمل على ان نعلن لأنفسنا عما نحن عليه — **غاية**، أي ليس موجوداً واقعياً ، مثل ذلك الذي ، في الافتراض الذي وضعناه، يأتي لإشباع أمنيتنا ، بل هو موضوع لا يوجد بعد . لكن حينئذ هذه الغاية لا يمكن ان تكون عالية إلا إذا كانت مفصولة عنا في نفس الوقت الذي هي فيه ميسورة . وفقط مجموع من الموجودات الحقيقية يمكن ان يفصلنا عن هذه الغاية — كما ان هذه الغاية لا يمكن ان تتصور إلا كحالة آنية للموجودات الحقيقية التي تفصلني عنها . وليست غير مجمل ترتيب للموجودات ، أي لسلسلة من الاجراءات التي تجري للموجودات على أساس علاقاتها الحالية . وبواسطة السلب — الباطن ، يوضح ما هو — لذاته الموجودات في علاقاتها المتبادلة بواسطة الغاية التي يضعها، ويلقي بهذه الغاية ابتداءً من التعينات التي يدركها في الموجود . وليس ثم دور، كما رأينا، لأن انبثاق ما هو — لذاته يتم دفعة واحدة .

لكن إذا كان الأمر هكذا ، فإن ترتيب الموجودات لا غنى عنه للحرية نفسها . فبها تنفصل وتوصل بالنسبة إلى الغاية التي تسعى اليها والتي تعلن لها ما هي . حتى إن المقاومات التي تكشف عنها الحرية في الموجود ، هيهات ان تكون خطراً على الحريـــة ، بل لا تعمل إلا أن تمكنه من الانبثاق كحرية . ولا يمكن ان يكون ثم ما هو — لذاته حر إلا بوصفه منخرطاً في عالم مقاوم . وخارج هذا الانخراط ، فـــإن فكرة الحريـة والجبرية والضرورة تفقد حتى معناها .

ولا بد أيضاً ان نحدّد ضد الإدراك العام أن العبارة « يكون حراً » لا تعني « أن يحصل على ما يريد » ، بل تعني « يصمم على ان يريد (بالمعنى الواسع للاختيار) بواسطة ذاته » . وبعبارة اخرى ، فـــإن النجاح لا يهمّ الحرية ابداً . والمناقشة التي تضع الإدراك العام ضد الفلاسفة ناشئة هنا عن سوء فهم : فالتصور التجريبي والشعبي « للحرية » الناجم عن ظروف تاريخية وسياسية واخلاقية يساوي « القدرة على الحصول على الغايات المختارة » . والتصور الفني والفلسفي للحرية ، وهو وحده الذي ننظر فيه ها هنا ، يعني فقط : الاستقلال الذاتي للاختيار . لكن ينبغي مع ذلك ان نلاحظ انه لما كان الاختيار هو نفسه الفعل فـــإن، الاختيار يفترض ، ليتميّز من الحلم والأمنية ، بداية تحقيق . ولهـــذا لن نقول إن الأسير (السجين) حرّ دائماً للخروج من السجن ، وإلاّ لكـــان ذلك غير معقول ، ولا أنه حر دائماً في تمني الافتكاك والا لكان ذلك قولاً بديهياً بيّناً لنفسه لا مدلول له ولا اثر ، بل إنـــه حر دائماً في السعي للهروب (او العمل على ان يُفتكّ) — اعني انـــه مهما تكن حالته ، فإنه يستطيع التفكير في هروبـــه وتعليم نفسه قيمة مشروعه في الهروب بواسطة بداية فعل . ولما كان وصفنا للحرية لا يميّز بين الاختيار والفعل ، فإنه يحملنا على التخلي بهذا عن التمييز بين القصد والفعل . ولا يمكن فصل القصد عن الفعل كما لا يمكن فصل التفكير عـــن اللغة

التي تعبر عنه ، وكما أنه يحدث أن كلامنا يعلمنا فكرنا : فكذلك أفعالنا تعلمنا مقاصدنا ، أي تمكننا من استخلاصها وإجمالها وأن نصنع منها موضوعات بدلاً من ان نقتصر على أن نعيشها ، أي ان نشعر بها شعوراً لا — وضعياً . وهذا التمييز الجوهري بين حرية الاختيار وحرية الحصول قد أدركه ديكارت بوضوح ، بعد الرواقية . وهذا التمييز يضع حدّاً لكل المجادلات حول « يريد » و « يقدر » التي لا تزال تثور حتى اليوم بين أنصار الحرية وخصومها .

ومع ذلك فمن الحق ايضاً ان الحرية تلقى، أو يلوح أنها تلقى حدوداً، بسبب المعطى الذي تتجاوزه أو تُعدمه . وبيان أن معامل المضادة للشيء وطابعه كعقبة (بالإضافة الى طابعه كأداة) لا غنى عنه لوجود الحرية، هو بمثابة استخدام حجة ذات حدّين لأنه إذا مكن من تقرير أن الحرية ليست تفسخ بالمعطى ، فإنه يدل من ناحية أخرى على شيء مثل الاشتراط (التسبيب) الانطولوجي للحرية . أفلا يكون لنا الحق في ان نقول ، مثل بعض الفلاسفة المعاصرين، إنه : بدون العقبة فلا حرية ؟ وكما أننا لا نستطيع ان نسلم بأن الحرية تخلق بنفسها لنفسها عقبتها — وهو أمر غير معقول لكل من فهم ما هي التلقائية — فيبدو أن ها هنا نوعاً من التقدم الانطولوجي لما هو — في — ذاته على ما هو — لذاته . فينبغي إذن ان نعدّ الملاحظات السابقة محاولات بسيطة لتمهيد الأرض ، واستئناف مسألة الوقائعية facticité من بدايتها .

لقد قررنا أن ما هو — لذاته حرّ . لكن ليس معنى هذا انه أساس ذاته . فإذا كان أن يكون حراً معناه أن يكون أساس نفسه ، فلا بد أن تقرر الحرية وجود وجودها . وهذه الضرورة يمكن ان تفهم على صورتين : أولاً ، يجب ان تقرر الحرية وجودها — الحرّ ، أعني ليس فقط أنها اختيار لغاية ، بل أيضاً أنها اختيار لذاتها كحرية . وهذا يفترض إذن أن إمكان أن يكون حراً وإمكان ألا يكون حراً

يوجدان قبل الاختيار الحرّ لواحد منهما ، أعني قبل الاختيار الحرّ للحرية . لكن لما كان لا بد حينئذ من حرية سابقة تختار ان تكون حرّة ، أعني ، في الحق ، تختار أن تكون ما هي كائنة بالفعل ، فإننا سنحال الى غير نهاية ، لأنها ستحتاج الى حرية أخرى سابقة من أجل اختيارها ، وهكذا . والواقع أننا حرية تختار ، لكننا لا نختار ان نكون أحراراً : إننا مقضيّ علينا بالحرية ، كما قلنا فيما سبق ، وأننا مُلقون في الحرية ، أو كما يقول هيدجر « متروكون » (مهجورون). وكما نرى هذا الترك (الهجر) ليس له من أصل آخر غير وجود الحرية نفسه . فإذا حددنا الحرية فإنها مثل الإفلات من المعطى ، ومن الواقع ، فإن ثم واقعة للإفلات من الواقع . وتلك هي وقائعية الحرية .

ولكن كون الحرية ليست أساس نفسها يمكن ان يفهم على نحو آخر ، يفضي الى نتائج مساوية تماماً . ذلك أنه إذا كانت الحرية تفصل في وجود وجودها ، فلا ينبغي فقط أن يكون الوجود بوصفه لا – حراً هو ممكن . وبعبارة أخرى ، رأينا أنه في المشروع الأولي للحرية ترجع الغاية على البواعث من أجل تكوينها : لكن إذا كانت الحرية يجب أن تكون أساس ذاتها ، فإن الغاية يجب أن ترجع على الوجود نفسه ابتغاء جعله ينبثق . ومن هنا نرى ما ينجم عن هذا : إن ما هو – لذاته يستخلص نفسه من العدم ابتغاء بلوغ الغاية التي يستهدفها . وهذا الوجود المبرّر قانوناً بغايته سيكون وجوداً واجباً de droit ، لا وجوداً واقعاً de fait . ومن الحق أنه ، من بين آلاف الطرق التي لما هو – لذاته ليحاول انتزاع نفسه من إمكانه الأصلي ، ثمّ طريقة تنحصر في محاولة جعل الغير يقرّ بي كوجود de droit . ونحن لا نتمسك بحقوقنا الفردية إلا في اطار مشروع واسع ينحو الى ان يمنحنا الوجود ابتداءً من الوظيفة التي نقوم بها . وهذا هو السبب في ان الإنسان يحاول مراراً ان يتأحد مع وظيفته ، ويسعى

الى ألا يرى في نفسه غير « رئيس محكمة الاستئناف » ، أو « المدير العام للخزانة » ، الخ . وكل وظيفة من هذه الوظائف لها وجودها الذي تبرره الغاية منها ، والتأحد مع إحداها هو بمثابة اعتبار وجوده قد أنقذ من الإمكان العرضي . لكن هذه الجهود من أجل الإفلات من الإمكان العرضي الأصلي لا تعمل إلا على زيادة تقرير هذا . إن الحرية لا يمكن ان تفصل في أمر وجودها بواسطة الغاية التي تضعها . صحيح أنها لا توجد إلا باختيارها لغاية ، لكنها ليست مسيطرة على كون ان **ها هنا** حرية تعمل على الإعلان عن نفسها **ما** هي بواسطة غايتها . فالحرية التي تنتج نفسها في الوجود تفقد معناها كحرية . والواقع ان الحرية ليست مجرد قدرة غير محدّدة . ولو كانت كذلك لكانت عدماً أو في — ذاته ، وبتركيب شارد (ضال) لما هو — في — ذاته وللعدم أمكن تصورها قوة محضة سابقة في الوجود على اختياراتها . إنها تتعين بانبثاقها نفسه على هيئة « فعل » . لكننا رأينا ان **الفعل** يفترض إعدام معطى . ذلك أننا نفعل شيئاً **من** شيء . وهكذا ، الحرية نقص (افتقار) في الوجود بالنسبة الى وجود معطى وليست انبثاقاً لوجود مليء . واذا كانت هي هذا الثقب في الوجود ، ذلك العدم في الوجود الذي تحدثنا عنه ، فإنها تفترض كل **الوجود** كي تنبثق في قلب الوجود كثقب . فهي لا يمكن إذن ان تتعين في الوجود ابتداءً من العدم ، لأن كل انتاج ابتداءً من العدم لا يمكن ان يكون إلا من الوجود — في — ذاته . وقد برهنّا في القسم الأول من هذا الكتاب على ان العدم لا يمكن ان يظهر في أي مكان اللهم إلا في قلب الوجود . وهنا نحن نلحق بمقتضيات الإدراك العام : فتجريباً لا يمكن ان نكون أحراراً إلا بالنسبة الى حال للأشياء وعلى الرغم من هذه الحال للأشياء . وقد يقال إنني حرّ بالنسبة الى هذه الحال من الأشياء حين لا ترغمني . وهكذا فإن النظرة التجريبية والعملية للحرية سالبة كلها ، وتبدأ من اعتبار

موقف وتشاهد أن هذا الموقف يتركني حراً في السعي لهـذه الغاية أو تلك . ويمكن ايضاً أن يقال إن هذا الموقف شرط في حريتي ، بمعنى أنه هناك **من أجل ألا يرغمني** . ارفع « منع المرور » في الشوارع بعد الإظلام (منع التجول le couvre-feu) فماذا عسى ان تعني الحرية بالنسبة إليّ (الحرية التي تعطى لي مثلاً بجواز مرور) في أن أتجول في الليل ؟

وهكذا الحرية وجود أقل يفترض الوجود من أجل الافلات منه . وهي ليست حرة في ألا توجد ، ولا في ألا تكون حـرّة . وسندرك حالاً الرابطة بين هذين التركيبين : ذلك أنه لما كانت الحرية افلاتاً من الوجود ، فإنها لا يمكن ان توجد الى جانب الوجود ، جانباً وفي مشروع تحليق : إذ المرء لا ينجو من سجن لم يكن معتقلاً فيه . إن اسقاط الذات على هامش الوجود لا يمكن أبداً ان يتكون كإعدام لهذا الوجود. والحرية إفلات من انخراط في الوجود ، إنها إعدام لوجود هي هو . وهذا لا يعني أن الآنية توجد أولاً لتكون حرة فيما بعد . فأولاً « وفيما بعد » حدود خلقتها الحرية نفسها . اللهم إلا أن انبثاق الحريـة يتم بالاعدام المزدوج للوجود الذي هو وللوجود الذي في وسطه هو . وطبعاً هي ليست هذا الوجود بمعنى الوجود — في — ذاته . لكنها تعمل على وجود هذا الوجود الذي هو وجودها من خلفها ، بإيضاحه في عـدم كفاياته على ضوء الغاية التي يختارها : إن عليها **أن تكون** خلف نفسها ذلك الوجود الذي لم تختره وبالقدر الذي به ترجع على نفسها لايضاحها، وتجعل هذا الوجود الذي هو وجودها يظهر على علاقة مع ملاء الوجود، أي يوجد في وسط العالم. ولقد قلنا ان الحرية ليست حرة في ألا تكون حرة ، وليست حرّة في ألا توجد . ذلك أن واقعة : عدم القدرة على أن تكون حرة ، هي **وقائعية** الحرية ، وواقعة : عدم القدرة على ألا توجد : هي **امكانها العرضي** . والإمكان العرضي والوقائعية أمرٌ واحد:

إن ها هنا وجوداً على الحرية أن تكونه على شكل عدم — وجود (أي على شكل الإعدام). فإن يوجد مثل واقعة الحرية، أو ينبغي أن يكون موجوداً في وسط العالم، هذان شيء واحد، ومعنى هذا ان الحرية أصلاً **علاقة مع المعطى**.

لكن ما هي العلاقة مع المعطى؟ وهل ينبغي أن نفهم من هذا ان المعطى (ما هو في ذاته) شرط في الحرية؟ لنمعن في الأمر: إن المعطى ليس علة cause للحرية (لأنه لا يمكن أن ينتج إلا المعطى)، ولا سبباً raison (لأن كل سبب يأتي الى العالم بواسطة الحرية). وليس أيضاً **شرطاً ضرورياً** للحرية، لأننا نحن في ميدان الإمكان الخالص. وليس ايضاً مادة لا غنى عنها ينبغي على الحرية أن تمارس نفسها فيها، لأن هذا سيكون معناه افتراض ان الحرية توجد كصورة أرسططالية أو بنويما رواقية، جاهزة، وأنها تبحث عن هيولي لتشكلها. ولا يدخل أبداً في تكوين الحريـــة، لأن هذه تستبطن كسلب باطن للمعطى. ومع ذلك فالمعطى هو الإمكان العرضي الخالص الذي تعمل الحرية على انكاره بجعلها نفسها اختياراً، وهو ملاء الوجود الذي تصبغه الحرية بعدم الكفاية والسلبية وذلك بإيضاحه على ضوء غاية لا توجد؛ إنه **الحرية نفسها** من حيث هي توجد — ومهما تفعل فلا يمكن ان تفلت من وجودها. والقارىء قد فهم أن هذا المعطى ليس شيئاً آخر غير ما هو — في — ذاته أعدم بما هو — لذاته الذي عليه ان يوجد، وأن الجسم مثل وجهة النظر في العالم، وأن الماضي **كماهية** كانها ما هو — لذاته: وهذه التسميات الثلاث تدل على حقيقة واحدة. والحرية، بتراجعهـــا المعدِم، تعمل على ان يتقرر نظام من العلاقات من وجهة نظر الغاية بين «الأمور» التي — في — ذاتها، أعني بين ملاء الوجود الذي ينكشف حينئذ **كعالم** وبين الوجود الذي ينبغي عليها أن تكونه في وسط هـــذا الملاء، وينكشف كوجود ما، وهذا ما عليها أن تكونه. وهكذا فإن

الحرية ، بالقائها نحو غاية ، تكوّن كوجود في وسط العالم **معطى** خاصاً عليها ان تكونـــه . وهي لا تختاره ، لأن ذلك سيكون معناه اختيـــار وجودها ، ولكن بالاختيار الذي تقوم به لغايتها ، تعمل على أن ينكشف على هذا النحو أو ذاك ، تحت هذا الضوء أو ذاك ، على ارتباط مع اكتشاف العـــالم نفسه . وهكذا إمكان الحرية العرضي ، والعالم الذي يحيط بهذا الإمكان العرضي لإمكانها العرضي نفسه لا يظهر ان لها إلا على ضوء الغاية التي اختارتها ، أعني لا كموجودات غليظة . لكن في وحدة إضاءة نفس الإعدام . والحرية لا يمكنها أبداً أن تعود فتدرك هذا المجموع كمعطى خالص ، إذ لا بـــد أن يكون ذلك خارج كل اختيار ، وإذن ان تكف عن أن تكون حرية . وسنطلق اسم «**موقف**» situation على الإمكان العرضي للحرية في ملاء وجود العـــالم ، من حيث ان هذا المعطى ، الذي ليس هناك إلا من أجل عدم إرغام الحرية ، لا ينكشف لهذه الحرية إلا كأمر تم **ايضاحه** بواسطة الغاية التي اختارتها . وهكذا لا يظهر المعطى أبداً على أنه موجود غليظ (خام) وفي ــ ذاته لما هو ــ لذاته ، بل يتجلى دائماً **كباعث** لأنـــه لا ينكشف إلا على ضوء نهاية تضيئه . إن الموقف والتبرير أمر واحد . وما هو ــ لذاته ينكشف بوصفه خائضـــاً في الوجود ، ومزوّداً بالوجـــود ، ومهدّداً بالوجود ، ويكتشف حالة الأشياء التي تحيط به كباعث لرد فعل دفاعي أو هجومي . لكنه لا يستطيع القيام بهذا الاكتشاف إلا لأنه يضع بحرية الغاية التي بالنسبة اليها حالة الأشياء تكون مهدِّدة أو مواتية . وهـــذه الملاحظات ينبغي ان تعلمنا ان الموقف ، وهو نتاج مشترك لإمكان مـــا هو ــ في ــ ذاته وللحرية ، ظاهرة غامضة فيها يستحيل عـــلى ما هو ــ لذاته ان يميّز نصيب الحرية ونصيب الموجود الخام . وكما أن الحرية إفلات من الإمكان العرضي الذي عليها أن تكونه من أجـل أن تفلت منه ، فكذلك الموقف تنسيق حرّ ونعت حرّ لمعطى خام لا يمكن

ان ينعت بأي شكل اتفق . وهأنذا عند سفح هذه الصخرة التي تظهر لي « غير قابلة للتسلّق » . ومعنى هذا أن الصخرة تظهر لي على ضوء تسلّق مقترح – وهو اقتراح (مشروع) ثانوي يجد معناه ابتداءً من مشروع مبدئي هو وجـودي – في العـالم . وهكذا تستقطع الصخرة على أرضية العالم بتأثير الاختيار المبدئي لحريتي . ومن ناحية أخرى ، فإن مـا لا تستطيع حريتي الفصل فيه ، هو مـا إذا كانت الصخرة « المقترح تسلقها » تمكّن أو لا تمكّن من التسلق . إن هـذا يؤلف جزءاً من الوجود الخام للصخرة . ومع ذلك فإن الصخرة لا يمكن ان تبدي عن مقاومتها للتسلق إلا إذا أدمجتها حريتي في « موقف » موضوعه العام هو التسلق . أما بالنسبة الى المتريض البسيط الذي يمر من الطريق ، ومشروعه الحرّ هو الترتيب الجمالي للمنظر ، فلا تنكشف الصخرة بوصفها قابلة للتسلق ولا بوصفها غير قابلة للتسلّق : إنها تتجلى له فقط جميلة أو قبيحة . ولهذا فمن المستحيل ان نحدد في كل حالة جزئية ما ينتسب الى الحرية وما ينتسب الى الوجود الخام لما هو – لذاته . والمعطى في ذاته بوصفه **مقاومة** أو مساعدة لا ينكشف إلا على ضوء الحرية التي تقترح مشروعات . لكن الحرية المقترحة لمشروعات تنظم إضاءة تكون بحيث ينكشف فيها ما – في – ذاته **كما هو** ، أعني مقاوماً أو مواتياً ، ويكون من المفهوم طبعاً ان مقاومة المعطي ليست مباشرةً يمكن قبولها كصفة في – ذاتها للمعطى ، بل فقط كإشارة ، من خلال إضاءة حرة وانكسار حرّ ، لشيء مـا لا يمكن إدراكه . وإذن ففي وبواسطة الانبثاق الحر لحرية ينمو العالم ويكشف عن المقاومات التي يمكن ان تجعل الغاية المقترحة غـير قابلة للتحقيق . والإنسان لا يلقى عقبة إلا في مجال حريته . بل أحسن من هذا : إن من المستحيل ان نقرر قبلياً ما ينتسب الى الموجود الخام وما ينتسب الى الحرية في طابع العقبة لهذا الموجود الجزئي . وما هو عقبة بالنسبة إليّ لن يكون بالنسبة إلى غيري . إذ لا توجد عقبة مطلقة ،

بل العقبة تكشف عن معامل – مضادتها خلال التكنيكات المخترعة بحرية ، والمكتسبة بحرية ، وتكشف عنه أيضاً تبعاً لقيمة الغاية الموضوعة بواسطة الحرية . فهذه الصخرة لن تكون عقبة إذا أنا أردت ، مهما يكن الثمن ، الوصول الى أعلى الجبل ، بل هي ستبعث اليأس في نفسي إذا حددت بحرية حدوداً لرغبتي في القيام بالصعود المنتوى. وهكذا العالم ، بواسطة معاملات مضادة ، يكشف لي عن الطريقة التي بها اتمسك بالغايات التي قدرتها لنفسي ، حتى إني لا أستطيع أبداً ان أعرف هل يعطيني معلومات عن نفسي أو عنه هو . وفضلاً عن ذلك ، فإن معامل مضادة المعطى ليس أبداً مجرد علاقة بحريتي كانبثاق معدم خالص : إنه علاقة توضحها الحرية بين المعطى الذي هو الصخرة والمعطى الذي على حريتي أن تكونه ، أي بين الممكن العرضي الذي هي ليست إياه وبين وقائعيتها الخالصة . وبالنسبة الى رغبة متكافئة في التسلق ، تكون الصخرة سهلة التسلق عند متسلق رياضي ، وصعبة عند إنسان آخر ، مبتديء ، سيء التدريب ، رديء الجسم . لكن الجسم لا يتبدى بدوره حسناً أو رديئاً في التدريب إلا بالنسبة الى اختيار حر . فلأني هناك ، وصنعت من نفسي مَنْ أنا ، فإن الصخرة تبدي بالنسبة الى جسمي معامل مضادة . وبالنسبة الى المحامي المقيم في المدينة ويترافع ، وجسمه محجوب تحت رداء المحاماة ، ليست الصخرة صعبة ولا سهلة في التسلق : إنها مذابة في شمول « العالم » دون ان تنبثق منه . وبمعنى ما ، أنا الذي اختار جسمي هزيلاً مواجهاً إياه بالمشاق التي أخلقها (تسلق الجبال ، ركوب الدراجات ، الألعاب الرياضية) . فإذا لم أختر القيام بألعاب رياضية ، وإذا بقيت في المدن واهتممت فقط بالتجارة أو الأعمال الفعلية فإن جسمي لن ينعت أبداً من وجهة النظر هذه . وهكذا نبدأ في لمح مفارقة الحرية : لا توجد حرية إلا في **موقف** ، ولا يوجد موقف إلا بواسطة الحرية . والآنية تلقى في كل مكان مقاومات وعقبات لم تخلقها،

لكن هذه المقاومات وهذه العقبات لا معنى لها إلا في وبواسطة الاختيار الحرّ الذي هو الآنية . لكن لمزيد من إدراك معنى هذه الملاحظات ، ولنستخلص منها الفائدة التي تتضمنها ، يخلق بنا الآن أن نحلل بعض الأمثلة المحدّدة على ضوئها . إن ما سميناه وقائعية الحرية هو المعطى الذي عليها أن **تكونه** والذي توضحه بمشروعها . وهذا المعطى يتجلى بطرق مختلفة ، وإن كان ذلك في الوحدة المطلقة لإيضاح واحد . إنه **مكاني** ، **وجسمي** ، **وماضيّ** ، **ووضعي** من حيث هو محدد من قبل بواسطة إشارات الآخرين ، وأخيراً **علاقتي الأساسية مع الغير** . وسنأخذ في الفحص عن هذه التراكيب المختلفة للموقف واحداً بعد الآخر مستشهدين بأمثلة محددة . لكن لا ينبغي أبداً أن نصرف النظر وننسى أنه لا واحدة منها معطى وحده ، وحين ننظر في أمرها منعزلاً ، فإننا نقتصر على إظهاره على الاساس التركيبي للآخرين .

ا) **مكاني** :

إن مكاني يتحدد بالترتيب المكاني والطبيعة المفردة « للهذات » التي تنكشف لي على أرضية العالم . إنه طبعاً المحل « الذي أسكنه » (بلدي بترابه ومناخه وثرواته ، وتضاريسه المائية والجبلية) ، وهو أيضاً ، في شكل أبسط ، ترتيب الأشياء التي تظهر لي حالياً (منضدة ، ومن الناحية الأخرى من المنضدة نافذة ، وعلى شمال النافذة صندوق ، وعن يمينها كرسي ، وخلف النافذة ، الشارع والبحر) وتشير إليّ بوصفي السبب في ترتيبها . ولا يمكن ألا يكون لي مكان ، وإلا لكنت ، بالنسبة الى العالم ، في حالة تحليق ، والعالم لن يتجلى لي بعدُ على أية حال ، كما رأينا فيما سبق . ومن ناحية أخرى ، فعلى الرغم من ان هذا المكان الحالي يمكن ان يكون قد خصص لي بواسطة حريتي (لقد

« جئت » اليه) فإني لم أستطع أن أشغلة إلا وفقاً لذلك الذي كنت أشغله من قبل ، ووفقاً لطرق رسمتها الأشياء نفسها . وهذا المكان السابق يحيلني الى آخر ، وهذا الى آخر ، وهكذا باستمرار حتى **الامكان العرضي الخالص لمكاني** ، أعني حتى المكان الذي لا يحيلني بعد الى شيء **مني أنا** : المكان الذي يخصني به ميلادي . ولا يفيد شيئاً ان نفسر هـذا المكان الأخير بذلك الذي كانت تحتله امي حين ولدتني : لقد انكسرت السلسلة ، والأماكن التي اختارها اهلي بحرية لا يمكن ان تكون مفيدة في تفسير أماكني **أنا** ، واذا نظر انسان في احدها في ارتباطه مع مكاني الأصلي — مثلما يقال مثلاً : أنا مولود في بوردو ، لأن والدي كان قد عين موظفاً هناك ، أنا مولود في تور لأن اجدادي كانت لهم هناك أمـلاك وأمي لجأت اليهم حين أخبروها ، أثناء حملها ، بموت أبـي — فهذا من اجل زيادة إبراز كيف انه **بالنسبة الى** الميلاد والمكان الذي يخصني بـه هما أمران ممكنان عرضيان . وهكذا : ان يولد ، معناه ، من بين خصائصه ، ان **يشغل مكانه** ، أو بالأحرى ، حسبما قلناه ، ان **يتلقاه** . ولما كان هذا المكان الأصلي سيكون ذلك الذي ابتداءً منه سأشغل أماكن جديدة وفقاً لقواعد محددة ، فيبدو ان ها هنا تقييداً لحريتي . والمسألة تزداد اشتباكاً وتعقيداً متى ما تأمل المرء فيها : ذلك ان انصار الحرية يبينون انه ، ابتداءً من كل مكان يشغل حالياً ، فان ما لا نهاية له من الاماكن الاخرى تقدم نفسها لاختياري . وخصوم الحرية يلحّون في توكيد هذه الواقعة وهي ان مالانهاية له من الأماكن رفضت استقبالي لهذا السبب ، ثم ان الأشياء تدير إلى ناحيتي وجهاً لم اختره يستبعد سائر الوجوه كلها ، ويضيفون الى ذلك أن **مكاني** يرتبط ارتباطاً عميقاً بالظروف الأخرى لوجودي (نظام غذائي ، المناخ ، الخ) بحيث لا يسهم في صنعي . ويبدو أن من المستحيل الفصل في الخلاف بين أنصار الحرية وخصومها . والسبب في هذا ان النقاش لم وضع في ميدانه الحقيقي .

ذلك أنه إذا شئنا أن نضع المسألة كما ينبغي ، فيخلق بنا ان نبدأ من هذه النقيضة antinomie : **الآنية** تتلقى اصلاً مكانهــا في وسط الأشياء — **الآنية** هي ما به شيء ما مثل المكان يأتي إلى الأشياء . وبدون الآنية ، لن يكون ها هنا حيّز ولا مكان — ومع ذلك فان هذه الآنية التي بها الموضع يأتي إلى الأشياء تتلقى مكانها ، بين الأشياء ، دون ان تكون مسيطرة عليها . والحق أنه ليس في هذا سرّ : لكن الوصف ينبغي أن يبدأ من النقيضة ، فهي التي تعطينا العلاقة الدقيقة بين الحرية والوقائعية .

والحيّز الهندسي ، أي التبادل الخالص للعلاقات المكانية ، هو عدم خالص ، كما رأينا . والموضع العيني الوحيد الذي يمكن ان ينكشف لي ، هو الامتداد المطلق ، أعني الامتداد الذي يتحدد بواسطة مكاني المعتبر مركزاً والذي من أجله تحسب المسافات مطلقاً من الموضوع إلى الأنا ، بدون تبادل (أي لا بالعكس) . والامتداد المطلق الوحيد هو ذلك الذي ينبسط ابتداء من محل هو **أنا** مطلقاً . ولا يمكن اختيار أية نقطة أخرى مركزاً مطلقاً للاشارة ، إلا إذا انجزت فوراً في النسبية الكلية . فإذا كان **ها هنا** امتداد ، داخل حدوده أدرك نفسي حراً أو غير حر ، يتبدى لي مساعداً أو مقاومــاً (فاصلاً) فذلك لا يمكن ان يكون الا لأني قبــل كل شيء **أوجَدُ**[1] **مكاني** ، بغير اختيار ، ولا ضرورة ، كمجرد واقعة مطلقة **لوجودي هناك** . أنا هناك : لا هنا ، بل هناك. تلك هي الواقعة المطلقة غير القابلة للفهم التي هي الأصل في الامتداد ، وتبعاً لذلك الأصل في علاقاتي الأصلية بالأشياء (مع هذه ، اولى من تلك) واقعة ذات إمكان خالص — واقعة لامعقولة .

بيد أنه ، من ناحية اخرى ، هذا المكان الذي هو أنا هو علاقة .

---

(١) « فعل متعدي » .

علاقة متواطئة المعنى ، لا شك في ذلك ، لكنها علاقة على كل حال. فاذا اقتصرت على ان أوجد مكاني ، فإني لا استطيع في نفس الوقت أن أكون في مكان آخر لتقرير هذه العلاقة الأساسية ، ولا استطيع ان يكون لديّ فهم غامض للموضوع الذي بالنسبة اليه يتحدد مكاني . ولا أستطيع إلا أن أوجِد التعينات الداخلية التي يمكن ان تثيرها في نفسي الأشياء غير القابلة للإدراك ولا للتفكير التي تحيط بي.وبهذا تزول حقيقة الامتداد المطلق ، وأتخلص من كل ما يشابه مكاناً . ومن ناحية اخرى انا لست حراً ولا غير حر : مجرد موجود ، بغير قسر ، ولا أية وسيلة لإنكار القسر . وحتى يأتي العالمَ شيءٌ مثل الامتداد المحدد أصلاً كمكاني وحتى يحددني بالدقة ، فلا يكفي فقط أن أوجِد مكاني ، أي **ان يكون علي ان اكون ثم** : بل لا بد ايضاً ان أقدر على ألا أكون هناك أبداً حتى أقدر أن أكون هناك ، بالقرب من الشيء الذي احدد مكانه بعشرة أمتار مني ، وابتداءً منه انا اعمل على إعلان مكاني لي . والعلاقة المتواطئة المعنى التي تحدد مكاني ، يعبَّر عنها في الواقع كعلاقة بين شيء هو أنا وشيء أنا لست إياه . وهذه العلاقة لا بد أن تتقرر حتى تنكشف . إنها تفترض إذن انني قادر على القيام بالعمليات التالية : (١) أن أفلت مما انا وان أعدمه ، بحيث انه ، مع كوني **وجدته** ، فان ما أنا أكونه يمكن مع ذلك أن ينكشف كحد لعلاقة . وهذه العلاقة معطاة مباشرةً لا في مجرد تأمل الأشياء (وقد يُعترض علينا ، إذا حاولنا ان نشتق الحد من التأمل الخالص ، بأن الأشياء تعطى بأبعاد مطلقة ، لا بمسافات مطلقة) ، بل في فعلنا المباشر (« إنه آت علينا » ، « فلنتجنبه » ، « سأعدو وراءه » ، الخ) ، وهي تتضمن بهذه المثابة فهماً لما أنا كوجود — هناك . لكن في نفس الوقت ، ينبغي ان نحدد مَنْ أنا ابتداءً من الوجود — هناك « لهذات » اخرى . وأنا ، كوجود — هناك ، ذلك الذي عليه يؤتى جارياً ، ذلك الذي لديه ساعة

بعدُ للصعود قبل ان يكون على قمة الجبل ، الخ . فحين أنظر إذن إلى قمة الجبل مثلاً ، يتعلق الامر بافلات مني مصحوب بارتجاع اقوم به ابتداءً من قمة الجبل إلى وجودي – هناك **لأحدد موقعي** . وهكذا ينبغي عليّ أن أن أكون « ما عليّ أن أكونه » بواسطة افلاتي نفسه منه . ولكي أحدد نفسي بمكاني ، فيجدر أولاً ان أفلت من ذاتي ، كيما أضع الإحداثيات التي أحدد نفسي ابتداءً منها على نحو أوثق بوصفي مركز العالم . ويجدر أن نلاحظ ان **وجودي – هناك** لا يمكن ابداً ان يحدد التجاوز الذي سيحدد ويعين مواقع الأشياء ، لأنه **معطى محض** ، عاجز عن وضع المشروعات ، ومن أجل ان يتحدد تحدداً وثيقاً على أنه هذا الوجود أو ذاك، فلا بد ان يحدده التجاوز المتلو بارتجاع . (٢) **الافلات بواسطة السلب الباطن من « الهذات » – في وسط – العالم – الذي لست أنا اياه والذي به اعمل على الاعلان عما انا هو** . والكشف عنها والافلات منها هو كما رأينا أثر لسلب واحد احد . وهناك ايضاً السلب الباطن هو اول وتلقائي بالنسبة الى «المعطى» بوصفه مكشوفاً . ولا يمكن ان نوافق على انه يثير إدراكنا ؛ بل بالعكس ، كيما يكون هـا هنا « هذا » يعلن مسافاته للموجود – هناك الذي هو انا ، لا بد ان أفلت منه بواسطة السلب الخالص . الإعدام ، والسلب الباطن،والرجوع المحدِّد على الوجود – هناك الذي هو انا – هذه العمليات الثلاث ليست الا عملية واحدة . انها فقط لحظات لعلو أصلي يندفع نحو غاية ، بإعدام ذاتي ، ليجعلني أعلن عن نفسي بواسطة المستقبل الذي هو أنا . وهكذا حريتي هي التي يهبني اياها مكاني ويحدِّدها بهذه المثابة بواسطة تحديد موقعي ؛ ولا يمكن بالدقة ان **احد بهذا** الموجود هناك الذي هو أنا ، الا لأن تركيبي الانطولوجي هو ألا أكون مَنْ أكونه ، وأن أكون ما لا أكونه .

ومن ناحية أخرى ، فان هذا التحديد للموقع ، الذي يفترض كل العلو ، لا يمكن ان يحدث الا بالنسبة الى غاية . وعلى ضوء الغاية يتخذ

مكاني معناه ، لأني لا أستطيع أبداً أن أكون **فقط هناك** لكن مكاني يدرك **كنفي** أو بالعكس كهذا المكان الطبيعي ، المطمئن ، المحبوب ، الذي سماه موررياك باسم querenci ، بالمقارنة مع المكان الذي يعود اليه الثور الجريح دائماً في ساحة المصارعة : انه بالنسبة الى ما أنتوي فعله ـ وبالنسبة الى العالم في مجموعه ، واذن بالنسبة الى وجودي ـ في العالم يظهر لي مكاني أنه مساعد أو عائق . فأن يكون في مكان هو ان يكون اولاً بعيـــداً عن ... أو قريباً من ... ـ أعني ان المكان مزوّد بمعنى (او باتجاه) بالنسبة الى موجود معين غير موجود بعدُ يراد الوصول اليه . وإمكان الوصول أو عدم إمكان الوصول إلى هـــذه الغاية هو الذي يحدد المكان . وإذن فعلى ضوء اللا ـ وجود والمستقبل يمكن موقفي أن يفهم الآن : فالوجود ـ هناك هو ألا يكون عليّ إلا خطوة أخطوها كي أصل إلى غلاية الشاي ، أو أستطيع غمس القلم في المحبرة بأن أمد ذراعي ، أو أن أدير ظهري للنافذة إذا أردت ان أقرأ من غير ان أجهد عينيّ ، أو أركب دراجتي وأتحمل طوال ساعتين متاعب عصرية قائظة ، إذا أردت أن أرى صديقي بطرس ، أو ركوب القطار وقضاء ليلة بيضاء (ساهراً) إذا أردت أن أرى آني . وأن يكون هناك بالنسبة إلى من يقطن في المستعمرات ، هو أن يكون على مسافة عشرين يوماً من فرنسا ـ وأحسن من هذا : إذا كان موظفاً وينتظر سفرته المدفوع ثمنها ، هو أن يكون على مسافة ستة أشهر وسبعة أيام من بوردو أو ايتابل . والوجود ـ هناك ، بالنسبة إلى الجندي ، هو أن يكون على مسافة مائة وعشرة أو مائة وعشرين يوماً من الفصل الدراسي (أو الدراسة) : والمستقبل ـ وهو مستقبل منتوى ـ يتدخل في كل مكان : إنه حياتي المقبلة في بوردو ، أو إيتابل ، وإطـــلاق سراح الجندي من الأسر ، وكلمة « المستقبل » التي أخطها بقلم مبلّل بالحبر ، كل هذا هو الذي يدلني على مكاني ويجعلني أوجَده في حـــالة هياج عصبي أو جزع أو

حنين . وبالعكس ، إذا تجنبت جماعة من الناس ، أو الرأي العام ، فإن مكاني يتحدد بالزمن الذي يحتاجه هؤلاء الناس ليكتشفوني في أعماق قرية أقيم فيها ، وللوصول الى هذه القرية ، الخ . وفي هذه الحالة ، فان هذا الاعتزال هو الذي يعلن لي عن مكاني بوصفه مواتياً . فأن يكون في مكان ، هنا ، أي أن يكون في مأمن .

وهذا الاختيار لغايتي ينزلق ويندس حتى بين العلاقات المكانية الخالصة (أعلى وأسفل ، يمين ويسار ، الخ) لإعطاء معنى وجودي . إن الجبل « هائل » إذا بقيت عند السفح ؛ أما اذا كنت في القمة فإنه يستأنف بواسطة مشروع كبريائي ويرمز إلى التفوق الذي أعزوه إلى نفسي على سائر الناس . ومكان الانهار والمسافة الى البحر ، الخ تدخل في الحساب وتزوّد بمعنى رمزي : ومكاني ، مؤلفاً على ضوء غايتي ، يذكرني رمزياً بهذه الغاية في كل تفاصيلها كما في روابطها الاجمالية . وسنعود إلى هذا حين نريد تحديد الموضوع والمناهج في التحليل النفسي الوجودي. والعلاقة الخاصة للمسافة إلى الأشياء لا يمكن ان تدرك خارج المعاني والرموز التي هي طريقتنا في تكوينها . خصوصاً وأن هذه العلاقة الخاصة لا معنى لها الا بالنسبة الى اختيار التكنيكات التي تمكّن من قياس المسافات واجتيازها . فهذه المدينة الواقعة على مسافة عشرين كيلومتراً من قريتي والتي تتصل بها بالترام أقرب إليّ جداً من القمة الحجرية الواقعة على مسافة أربعة كيلومترات ، ولكن ارتفاعها ٢٨٠٠ متر . وقد بيّن هيدجر كيف ان الاهتمامات اليومية تحدد أماكن للأدوات التي لا شأن لها بالمسافة الهندسية الخالصة : فهو يقول ان نظارتي اذا صارت على أنفي تكون أبعد جداً عنّي من الشيء الذي انظر اليه من خلالها .

وهكذا ينبغي ان نقول ان وقائعية مكاني لا تنكشف لي إلا في وبواسطة الاختيار الحر لغايتي . والحرية لا غنى عنها لاكتشاف وقائعيتي.

وأنا أتعلمها ، هذه الوقائعية ، من كل نقط المستقبل التي ألقيها ، فانه ابتداءً من هذا المستقبل المختار تظهر لي بخصائصها : من عجز ، وإمكان عرضي ، وضعف ، ولامعقولية . وبالنسبة إلى حلمي برؤية نيويورك من غير المعقول والمؤلم أن أعيش في مون — دي — مارسان ، وبالعكس . والوقائعية هي الحقيقة الوحيدة التي يمكن الحرية اكتشافها ، والوحيدة التي يمكنها أن تقدمها بوضع غاية ، والوحيدة التي ابتداءً منها يكون وضع الغاية أمراً ذا معنى . لأنه اذا كانت الغاية يمكن ان تضيء الموقع ، فذلك لأنها تتكون كتغيير منتوى لهذا الموقع (الموقف) . والمكان يبدو ابتداءً من التغيرات التي ألقى بها . لكن « ان يتغير » يتضمن شيئاً يطلب تغييره ، هو مكاني . وهكذا **الحرية هي ادراك وقائعيتي** . وسيكون من العبث تماماً ان نسعى لتحديد أو لوصف « ما هي » هذه الوقائعية « قبل » ان ترتد الحرية عليها لإدراكها كنقص معيَّن . ومكاني ، قبل أن تحدّ الحرية مكاني كنقص من نوع خاص ، ليس بشيء أبداً ، لأن الامتداد نفسه الذي ابتداءً منه يفهم كل مكان غير موجود . ومن ناحية اخرى ، فان المسألة نفسها لا يمكن ان تعقل ، لأنها تتضمن « قبل » لا معنى له : بل الحرية نفسها هي التي تتزمن وفقاً لاتجاهات القبل والبعد . لكن يبقى حقاً مع ذلك ان هذا « الأمر » quid الخام غير القابل للتفكير فيه هو مـا بدونه الحرية لا يمكن ان تكون الحرية . إنه وقائعية حريتي .

وفقط في الفعل الذي به تكون الحرية قد اكتشفت الوقائعية وأدركتها **كمكان** ، فإن هذا المكان المحدد على هذا النحو يتجلى **كعائق** لرغباتي ، **وعقبة** ، الخ . وكيف يمكن على نحو آخر ان يكون عقبة ؟ وعقبة في وجه ماذا ؟ وقسراً على فعل ماذا ؟ يروى ان مهاجراً من فرنسا الى الأرجنتين ، بعد إخفاق حزبه السياسي ، قيل له ان الارجنتين « بعيدة جداً » ، فقال : « بعيدة عن ماذا ؟ » ومن المؤكد انه اذا بدت

الارجنتين « بعيدة » في نظر الذين يقطنون فرنسا ، فذلك بالنسبة إلى مشروع وطني ضمني يقوّم مكانهم بوصفهم فرنسيين . اما بالنسبة الى الثوري الدّولي النزعة ، فإن الأرجنتين مركز من مراكز العالم ، شأنها شأن أي دولة اخرى . لكننا إذا نحن كوّنا اولاً الارض الفرنسية بمشروع اول كمكاننا المطلق – وإذا أرغمتنا كارثة على الهجرة – فإنه بالنسبة الى هذا المشروع الاولي تظهر الارجنتين « بعيدة جداً » ، و « ارض المنفى » ؛ وبالنسبة إلى هذا المشروع الاولي نشعر بأننا نُفينا من وطننا. وهكذا الحرية هي نفسها تخلق العقبات التي تتألم منها . وهي نفسها ، بوضعها لغايتها – وباختيارها لها بوصفها غير ميسورة او من الصعب بلوغها – هي التي تظهر مكاننا كمقاومة لا تقهر او من الصعب التغلب عليها تضاد مشروعاتنا . وهي ايضاً التي تكوّن **تقييدها** لنفسها ، وذلك بوضع علامات مكانية بين الاحياء ، كنمط اول لعلاقة الادواتية ، وبتقرير تكنيكات تمكّن من قياس المسافات واجتيازها . لكن لا يمكن أن توجد حرية إلا **مقيَّدة** ، لأن الحرية اختيار . وكل اختيار ، كما سنرى ، يفترض نبذاً وانتقاءً ؛ وكل اختيار أختيار لمتناه . وهكذا الحرية لا يمكن ان تكون حرة حقاً إلا بتكوين الوقائعية على شكل تقييد لها . فلا يجدي شيئاً إذن ان نقول إنني **لست** حراً في الذهاب الى نيويورك ، لأني موظف صغير في قرية مون – دي – مرسان . بل بالعكس ، بالنسبة إلى مشروعي في الذهاب الى نيويورك سأحدد موقعي في مون – دي – مرسان . وموقعي في العالم ، والعلاقة بين مون – دي – مرسان وبين نيويورك او الصين سيختلفان تماماً لو كان مثلاً مشروعي هو ان اصبح مزارعاً ثرياً في مون – دي – مرسان . ففي الحالة الاولى ظهرت مون – دي – مرسان على أرضية العالم في ارتباط منظم مع نيويورك ، وملبورن وشنجهاي ، وفي الحالة الثانية ، تنبثق على ارضية عالم غير متميز . أما فيما يتصل بالأهمية **الحقيقية** لمشروعي في

الذهاب الى نيويورك ، فأنا وحدي الذي افصل فيه : فيجوز ان يكون ذلك طريقة لاختياري لنفسي بوصفي متضايقاً من مون — دي — مرسان؛ وفي هذه الحالة فكل شيء يتركز على مون — دي — مرسان ، اللهم إلا أني أستشعر الحاجة إلى إعدام مكاني باستمرار، وأن أعيش في تراجع مستمر بالنسبة إلى المدينة التي أسكنها — ويجوز ان يكون هذا ايضاً مشروعاً أخوض فيه بكلية نفسي . وفي الحالة الاولى ، أدرك مكاني كعقبة لايمكن التغلب عليها وسأكون قد استخدمت التفافاً من اجل تحديدها بطريق غير مباشر في العالم ؛ وفي الحالة الثانية ، على العكس ، لن توجد العقبات ، ومكاني لن يكون نقطة ارتباط ، بل نقطة انطلاق : لأنه **للذهاب** الى نيويورك ، لا بد من نقطة انطلاق ، أيّاً ما كانت . وهكذا ادرك نفسى ، في أية لحظة ، بوصفي خائضاً في العالم ، في مكاني الممكن العرضي . لكن هذا الخوض نفسه هو الذي يعطي معنى لمكاني الممكن العرضي وهو حريتي . صحيح أنني حين أولد **أتخذ مكاني** ؛ لكني مسئول عن الممكن الذي أتخذه . وهنا نرى بكل وضوح العلاقة الوثيقة بين الحرية والوقائعية في الموقف، لأنه بدون الوقائعية لن توجد الحرية — كقدرة على الإعدام والاختيار — وبدون الحرية لن تنكشف الوقائعية بل لن يكون لها معنى .

ب — ماضيَّ :

لنا ماضٍ ،ولا شك في اننا استطعنا ان نقرر أن هذا الماضي لم يعيّن أفعالنا كما تعين الظاهرةُ السابقةُ الظاهرةَ التاليـة ؛ ولا شك ايضاً في أننا بيّنا ان الماضي كان بغير قوة لتكوين الحاضر وتخطيط المستقبل مقدماً. ولكن يبقى حقاً مع ذلك ان الحرية التي تفلت الى المستقبل لا يمكن ان تهب نفسها الماضي وفقاً لأهوائها ، ولا بالاحرى ان تحدث هي نفسها بدون الماضي . إن عليها ان تكون ماضيها هي ، وهذا الماضي لا يمكن

تلافيه ؛ بل يبدو ، لأول وهلة ، أنها لا تستطيع بحال من الاحـوال ان تقول فيه : ان الماضي هو ما خارج المتناول وهو الذي يلاحقنا على مبعدة ، دون أن نستطيع ان نعود لنواجهه وننظر فيه . وإذا لم يعيّن أفعالنا ، فعلى الاقل هو بحيث لا نستطيع ان نتخذ قراراً جديـداً اللهم إلا ابتداءً **منه** . فإذا كنت قـد دخلت في الكلية البحرية ، وصرت ضابطاً بحرياً ، فإنني منخرط (ملتزم) ، في أية لحظة راجعت نفسي وتأملتها ،وفي نفس اللحظة التي أدرك نفسي فيها، أراني على ظهر السفينة التي اقودها تحت رئاسة قائد أعلى. وقد أستطيع أن اتمرد فجأة على هذه الواقعة ، وأن أقدم استقالتي ، واصمم على الانتحار : وهذه الاجراءات الشديدة جداً اتخذت بمناسبة الماضي الذي هو ماضيّ ؛ وإذا استهدفت القضاء عليه ، فذلك **لأنه** يوجد ، وقراراتي الاشد جذريةً لا يمكن أن تمضي إلاّ إلى اتخاذ موقف سلبي تجاه ماضيّ . لكن ، في الواقع هذا إقرار بأهميته الهائلة كمنبر ووجهة نظر ؛ وكل فعل يقصد بـــه الى انتزاعي من ماضيّ ينبغي ان يُتصوَّر اولاً ابتداء من ذلك — **الماضي** ، اي ينبغي قبل كل شيء ان يقر بأنه ينشأ **ابتداء من** هذا الماضي المفرد الذي يريد القضاء عليه ؛ والمثل يقول : أفعالنا تتبعنا . والماضي حاضر ، ويذوب في الحاضر دون أن يُشْعَر به ؛ فالحلة التي اخترتها منذ ستة اشهر ، والبيت الذي كلِّفتُ ببنائه ، والكتاب الذي شرعت فيه في الشتاء الماضي ، وزوجتي ، والوعود التي بذلتها لها ، وأولادي ؛ كل ما انا أكونه عليَّ ان اكونه على نحو ما قد كنته . وهكذا اهمية الماضي لا يمكن ان يبالغ فيها ، لأن « الماهية هي ما قد كان » wesen its was gewesen ist . لكننا نجد هنا المفارقة التي اشرنا اليها سابقاً:وهي اني لا استطيع ان اتصور نفسي بغير ماض ، بل لا استطيع ان افكر في شيء يتعلق بي ، لأني افكر فيمن أنا وأنا في الماضي ؛ ومن ناحية اخرى أنا الوجود الذي به الماضي يأتي إلى ذاته وإلى العالم .

ولنفحص هذه المفارقة بدقة : إن الحرية لما كانت اختياراً فهي تغيير . وهي تتحدد بالغاية التي تنتويها ؛ أعني بالمستقبل الذي عليها ان تكونه . لكن لأن المستقبل هو **الحالة** – **التي** – **لم تأت** – **بعد لما هو كائن**، فإنه لا يمكن ان يتصور إلا على علاقة وثيقة مع ما هو كائن . وليس ما هو كائن هو الذي يوضح ما لم يأت بعدُ : لأن ما هو كائن هو **نقص**، وتبعاً لذلك لا يمكن ان يُعرَف بهذه المثابة إلا ابتداءً مما ينقصه ويفتقر اليه . إن الغاية هي التي تنير ما هو كائن . لكن للذهاب سعياً وراء الغاية المقبلة ليعلن عن نفسه بواسطتها لا بد ان يكون بالفعل وراء ما هو كائن ، في تراجع مُعدِم ، يظهره بوضوح ، على حال نظام منعزل . فما هو كائن لا يتخذ إذن معناه إلا إذا **تُجووز** إلى المستقبل . فما هو كائن هو إذن المستقبل . وهكذا نرى ، في نفس الوقت ، كيف ان الماضي لا غنى عنه لاختيار المستقبل ، بوصفه « ما ينبغي تغييره » ، كما انه ، بعد ذلك ، لا تجاوز حراً يمكن ان يتم اللهم إلا ابتداءً من ماضٍ – وكيف انه، من ناحية أخرى، هذه **الطبيعة** للماضي نفسها تأتي إلى الماضي من الاختيار الأصلي لمستقبل. وخصوصاً الطابع الذي لا يمكن تلافيه يأتي إلى الماضي من اختياري للمستقبل: فإذا كان الماضي هو ما ابتداءً منه أتصور وانتوي حالة جديدة للأشياء في المستقبل ، فإنه هو نفسه ما **تُرِك مكانه** ، وما هو ، تبعاً لذلك ، خارج كل منظور للتغيير : وهكذا فلكي يكون المستقبل قابلاً للتحقيق ، فلا بد ان يكون الماضي لا يمكن تلافيه .

من الممكن جداً ألا أوجَد ؛ لكني إذا وُجدت ، فلا يمكن ان اخلو من ماضٍ لي . هذا هو الشكل الذي تتخذه هنا « ضرورة إمكاني العرضي » . ومن ناحية أخرى ، كما رأينا ، ثمّ خاصيتان وجوديتان تضعان قبل كل شيء ما هو – لذاته :

١ – لا شيء في الشعور ليس شعوراً بالوجود ؛

٢ — وجودي في حال سؤال في وجودي — ومعنى هذا انه لايأتيني بشيء ليس **مختاراً** .

ذلك أننا شاهدنا أن الماضي الذي لا يكون إلا **ماضيا** سينهار في وجود شرقي فيه سيفقد كل علاقة بالحاضر . وحتى يكون « لنا » ماض ، فلا بد ان نحافظ عليه في الوجود بواسطة مشروعنا نفسه في المستقبل . إننا لا نتلقى ماضيا ؛ لكن ضرورة إمكاننا العرضي تتضمن اننا لانستطيع ألاّ نختار . وهذا معنى « أن يكون عليه أن يكون ماضيه » — ومن هنا يُشاهَد ان هذه الضرورة، المعتبرة هنا من وجهة نظر زمانية خالصة، لا تتميّز ، في الواقع ، من التركيب الاولي للحرية التي يجب ان تكون إعداماً للوجود التي هي هو ، والتي تجعل ، بهذا الاعدام نفسه، ان **ها هنا** وجوداً هي هو .

لكن إذا كانت الحرية اختياراً لغاية بحسب الماضي، ففي مقابل ذلك الماضي ليس هو ما هو إلا بالنسبة الى غاية ممتازة . إن في الماضي عنصراً ثابتاً لا يتغير : لقد أصبت بسعال ديكي وأنا في سن الخامسة — وعنصراً متغيراً أساساً : معنى الواقعة الغليظة بالنسبة إلى شمول وجودي . لكن ، من ناحية أخرى ، لما كان معنى الواقعة الماضية ينفذ فيه من كل ناحية (إني لا استطيع ان اتذكر اصابتي بالسعال الديكي في الطفولة ، خارج مشروع محدّد يحدّد معناه) ومن المستحيل عليّ أخيراً ان اميّز بين الوجود الخام الثابت وبين المعنى المتغير الذي يتضمنه) فالقول : « إني اصبت بالسعال الديكي في سن الرابعة » يفترض آلاف المشروعات ، وخصوصاً اتخاذ التقويم الزمني كنظام للتعرف الى وجودي الفردي — أي اتخاذ موقف اصلي تجاه ما هو اجتماعي — والاعتقاد الراسخ في العلاقات التي يصنعها الآخرون بطفولتي — ومن المؤكد أنه يتضمن الاحترام او الحب لوالديّ ، الذي يكون معناه ، الخ . والواقعة الخاصة هي كائنة : لكن خارج شهادات الآخرين ، وتاريخ الإصابة ، والاسم الفنيّ للمرض

– وهذه مجموعة من المعاني تتوقف على مشروعاتي – فماذا يمكن أن **تكون** ؟ وهكذا ، هذا الوجود الخام ، **وان كان بالضرورة موجوداً وثابتاً** ، يمثل ما يشبه الغرض المثالي الخارج عن المتناول لتفسير منظم لكل المعاني المندرجة في ذكرى . ويوجد ، من غير شك ، مادة « خالصة » للذكرى ، بالمعنى الذي يتحدث به برجسون عن ذكرى خالصة : لكنها حين تظهر فليس ذلك ابداً في وبواسطة مشروع يتضمن ظهور هذه المادة في صفائها .

ومعنى الماضي يتوقف تماماً على مشروعي الحاضر . وهذا ليس معناه أبداً أني استطيع ان أغيّر على هواي معنى افعالي السابقة ؛ بل على العكس المشروع الاساسي الذي هو انا يفصل مطلقاً في المعنى الذي يمكن ان يكون ، بالنسبة إليّ وإلى الآخرين ، الماضي الذي عليّ ان اكونه . وأنا وحدي في الواقع يمكنني ان افصل ، في كل لحظة ، في **اهمية** الماضي : لا بالمناقشة والمداولة والتقدير في كل حالةٍ حالة لأهمية هذا الحادث السابق أو ذاك ، بل بإلقائي بنفسي نحو أهدافي انقذ الماضي معي **وافصل** في معناه بواسطة فعلي . وهذه الازمة الصوفية التي وقعت فيها وأنا في الخامسة عشرة ، من ذا الذي يقرر هل « كانت » عرضاً محضاً من أعراض البلوغ او بالعكس كانت اول علامة على تحول روحي في المستقبل ؟ أنا ، وفقاً لكوني أقرر – في سن العشرين ، او الثلاثين – ان اتحول روحياً . ومشروع التحول يمنح دفعة واحدة لأزمة المراهقة قيمةَ نذير لم آخذه مأخذ الجد . ومن ذا الذي يقرر هل قضائي فترة في السجن ، بعد سرقة ارتكبتها ، كان مثمراً مفيداً أو مؤسفاً ؟ أنا ، وفقاً لكوني أعدل عن السرقة ، أو اواصلها . ومن ذا الذي يقرر قيمة الاستفادة من سفرة ، أو الاخلاص في قسمٍ بالحب ، او صفاء نية سابقة ، الخ ؟ انا ، ودائماً انا ، وفقاً للغايات التي بها اوضحها وألقي الضوء عليها .

وهكذا كل ماضي هناك ، ضاغطاً متعجلاً ، متسلطاً ، لكني أختار معناه والأوامر التي يلقيها إليّ بواسطة مشروع غايتي . ولا شك في ان هذه التعهدات المتخذة تثقل عليّ ، ولا شك ان الرابطة الزوجية التي اتخذتها فيما مضى ، والبيت الذي اشتريته وأثثته في العام الماضي تحدد إمكانياتي وتملي عليّ سلوكي : لكن لأن مشروعاتي هي بحيث أعود فأتخذ الرابطة الزوجية من جديد ، لأني لا أنوي نبذ الرابطة الزوجية ، ولأني لا أصنع منها « رابطة زوجية ماضية ، متجاوزة ، ميتة » ، بل على العكس ، مشروعاتي ، وهي تتضمن الإخلاص للتعهدات المتخذة أو القرار بأن تكون لي « حياتي شريفة » كزوج ووالد ، الخ — أقول إن مشروعاتي تأتي بالضرورة لإيضاح القسم الزوجي الماضي وإعطائه قيمة فعالة دائماً . وهكذا استعجال الماضي ينشأ عن المستقبل . أما إذا غيرت — مثل بطل شلومبرجيه [1] — في مشروعي الأساسي تغييراً جذرياً ، وسعيت ، مثلاً ، إلى التخلص من استمرار السعادة ، فإن تعهداتي (التزاماتي) السابقة تفقد كل استعجالها . ولن تكون بعد هناك إلا كتلك الأبراج والتحصينات الباقية من العصور الوسطى ، والتي لا يستطيع المرء نكرانها ، لكن ليس لها معنى غير ان تذكرنا كمرحلة اجتيزت من قبل ، بحضارة ومرحلة وجود سياسي واقتصادي عُفّي عليها اليوم وماتت تماماً . إن المستقبل هو الذي يقرر هل الماضي حيّ أو ميت . والماضي هو في الأصل مشروع ، مثل الانبثاق الحالي لوجودي . وبالقدر الذي هو به مشروع ، هو توقع سابق ؛ ومعناه يأتيه من المستقبل الذي يخططه مقدماً . وحين ينزلق الماضي كله إلى الماضي ، فإن قيمته المطلقة تتوقف على تأييد أو تفنيد التوقعات التي كانها . لكن يتوقف على الحرية الحالية تأييد معنى هذه التوقعات باتخاذها لحسابها ، أعني بتوقع المستقبل،

---

(١) شلومبرجيه : « رجل سعيد » ، عند الناشر جاليمار .

بعدها ، المستقبل الذي توقعته أو تفنيدها بتوقع مستقبل آخر فقط . وفي هذه الحالة يتداعى الماضي كانتظار أعزل مخدوع ؛ إنه « بغير قوة » . ذلك ان القوة الوحيدة للماضي إنما تأتيه من المستقبل : وعلى أي نحو عِشتُ ماضيَّ أو قدرته ، فلا يمكن ان افعل ذلك إلا على ضوء مشروع من ذاتي في المستقبل. وهكذا ترتيب اختياراتي للمستقبل سيحدد ترتيباً لماضيَّ ، وهذا الترتيب لن يكون زمنياً . بل سيكون ثم أولاً الماضي **الدائم الحياة** والدائم التأييد : التزامي بالحب ، بعض العقود في المعاملات ، صورة لنفسي أنا مخلص لها . ثم الماضي الغامض الذي كفَّ عن إرضائي والذي أمسك به من طرف : مثلاً هذه الحلة التي ألبسها — والتي اشتريتها في فترة كنت فيها مولعاً بمسايرة أحدث الأزياء — لا تسرني أبداً الآن ، وبهذا فإن الماضي الذي فيه « اخترتها » قد مات فعلاً . ومن ناحية أخرى مشروعي الحالي في الاقتصاد هو بحيث لا بد لي ان استمر في لبسها بدلاً من شراء واحدة اخرى . ومن هنا فإنها تنتسب إلى ماضٍ ميت وحيّ في آن واحد ، مثل تلك النظم الاجتماعية التي أنشئت لغاية معلومة ثم عاشت بعد الحكم الذي أقامها ، لأنها جعلت في خدمة غايات اخرى مختلفة تماماً ، بل وأحياناً معارضة للغايات الأولى . ماضٍ حي ، ماضٍ نصف — ميت ، مخلفات ، غموضات ، نقائض : مجموع هذه الطبقات من المُضيّ تنظمه وحدة مشروعي . وبواسطة هذا المشروع يستقر النظام المعقد للإحالات الذي يدخل شذرة ما من ماضي في تنظيم مرتب عديد الاتجاه فيه ، مثلما في العمل الفني ، كل تركيب جزئي يشير ، على أنحاء مختلفة ، إلى تراكيب اخرى مختلفة جزئية والى التركيب الشامل .

وهذا القرار المتعلق بقيمة ماضينا وترتيبه وطبيعته ، هو مجرد الاختيار التاريخي بوجه عام . فإذا كانت المجتمعات الإنسانية تاريخية ، فهذا لا ينشأ فقط عن كونها ذوات ماضٍ ، لكن عن كونها **تستعيده** على هيئة

اثر monument . فحين قررت الرأسمالية الامريكية ان تتدخل في الحرب الاوروبية ١٩١٤ ـ ١٩١٨ لأنها رأت فرصة للقيام بعمليات تجارية رابحة، فإنها ليست تاريخية : بل هي فقط نفعية . لكن حين تستعيد على ضوء مشروعاتها النفعية ، العلاقات السابقة بين الولايات المتحدة وفرنسا وتعطيها معنى دين شرف يدفعه الامريكيون للفرنسيين ، فإنها تصير تاريخية وخصوصاً تتأرخ بالعبارة المشهورة : « لافايت ، لبيّك لبيّك ! » ومن البيّن أنه لو ان تصوراً آخر لمصالحها الحالية قد دعا الولايات المتحدة الى الانضمام إلى صف المانيا ، لما أعوزتهم عناصر ماضية تُستعاد على المستوى الأثَري : فقد كان يمكن مثلاً تصور دعاية قائمة على « أخوة الدم » وتحسب خصوصاً حساباً لنسبة عدد الالمان في الهجرة الى امريكا في القرن التاسع عشر . وسيكون من العبث ان نعتبر هذه الإحالات الى الماضي اعمال دعاية خالصة : ذلك ان الواقعة الجوهرية هي انها ضرورية لاجتذاب الجماهير . وإذن الجماهير تطالب بمشروع سياسي يوضح ويبرر ماضيها ؛ وفضلاً عن ذلك ، فمن البيّن ان الماضي يُخلق هكذا : فقد وجد على هذا النحو تكوين لماض مشترك فرنسا ـ امريكا كان يعني من ناحية المصالح الاقتصادية الكبرى للأمريكيين ، ومن ناحية اخرى المشابهات الحالية بين الرأسماليتين الديمقراطيتين . كذلك شاهدنا الاجيال الجديدة ، حوالي سنة ١٩٣٨ ، التي كانت تهتم اهتماماً بالغاً بالأحداث الدولية التي تهيأت : تضيء فجأةً الفترة ١٩١٨ ـ ١٩٣٨ بضوء جديد وتسميها ، حتى قبل اندلاع حرب ١٩٣٩ ، باسم « ما بين الحربين » . وبهذا فإن الفترة المعتبرة قد تكونت على شكل محدود، متجاوَز ، ومستنكَر ، بدلاً من ان اولئك الذين عاشوها وهم يلقون بأنفسهم إلى مستقبل متصل بحاضرهم وماضيهم المباشر، قد عانوها كبداية لتقدم مستمر لن ينتهي . فالمشروع الحالي يقرر إذن هل فترة محدودة من فترات الماضي هي على اتصال مع الحاضر ، او هل هي شذرة منفصلة منها ينبثق المرء ، وتبتعد . وهكذا لابد من تاريخ إنساني متناهٍ

حتى يتلقى الحادث المحدّد – مثل الاستيلاء على حصن الباستيل – **معنى** نهائياً . ولا احد ينكر ان الباستيل استولي عليه في سنة ١٧٨٩ : هذه هي الواقعة الثابتة التي لا تتغير . لكن هل ينبغي علينا ان نرى في هذا الحادث تمرداً بغير نتائج ، إنفجاراً للشعب ضد حصن نصف متهدم ، استطاع « الميثاق[1] الوطني » convention ، وهو حريص على خلق ماض يصلح للدعاية ، ان يحوله الى عمل جبار ؟ او علينا ان نعده تجلياً اولياً للقوة الشعبية التي به تأيّد مركزها ودُعِم ، واكتسبت الثقة بنفسها واخذت في العمل على الزحف على فرساي في « ايام اكتوبر » ؟ إن الذي يريد ان يفصل في هذه الامور اليوم سينسى ان المؤرخ هو نفسه **تاريخي** ،أعني انه يتأرخ وهو يوضّح « التاريخ » على ضوء مشروعاته ومشروعات المجتمع الذي ينتمي إليه . وهكذا ينبغي ان نقول إن معنى الماضي الاجتماعي دائماً « في تأجيل » .

والشخص الإنساني ، شأنه شأن الجماعات، له ماضٍ **اثري** و « **في حالة تأجيل** » . وهذا الوضع المستمر للماضي موضع التساؤل هو ما استشعره الحكماء منذ وقت مبكر، وعبر عنه أصحاب المآسي اليونانيون، مثلاً ، بهذا المثل الذي يتكرر باستمرار في كل مسرحياتهم: « لا يمكن أن يقال عن إنسان إنه سعيد قبل ان يموت ». والتأريخ المستمر لما هو – لذاته توكيد مستمر لحريته .

وبعد هذا ، ينبغي ألا نعتقد ان طابع « في تأجيل » الخاص بالماضي يظهر لما هو – لذاته على شكل وجه غامض أو غير تام لتاريخه السابق.

---

(١) « يطلق هذا الاسم على الجمعية الثورية – او مجلس الثورة–الذي جاء بعد الجمعية التشريعية، في ٢٥ سبتمبر سنة ١٧٩٢ ؛ وهو الذي اعلن الجمهورية ، وحكم بالاعدام على لويس السادس عشر ، وانشأ لجنة الانقاذ العام . وقد انهار في ٢٦ اكتوبر سنة ١٧٩٥ ليخلي مكانه لحكومة الادارة ». (المترجم)

بل بالعكس ، الماضي ، مثل اختيار ما هو — لذاته ، الذي يعبر عنه على طريقته — الماضي يُدرَك بواسطة ما هو لذاته في كل لحظة بوصفه معيّناً بالدقة . وكذلك قوس نصر تيتوس او عمود تريان ، مهما يكن التطور التاريخي لمعناهما ، يظهران للروماني او للسائح الذي يتأملهما انهما حقيقتان مفردتان تماماً . وعلى ضوء المشروع الذي يضيئه ينكشف الماضي قاهراً قاسراً . والطابع التأجيلي للماضي ليس أبداً معجزة ، وما هو إلا تعبير ، على مستوى المضيّ وما هو في — ذاته ، عن الوجه الإلقائي (المشروعي) و « الانتظاري » الذي كان للآنية (الوجود الإنساني) قبل ان يتلفت إلى الماضي . فلأن هذه الآنية كانت مشروعاً حرّاً تفرضه حرية غير محزورة فإنها تصبح « في الماضي » المستمد من المشروعات التالية لما هو — لذاته . وهذا التناظر homologation الذي انتظرته من حرية مقبلة هي تلزم نفسها بانتظاره باستمرار ، وهي تتزود بالمضيّ . وهكذا الماضي دائماً في حالة تأجيل لأن الآنية « كانت » و « ستكون » دائماً في حالة انتظار . والانتظار مثله مثل التأجيل ، يؤكدان بشدةٍ الحريةَ بوصفها مكوّنها الأصلي . والقول بأن ما هو — لذاته هو في حالة تأجيل ، والقول بأن حاضره انتظار ، والقول بأن مستقبله مشروعٌ حرّ أو أنه لا يمكن ان يكون شيئاً دون ان يكون عليه ان يكونه ، أو أنه شمول — معرّى — من — الشمول ، كله شيء واحد . لكن هذا لايتضمن أي عدم تعيّن في ماضيّ كما ينكشف لي حالياً : بل يريد فقط ان يضع موضع التساؤل حقوق اكتشافي الحالي لماضيّ ان يكون هذا الاكتشاف نهائياً . لكن كما ان حاضري انتظار لتأييد او تفنيد لا يمكن التنبؤ به ، فكذلك الماضي ، المحمول في هذا الانتظار ، **محدّد** بالقدر نفسه الذي به هذا الانتظار **محدّد** . لكن معناه ، وإن كان مفرداً بالدقة ، يتوقف تماماً على هذا الانتظار ، الذي يضع نفسه تحت تبعية عدم مطلق ، أي مشروع حرّ لما يكن . فماضيّ إذن قضيةٌ عينيةٌ محدّدةٌ ، وبهذه المثابة ينتظر تصديقاً عليه . ولا شك في

أن هذا هو أحد المعاني التي حاولت رواية « القضية » لكفكا ان تبرزها ، ذلك الطابع القضائي المستمر للآنية (للوجود الإنساني) . فأن يكون حراً هو ان يكون باستمرار **بصدد طلب الحرية** en instance de liberté . بقي ان الماضي – إذاً اقتصرنا على اختياري الحرّ الحالي – هو جزء لا يتجزأ وشرط ضروري لمشروعي ، متى ما حدده . ونسوق مثلاً لزيادة الإيضاح . إن ماضي « صاحب نصف مرتب» في عهد عودة الملكية في فرنسا هو ان يكون قد كان من أبطال الانسحاب من روسيا . وما أوضحناه حتّى الآن يمكن من فهم ان هذا الماضي نفسه هو اختيار حر للمستقبل . فبأن يختار ألاّ ينضم إلى حكومة لويس الثامن عشر والأحوال الجديدة ، وباختيار الرجاء حتّى النهاية في العودة الظافرة للإمبراطور ، وباختيار التآمر نفسه للتعجيل بهذه العودة وتفضيل نصف المرتب على المرتب الكامل – اختار الجندي من جنود نابليون القدماء لنفسه ماضياً كبطل لموقعة نهر برزينا[1] Bérésina . والذي يكون قد انتوى الانضمام إلى الحكومة الجديدة لن يكون قد اختار نفس الماضي . وبالعكس، إذا كان لا يتقاضى إلا نصف مرتب، ويعيش في بؤس غير مستور، ويضيق صدره ويتمنى عودة الإمبراطور ، فذلك أنه بطل من ابطال الانسحاب من روسيا . ولنتفاهم : إن هذا الماضي لا يفعل قبل كل استعادة مكوّنة، ولا يتعلق الأمر أبداً بالجبرية: لكن الماضي ، إذا ما اختير ، الماضي بوصفه «جندياً من جنود الامبراطورية» ، فإن سلوكات ما هو – لذاته **تحقق** هذا الماضي . بل ليس هناك ايّ فارق بين اختيار هذا الماضي وتحقيقه بسلوكاته . وهكذا ، ما هو – لذاته ، وهو يسعى كي يجعل

(١) « نهر في روسيا ، أحد فروع الدنيبر ، وقد اشتهر بمرور الجيش الفرنسي المنسحب من روسيا في الفترة بين ٢٦ الى ٢٩ نوفمبر سنة ١٨١٢ ، ولم يكن الجيش الفرنسي مديناً بسلامته الا الإخلاص بناة الجسور التابعين للجنرال ابليه Eblé » . (المترجم)

من ماضيه المجيد حقيقة بين ذواتية ، تكوّنـــه في نظر الآخرين بصفة موضوعية – للغير (تقارير مديري الأمن ، مثلاً ، عـن الخطر الذي يمثله هؤلاء الجنود القدماء) . والآن وقد صار يعامل بهذه الصفة ، فإنه يعمل من الآن فصاعداً كيما يكون جديراً بماضٍ اختاره ليستعيض به عن شقائه ومهانته الحاليين . ولهذا يبدي عن عنـــاد وعدم تساهل ، ويفقد كل أمـــل في التقـــاعد : ذلك انه « لا يمكن » ان يصبح غير جدير بماضيه . وهكذا نحن نختار ماضينا على ضوء غـاية معينة ، لكنه حينئذ يفرض نفسه علينا ويلتهمنا ، لا لأن له وجوداً **من ذاته** ومختلفاً عـــن الوجود الذي علينا ان نكونه، بل فقط لأنه : (١) التحقيق العيني المنكشف حالياً للغاية التي هي نحن ؛ (٢) وهو يظهر في وسط العالم، لنا وللغير ؛ وهو ليس وحده أبداً ، لكنه يغوص في الماضي الكوني ، وبهذا يعرض نفسه لتقدير الآخرين . وكما ان المهندس حرّ في خلق هـذا الشكل أو ذاك الذي يريده ، لكنـــه لا يستطيع تصور شكل دون ان تكون لهذا الشكل علاقات لا نهاية مع ما لا نهاية له من الأشكال الاخرى الممكنة، فكذلك اختيارنا الحر لأنفسنا ، بعمله عـــلى انبثاق ترتيب تقديري معين لماضينا ، يُظهر ما لا نهاية له من الروابط لهذا الماضي بالعالم وبالغير ، وهذه اللانهاية من الروابط تتبدى لنا كما لا نهاية له **من السلوكات التي ينبغي سلوكها** ، مـــا دام ماضينا نفسه نحن إنمـــا نقدره في المستقبل . ونحن **مُجْبَرون** على سلوك هذه المسالك بالقدر الذي به ماضينا يظهر في إطار مشروعنا الجوهري . فإرادة هذا المشروع هـو إرادة المـــاضي ؛ وإرادة هذا الماضي هو إرادة تحقيقه بآلاف من السلوكات الثـــانوية . ومنطقياً ، مقتضيات الماضي أوامر شرطية : « إذا أردت ان يكون لك هذا الماضي ،فافعل على هذا النحو » .لكن لما كان الحد الأول اختياراً عينياً ومطلقاً (حملياً) ،فـإن الأمر هو الآخر يتحول إلى أمر حملي (مطلق) .

لكن قوة قسر ماضيّ لما كانت مستعارة من اختياري الحرّ التأملي

ومن نفس القوة التي اتخذها هذا الاختيار ، فمن المستحيل ان نحدد قبلياً القوة الملزمة (القاسرة) للماضي . إن اختياري الحرّ لا يفصل فقط في مضمونه وترتيب هذا المضمون ، بل يفصل أيضـاً في انضمام ماضيّ الى حاضري . وإذا كان – في منظور أساسي ليس علينا ان نحـدّده بعدُ – نقول إذا كان احد مشروعاتي الرئيسية هو **التقدم** ، أي ان اكون دائما مهما كلّف الامر ، في **تقدم** في اتجاه معين لم اكن فيه بالامس أو الساعة السابقة ، فإن هذا المشروع التقدمي يجرّ سلسلة من الانخلاعات décollements بالنسبة إلى ماضيّ . وحينئذ يكون الماضي هو ما انظر اليه من عاياء تقدمي ، بنوع من الشفقة المزدرية ، وهو ما هو موضوع سلبي (انفعالي) للتقدير الاخلاقي والحكم – «آه كم كنت أحمق حينذاك!» او « كم كنت شريراً ! » – وهو ما لا يوجد إلاّ لاني استطيع التبرؤ منه . إني لا أدخل فيه بعدُ ولا أريد ان أدخل فيه . وليس ذلك لأنه يكفّ عن الوجود ، بل هو يوجد فقط مثل هذا **الانـا الذي لست بعدُ اياه** ، اعني **ذلك الموجود الذي عليّ ان اكونه مثلي انا الذي لست انا بعدُ اياه** . ووظيفته ان يكون ما اخترته من ذاتي لأعارضه ، ومـا يمكّنني من امتحان قوتي . ومثل هذا الذي – لذاته يختـار نفسه إذن دون تضامن معي ، ومعنى هذا ، لا أنه يُلغي ماضيه ، بل أنه يضعه حتى لا يكون متضامناً معه ، ابتغـاء توكيد حريته الشاملة (إن الذي مضى هو نوع من التعهد او الالتزام قِبلَ الماضي ونوع من التقليد) . وبالعكس ،توجد كائنات – لذاتها مشروعها يتضمن رفض الزمان والتضامن الوثيق مع الماضي . وهؤلاء ، مدفوعين برغبتهم في ان يجـدوا ارضاً راسخة،قد اختاروا على العكس الماضيَ بوصفه ما هم ، وما عدا ذلك ليس إلا هروباً غير محدود وغير خليق بالتقاليد . لقـد اختاروا **اولاً** رفض الهروب ، أعني **رفض الرفض** ؛ فالماضي ، تبعاً لذلك ، وظيفته ان يتقاضى منهم الإخلاص . ولهذا نرى الأولين يعترفون عـن ازدراء

وخفة بغلطة ارتكبوها ، بينما نفس الاعتراف سيكون مستحيلاً على الآخرين ، إلا إذا غيروا، عن تدبير وروية ، مشروعهم الأساسي ؛ هنالك يستخدمون كل سوء النية في العالم وكل انواع التعلات والمعاذير التي يستطيعون اختراعها ، لتجنب ثلم هذا الايمان بما هو كائن ، الذي يكون التركيب الجوهري لمشروعهم .

وهكذا الماضي ، مثل المكان ، يندمج في الموقف ما هو — لذاته ، باختياره للمستقبل، يمنح وقائعيته الماضية قيمةً وترتيباً تصاعدياً واستعجالاً ابتداءً منها هي تسبب (تبرر) أفعالها وسلوكاتها .

حـ – محيطي :

وينبغي ألا نخلط بين « محيطي » entours وبين المكان الذي أشغله والذي تحدثنا عنه فيما سبق . المحيط هو الاشياء — الادوات التي تحيط بي ، مع مالها من معاملات تضادٍ واداتية . صحيح انني بشغلي لمكاني اؤسس اكتشاف المحيط ، وبتغيير مكاني — وهي عملية اخضعها بحريةٍ كما شاهدنا — فإني اؤسس محيطات جديدة . لكن ، في مقابل ذلك ، يمكن المحيطات ان تتغير أو تغيَّر بواسطة الآخرين دون ان يكون لي دورٌ في تغييرها . صحيح ان برجسون قد بيّن بجلاء ، في كتابه « المادة والذاكرة » ، ان تغيراً في مكاني يجر إلى تغيير شامل في كل محيطي ، بينما ينبغي تصور تغيير شامل وفي نفس الوقت لمحيطي حتى يمكن التحدث عن تغيير في مكاني ؛ وهذا التغيير الاجمالي للمحيط أمرٌ لا يمكن تصوره . لكن يبقى حقاً مع ذلك ان مجال عملي يتخلله دائماً ظهورات واختفاءات لأشياء ، فيها لا يكون لي شأن . وعلى وجه العموم ، إن معامل المضادة والأداتية للمركبات لا تتوقف فقط على مكاني ، بل على القوة الخاصة بالأدوات . وهكذا يُلقى بي، منذ ان أوجَد، في وسط وجودات مختلفة عني ، تنمّي حولي ، معي وضدي ،

قواها ؛ إني أريد الوصول بأسرع ما يمكن إلى المدينة المجاورة راكباً دراجتي : هذا المشرع يتضمن غاياتي الشخصية ، وتقدير مكاني والمسافة بين المدينه ومكاني والتكييف الحر للوسائل (المجهودات) مع الغـاية المنشودة . لكن إطار المطاط قد تنفّس ، والشمس حارة جداً ، والريح تهبّ في مواجهتي الخ ، وكلها ظواهر لم أتوقعها : وهذا هو المحيط . صحيح انها تتجلى في وبواسطة مشروعي الرئيسي ؛ فبواسطته يمكن ان تبدو الريح ريحاً معاكسة أو مواتية ، وبـه تظهر الشمس حرارة مفيدة أو مزعجة . والتنظيم التركيبي لهذه « الأعراض » (الأحداث) المستمرة يكون وحدة ما يسميه الألمان باسم umwelt (المحيط ، العالم حولي) ، وهذا المحيط لا يمكن ان ينكشف إلا في حدود مشروع حرّ ، أي في حدود اختيار الغايات الذي هو أنا . ومع ذلك فسيكون مـن الأيسر جداً ان نقتصر على هذا في وصفنا . فإذا كان صحيحاً ان كل موضوع في محيطي يعلن عن نفسه في موقف منكشف مـن قبل ، وان مجموع هذه الموضوعات لا يمكن ان يكون بمفرده موقفاً ؛ وإذا كان صحيحاً أن كل أداة تبرز على أرضية موقف في العالم ، فإنه يبقى صحيحاً أيضاً ان التحول المفاجيء أو الظهور المفـاجيء لأداة يمكن ان يسهم في تغيير جذري للموقف : فإنه إذا تنفس إطار المطاط وتغيرت المسافة إلى القرية المجاورة فجأة ، فإن المسافـة ستحسب حينئذ بالخطوات ، لا بدورات العجلة . ومن هذه الواقعة أوقن ان الشخص الذي أريد ان أراه سيكون قد ركب القطار حين أصل إلى بيته ، وهـذا اليقين يمكن ان يجرّ قرارات أخرى من جانبي (العودة إلى نقطة الابتداء ، إرسال برقية ، الخ) . بل استطيع أيضاً ، وانـا متأكد انني لن أستطيع ، مثلاً ، ان أعقد مع هذا الشخص الصفقة المقترحة، أقول إنني أستطيع أيضاً ان أعود إلى شخص آخر وأعقد صفقة أخرى . وربما تركت محاولتي تماماً، وأسجل الاخفاق الكامل لمشروعي ؟ في هذه الحـالة ، أقول إنني لم

أستطع إبلاغ بطرس في الوقت المناسب ، وان أتفاهم معه ، الخ . وهذا الاقرار الصريح بعجزي ، أليس هو اوضح اعتراف بحدود حريتي ؟ لا شك في ان حرية **اختياري** ، كما رأينا ، ينبغي ألا تُخلط بينها وبين حريتي في **الحصول على** . لكن اليس اختياري نفسه هو موضوع البحث ، لأن مضادة المحيط ، في حالات كثيرة ، فرصة لتغيير مشروعي ؟

ويجدر بنا ، قبل ان نعالج اعماق المشكلة ان نحددها . إذا كانت التغييرات التي تحدث للمحيط يمكن ان تجرّ الى تعديلات في مشروعاتي ، فذلك لا يمكن ان يكون إلا بتحفظين : الأول ، انها لا يمكن ان تجرّ الى ترك مشروعي الرئيسي ، الذي يفيد ، على العكس ، في قياس اهميتها . فإذا ادركت كبواعث لترك هذا المشروع او ذلك ، فلا يمكن ان يتم ذلك إلا على ضوء مشروع اكثر أساسية ، وإلا فلا يمكن ان تكون بواعث لأن الباعث يُدرك بالشعور — الدافع الذي هو نفسه اختيار — حر لغاية . فإذا كانت الغيوم التي تلبدّ السماء يمكن ان تدفعني الى العدول عن مشروع نزهتي ، فذلك لأنها تُدرك في إسقاط حرّ فيه تربط قيمة النزهة بحال معينة للسماء ، وهذا يحيل من شيء الى شيء : الى قيمة النزهة بوجه عام ، والى علاقتي بالطبيعة والمكان الذي تشغله هذه العلاقة داخل مجموع العلاقات التي تربطني بالعالم . وثانياً ، لا يمكن بحال من الأحوال ان الموضوع الظاهر أو المختفي يثير عدولاً عن مشروع ، حتى لو كان جزئياً . ولا بد ان يكون هذا الموضوع مدركاً **كنقص** في الموقف الأصلي ، ولا بد إذن من ان يكون **مُعطى** ظهوره او اختفائه قد أُعدم ، وان اتخذ مسافة « بالنسبة اليه » ، وبالتالي ، ان افصل في أمر نفسي في حضرته . وقد بيّنا من قبل ، انه حتى مقابض الجلاد لا تعفينا من ان نكون احراراً . وهذا لا يعني ان من الممكن دائماً تلافي الصعوبات ، وإصلاح الضرر ، بل فقط ان استحالة الاستمرار

في اتجاه معيّن ينبغي ان تتكون بحرّية ، إنها تأتي الى الأشياء بتخلينا الحرّ ، لا ان تخلينا قد استثارته استحالة السلوك المطلوب اتخاذه .

وبعد هذا ينبغي ان نقرّ بأن حضور المُعطى ، هنا أيضاً ، ليس عقبة في سبيل الحرية ، بل وجود الحرية نفسه يقتضيها ، أي العقبة ، ويستدعيها . إن هذه الحرية هي نوع من الحرية أنا هو . لكن مَنْ أنا ، اللهم إلا نوعاً من السلب الباطن لما هو في – ذاته ؟ وبدون هذا الذي في – ذاته والذي أنكره ، لغُصتُ في العدم . وفي مقدمة هذا الكتاب ، بيّنا ان الشعور يمكن ان يصلح « برهاناً وجودياً » (انطولوجياً) على وجود ما هو في – ذاته . فإذا كان ثم شعور بشيء ما ، فلا بد أصلاً ان يكون « لهذا الشيء » وجود **فعلي** ، أعني **غير نسبي الى الشعور** . لكننا نرى الآن ان لهذا البرهان مدى أوسع : فإذا كان ينبغي عليّ فعل شيء ما بوجه عام ، فلا بد ان أمارس فعلي في موجودات وجودها **مستقل** عن وجودي بوجه عام وخصوصاً عن فعلي . وفعلي يمكن ان **يكشف** عن هذا الوجود ؛ ولكنه ليس شرطاً له . فأن يكون حراً هو ان يكون – حراً – ليتغير . فالحرية تتضمن إذن وجود محيط يُطلب تغييره : عقبات يُطلب اجتيازها ، أدوات يُطلب استخدامها . صحيح أنها هي التي تكشف عنها كعقبات ، لكنها لا تملك إلا ان تفسّر ، باختيارها الحرّ ، **معنى** وجودها . ولا بد ان تكون هناك فقط ، خامة غليظة ، كيما يكون **ثم** حرية . فأن يكون حراً معناه أن يكون – حرّاً – للعمل ، وان يكون – حرّاً – في – العالم . لكن إذا كان الأمر هكذا ، فإن الحرية ، وهي تقرّ بنفسها كحرية في التغيير ، تقرّ وتتنبأ ضمنياً في مشروعها الأصلي بالوجود المستقل للمُعطى الذي تمارس نفسها فيه . والسلب الباطن هو الذي يكشف عن ما – في – ذاته كأمر مستقل ، وهذا الاستقلال هو الذي يعطي ما هو – في – ذاته طابع **الشيء** (الشيئية) . لكن من هنا فإن ما

تضعه الحرية بمجرد انبثاق وجودها ، هو انها تكون بوصفها **ذات شأن مع شيء آخر غير ذاتها** . فأن يعمل هو أن يُغير ما لا يحتاج الى شيء آخر غير ذاته ليوجد ، وهو ان يؤثر فيما هو ، من حيث المبدأ ، لا يكترث للفعل ، ويمكن ان يتابع وجوده أو صيرورته بدونه . وبدون هذه السوية للخارجية الخاصة بما هو في – ذاتـه ، فإن فكرة « ان يفعل » نفسها ستفقد معناها (وقد بينّا هذا من قبـل بمناسبة الأمنية والقرار) وتبعاً لذلك فإن الحرية نفسها تتداعى . وهكذا ، مشروع الحرية بوجه عام هو اختيار يتضمن التنبؤ وقبول المقاومات أيّاً كانت . وليس فقط الحرية هي التي تكوّن الإطار الذي فيه كائنات في – ذاتها لا مبالية تنكشف انها مقاومات : بل وايضاً مشروعها ، وعلى وجـه العموم ، مشروع فعل في عالمٍ مقاوم ، بواسطة الانتصار على مقاوماته. وكل مشروع حرّ يقدر مقدماً ، وهو يلقي بنفسه ، هامش عـدم القابلية للتنبؤ الراجع الى استقلال الأشياء ، خصوصاً وأن هذا الاستقلال هو ما ابتداءً منه تتكوّن الحرية . ومتى انتويت (وضعت مشروعاً) الذهاب الى القرية المجاورة لألقى بطرس ، فإن تنفيسات الاطارات ، و « الريح المعاكسة » وآلاف الأحداث الممكن التنبؤ بها وغير الممكن التنبؤ بها تُعطى في مشروعي نفسه وتكوّن معناه . وهكـذا التنفيس المفاجيء الذي يزعج مشروعاتي يأتي **ليأخذ مكانه** في عالم سبق ان خططه اختياري ، لأني لم أكفّ أبداً ، إذا جاز لي هذا القول ، عن **انتظاره بوصفه مفاجئاً** . وحتى لو عرقـل سيري شيء مـا كان بعيداً عن تفكيري ، مثل فيضان أو تيهور،فإن هذا الأمر غير المتوقع كان بمعنى ما متوقَّعاً : ففي مشروعي أخلي هامش من اللاتعين « من أجل مـا ليس بمتوقع » ، مثلما كان الرومان يخصصون مكاناً في معابدهم الآلهة المجهولين ، وليس هذا نتيجة تجربـة « لضربات أليمة » أو احتياط تجربـي ، بل بسبب طبيعة مشروعي نفسه . وهكذا ، على نحوٍ مـا ،

يمكن ان يقال ان الآنية لا يدهشها شيء ولا يفاجئها . وهذه الملاحظات تمكننا من ايضاح خاصية جديدة للاختيار الحرّ : إن كل مشروع للحرية **هو مشروع مفتوح** ، وليس مشروعاً مغلقاً . وعلى الرغم من كونـه متفرداً تماماً ، فإنه يحوي في داخله على إمكان تغييراته اللاحقة . وكل مشروع يتضمن في تركيبه فهم « القيام بالذات » selbstständgkeit لأمور العالم . وهذا التنبؤ المستمر بما لا يمكن التنبؤ به ، كهامش عدم تعين للمشروع الذي هو أنا ، والذي يمكن من فهـم ان الحادث أو الكارثة ، بدلاً من ان تدهشني بجدتها وغرابتها ، فإنها ترهقني دائماً بوجه ما من « رُؤي من قبل – قُدِّر من قبل » ، وببيّنتها نفسهـا وبنوع من الضرورة الحتمية التي نعبر عنها بقولنا : « هذا كان لا بد سيقع » . ولا شيء في العالم يدهش ، ولا شيء يفجأ ويبده ، اللهم إلا إذا قررنا نحن ان نندهش . والموضوع الأصلي للاندهاش ليس ان شيئاً معيناً بالذات يوجد ضمن حدود العالم ، بل ان ثمّ عالماً بوجـه عام ، أي أني ألقي بـي بين مجموعة من الموجودات التي تستوي عندي. ذلك انه باختياري لغاية فإني اختار ان أكون على علاقات مع هـذه الموجودات وان يكون لهذه الموجودات علاقات فيما بينها . وأنا اختار ان تدخل في تركيب لكي تعلن لي مَنْ أنا . وهكذا المضادة التي تشهد عليها الأشياء تقوم الحرية بتخطيطها مقدّماً كشرط من شروطها ، وعلى معنى مقترح بحرية للمضادّة بوجه عام يمكن هذا المركب أو ذاك ان يكشف عن معامله الفردي للمضادّة .

لكن ، كما في كل مرة يتعلق الأمر فيها بالموقف ، لا بد ان نلح في توكيد هذه الواقعة وهي ان حال الأشياء الموصوفة لها وجهها الآخر : إذا كانت الحرية تخطط مقدماً المضادّ ، بوجه عام ، فذلك كطريقـة لمجازاة خارجية السواء (السوية) الخاص بما هو في ذاته . ولا شك ان المضادة تأتي الى الأشياء بواسطة الحرية ، لكن من حيث ان الحرية

توضّح وقائعيتها كـ « وجود — في — وسط — ما هو — في ذاته — للسواء » . إن الحرية تتمثل الأشياء على أنها مضادة ، أي تهبها معنى بجعلها أشياء ، لكن ذلك يكون باتخاذ المعطى نفسه الذي سيكون دالاً، أي باتخاذ معناها (غربتها) في وسط ما هو لذاته سواء ، وذلك ابتغاء تجاوز المعنى . وبالمثل فإن المُعطى الممكن المتخذ لا يمكن ان يتحمل هذا المعنى الأوّلي الحامل للباقي ، « المنفى (الغربة) في وسط السواء » ، إلا في وبواسطة اتخاذ حرّ لما هو — لذاته . ذلك هو التركيب الأوّلي للموقف ، وهو يظهر هنا بكل وضوحه : وبتجاوزه للمعطى الى غاياته تعمل الحرية على ان يوجد المُعطى بوصفه هذا — المُعطى — وقبل ذلك لم يكن هناك لا هذا ولا ذاك ولا هنـــا — والمعطى **المحدَّد** هكذا لا يتشكل بأي شكل اتفق ، انه موجود خام ، يتخذ ليُتجاوز . لكن في نفس الوقت الذي فيه الحرية هي تجاوز **لهذا المعطى** ، فإنها تختار نفسها مثل هذا التجاوز للمُعطى . والحرية ليست تجاوزاً ما لمعطى ما ، ولكنها باتخاذها للمعطى الخام وتمنحه معناه ، تختار نفسها : وغايتهـــا هي ان تغيِّر هذا المعطى ، بينما المعطى يظهر بوصفه هذا المعطى — هـذا على ضوء الغاية المختارة . وهكذا انبثاق الحرية بلورة لغاية **خلال معطى** ، واكتشاف لمعطى على ضوء غاية ، وهذان التركيبان في وقت واحد ولا ينفصلان . وسنرى فيما بعد ان القيم الكلية للغايات المختارة لا تبرز إلا بالتحليل ، وكل اختيار اختيار لتغير عيني يُجرى على معطى عيني . وكل موقف هو عينيّ .

وهكذا تتضح مضادة الأشياء وقواها بوجه عام بواسطة الغاية المختارة. لكن لا توجد غاية إلا من أجل ما هو — لذاته يتـــخذ نفسه بوصفه متروكاً (مهجوراً) في وسط السواء indifférence . وبهذا الاتخاذ ، لا يأتي بجديد الى هذا الترك الممكن الخام ، اللهم إلا معنى **ودلالة** ، وكون ان **ها هنا** تركاً ، وكون هذا الترك يكتشف كموقف .

وقد رأينا ، في الفصل الرابع من القسم الثاني ، ان ما هو – لذاته ، بانبثاقه ، جعل ما هو **في** – ذاته يأتي الى العالم ، وعلى نحو أعمّ ، كان هو العدم الذي به « كان ثم » مـا هو – في – ذاته ، أعني أشياء . وقد رأينا ايضاً ان الواقع في – ذاته كان هناك ، تحت اليد ، مع **صفاته** ، بغير تشويه ولا إضافة . اللهم **إلا** أننا مفصولون عنه بمختلف أبواب الإعـدام التي نعيدها ونقيمها بانبثاقنا نفسه : العـالم ، المكان والزمان ، القوى . وقد شاهدنا خصوصاً أننا وإن كنا محاطين **بحضورات** (هذه الكوبة ، هـذه المحبرة ، هذه المنضدة ، الخ) فإن هـذه الحضورات لم يكن من الممكن إدراكها بما هي كذلك ، لأنها لم تعط شيئاً منها إلا عند نهاية حركة أو فعـل مقترح بواسطتنا ، أعني في المستقبل . والآن ، نستطيع ان نفهم معنى هذه الحال للاشياء : إننا لا يفصلنا عن الأشياء فاصل ، **اللهم الا بحريتنا** ، فهي التي تعمل على ان يكون ها هنا أشياء ، بكل سوائها ، وعدم قابليتها للحزر ومضادتهـا وأننا مفصولون بالضرورة عنها ، لأنه على أرضية إعدام تظهر وتنكشف بوصفها مربوطة بعضها ببعض . وهكذا مشروع حريتي لا يضيف شيئاً الى الأشياء : إنه يعمل على ان **يكون ها هنا** أشياء ، أعني حقائـق واقعية مزوّدة بمعامل مضادّة وإمكان استعمال ، ويعمل على ان تنكشف هذه الأشياء في التجربة ، أي تبرز على التوالي على أرضية العالم إبان عملية تزمّن ، ويعمل على ان تتجلى هذه الأشياء بوصفها خارج المتناول ، ومستقلة ، ومفصولة عني بالعدم الذي أفرزه وهو أنا . ذلك لما كانت الحرية مقضياً عليها بأن تكون حرّة ، أي ألا يمكنها ان تختار نفسهـا كحرية ، فإنه توجد أشياء ، أعني ملاء من الإمكان العرضي في داخله هي إمكان عرضي ، وباتخاذ هذا الإمكان وبتجاوزه يمكن ان يكون ثم **اختيار** وتنظيم للأشياء في موقف ، ولإمكان العرضي للحريـة والإمكان للعرضي لما هو في – ذاته يعبّر عنهما في **موقف** بواسطة عدم قابلية

الحزر ومضادة المحيط . وهكذا أنا حرّ حرية مطلقة ومسئول مسئولية مطلقة عن موقفي . لكنني ايضاً لست أبداً حرّاً **الا في موقف** .

د) قربي

العيش في عالم يلاحقه قربي هو ليس فقط القدرة على الالتقاء بالآخر في كل منعطفات الطريق ، بل هو ايضاً الوجود منخرطاً في عالم يمكن المركبات — الأدوات فيه ان يكون معنى لم يعطه إياها مشروعي الحر أولاً . وفي وسط هذا العالم المزوّد بمعنى تكون هذا ايضاً اهتماماً بمعنى هو **معناي** الذي لم أعطه لنفسي ، وأكتشفه لنفسي بوصفه « مالكاً بالفعل » . وحين نتساءل ماذا عسى ان تكون بالنسبة الى « موقفنا » الواقعة الأصلية والممكنة للوجود في عالم يوجد فيه ايضاً الآخرون ، فإن المشكلة مصوغةً على هذا النحو تقتضي منّا ان ندرس على التوالي ثلاث طبقات من الواقع تعمل من أجل تكوين موقفي العيني : الأدوات ذوات المعاني (المحطة ، دليل السكك الحديدية ، العمل الفني ، إعلان التعبئة) ، والمعنى الذي اكتشف انه **لي** (جنسيتي ، عنصري ، هيئتي الجسمانية) وأخيراً الغير بوصفه مركز إشارة تحيل اليه هذه المعاني والدلالات .

وكان كل شيء سيكون بسيطاً جداً لو كنت أنتمي الى عالمٍ دلالاته تنكشف على ضوء غاياتي الخاصة . فأنا أرتب الأشياء على هيئة أدوات أو مركبات من الأدواتية في حدود اختياري لذاتي : وهذا الاختيار هو الذي يجعل من الجبل عقبة عسيرة في التغلب عليها أو وجهة نظر الى الحقول ، الخ ، ولن تقوم مشكلة معرفة ماذا عسى ان يكون لهذا الجبل من دلالة **في ذاته** ، لأني ذلك الذي بواسطته تأتي المعاني والدلالات الى الواقع في ذاته . وهذه المشكلة ستُبسّط جداً لو كنت أحادية monade بغير أبواب ولا نوافذ ، ولو عرفت فقط على اي نحوٍ كان ان

أحاديات أخرى وُجدت او كانت ممكنة ، وكل منها يهب الأشياء التي أراها معاني جديدة . وفي هذه الحالة ، التي اقتصر الفلاسفة غالباً على الفحص عنها ، يكفيني ان أعدّ معاني اخرى انهـا **ممكنة** ، وأخيراً كثرة المعاني المناظرة لكثرة الشعورات تتطابق بالنسبة إليّ مع الإمكان المفتوح دائماً كي أجعل من ذاتي **اختياراً آخر** . لكننا شاهدنا ان هذا التصور الأحادي monadique يخفي هووحدية solipsisme مختبئة لأنه ، اي التصور ، يخلط كثرة المعاني التي يمكن ان اعزوهـا الى الواقع وكثرة النظم ذوات المعاني التي يحيل كلٌّ منهـا الى شعور أنا لست إياه . ثم إنه في ميدان التجربة العينية ينكشف هذا الوصف الأحادي غير وافٍ ، ويوجد شيء آخر في عالمي غير كثرة المعاني الممكنة ، إذ توجد معانٍ موضوعية تعطى لي بوصفها لم توضح بواسطتي . وأنا الذي بواسطته تأتي المعاني الى الأشياء ، أجد نفسي خائضاً في عـالم **ذي معنى** يعكس عليّ معاني لم أضعها فيهـا . فليتذكر المرء مثلاً العدد الهائل من المعاني المستقلة لاختياري ، والتي اكتشفها إذا كنت أعيش في مدينته : الشوارع ، البيوت ، المحلات (المخازن) ، عربـات الترام والاوتوبيس ، واللافتات المشيرة ، وأصوات التنبيه ، والموسيقى المنبعثة من أجهزة الاذاعة ، الخ . وفي العزلة اكتشفت الموجود الخام غير القابل للتوقع والتنبؤ به : هذه الصخرة ، مثلاً ، واقتصرت بالجملة على العمل على ان يكون **ها هنا** صخرة ، أعني **ذلك** الموجود – هذا ، وخارجـه لا شيء . لكنني منحتها ، على الأقل ، معناها بوصفهـا « للتسلق » او « للتجنب » ، او « للتأمل » ، الخ . وإذا اكتشفت في منعطف شارع ، بيتاً ، فليس مجرد موجودٍ خامٍ أكشفه في العالم ، ولا أعمل فقط على أن يكون ها هنا « هذا » موصوفٌ بكذا او كذا : لكن معنى الموضوع الذي ينكشف حينئذ يقاومني ويبقى مستقلاً عني : واكتشف ان العمارة هي بيت **للاستغلال** أو مجموعة من مكاتب شركة

الغاز ، أو سجن ، الخ ، والدلالة هنا ممكنة عرضية مستقلة عن اختياري، وتتبدى بنفس السواء مثل واقع ما هو – في ذاته : وقد صارت **شيئاً** ، ولا تتميّز من **صفة** ما هو في – ذاته . وبالمثل فان معامل مضادة الأشياء قد انكشف لي قبل ان استشعره : وكثير من الاشارات تحذرني: « هدىء السرعة ، منحنى خطر »، « انتبه ، مدرسة ! » ، « خطر الموت » ، « قناة مستعرضة على مسافة مائة متر » ، الخ . لكن هذه الدلالات ، وإن كانت مطبوعة طبعاً عميقاً في الأشياء ، وتشاركها في خارجية السواء – على الأقل في الظاهر – فإنها مع ذلك إشارات الى سلوك ينبغي اتخاذه وتعنيني مباشرةً . سأعبر الشارع بين المسامير (عبور المشاة) ، وسأدخل **هذا** المحل لأشتري **هذه** الأداة التي طريقة استعمالها مبيّنة في نشرة تعطى للمشتري ، وسأستعمل هذه الأداة ، قلم حبر مثلاً ، لكتابة البيانات المطلوبة في هذه الاستمارة تحت شروط معيّنة . أو لن أجد هناك حدوداً ضيّقة لحريّتي ؟ وإذا لم أتبع بالدقة الارشادات التي يقدمها الآخرون ، فإن الأمر سيلتاث عليّ ، وسأضل الشارع ، ويفوتني القطار ، الخ . على ان هذه الارشادات تعطى في الغالب بصيغة الأمر : « ادخل من هنا » ، « اخرج من هنا » هذه هي معاني الكلمات : « الدخول » « الخروج » المرقومة على الأبواب . وأنا أطيعها ، وتأتي لتزيد في مُعامِل المضادّة ، الذي أعمل على تولّده على الأشياء ، وهو معامل مضادة إنساني خالص . وفضلاً عن ذلك ، فإني إذا أطعت هذا التنظيم ، فإني أعتمد عليه : والمنافع التي يزودني بها يمكن ان تنفد ؛ وقد يحدث اضطراب داخلي أو حرب وإذا بالحاجيات الضرورية الأولية تصبح نادرة ، دون ان يكون لي في ذلك دخل . فأجرّد مما أملك ، وتقف مشروعاتي ، وأُحرَم مما هو ضروري لانجاز غاياتي . وقد لاحظنا خصوصاً أن طرائق الاستعمال ، والإرشادات ، والأوامر ، والنواهي ، واللوحات المرشدة تتوجّه إليّ من حيث أني

انسان ما ؛ وبالقدر الذي به اطيع ، وأُدْرج نفسي في الصف ، فاني أُخضع نفسي إلى أغراض آنية (واقع إنساني) **أياً كانت** ، وأحققها بتكنيكات **أياً كانت** : إني أتغير اذن في وجودي الخاص ، لأني أنا الغايات التي اخترتها والتكنيكات التي تحققها : غايات أيـاً كانت ، وتكنيكات أياً كانت ، وآنية أياً كانت . وفي نفس الوقت ، ما دام العالم لا يبدو لي أبداً إلا من خلال التكنيكات التي استعملها ، فإن العالم هو الآخر يتغير . وهذا العالم المنظور خلال استعمالي للدراجة ، والسيارة ، والقطار ، من اجل اجتيازه والتجول فيه ، يكشف عن وجه مضايف بالدقة للوسائل التي استخدمها ، أعني الوجه الذي يقدمه للعالم كله . ولا بد أن ينتج عن هذا ، هكذا قد يقال ، ان تفلت حريتي مني من كل ناحية : ولا يوجد موقف كتنظيم لعـالم ذي معنى حول الاختيار الحرّ لتلقائيتي ، بل توجد حالة تُفرض عليّ . وهذا ما ينبغي الفحص عنه الآن .

لا شك في ان انتمائي إلى عالم مسكونٍ له قيمة **الواقعة** ، إذ هو يحيل إلى واقعة أصلية لحضور الغير في العالم ، وهي واقعة رأينا أنها لا يمكن أن تستنبط من التركيب الانطولوجي لما هو – لذاته . وعلى الرغم من ان هذه الواقعة لا تجعل تأصل وقائعيتي أعمق ، فإنهـا لا تصدر أيضاً عن وقائعيتنا ، من حيث أن هذه تعبّر عن ضرورة الإمكان العَرضي لما هو – لذاته ؛ بل ينبغي بالأحرى أن يقال : إن ما هو لذاته **يوجد في الواقع** ، أعني ان وجوده لا يمكن ان يشبّه (او يمثل لـ) بواقع متولّد وفقاً لقانون ، ولا باختيار حرّ ؛ ومن بين الخصائص الواقعية لهذه « الوقائعية » ، أعني من بين الخصائص التي لا يمكن ان تُستنبط ولا ان يبرهن عليها ، ولكنها « تلمَح » فقط ، توجد خاصية نسميها الوجود – في – العالم – في – حضرة – آخرين . أما هل هذه الخاصية الواقعية ينبغي او لا ينبغي ان تستعاد بواسطة حريتي حتى تكون فعالة

على نحو ما ، فهذا ما سنناقشه فيما بعد . لكن يبقى حقاً مع ذلك ، أنـــه في مستوى تكنيكات امتلاك العالم ، تنشأ واقعة الخاصية الجماعية للتكنيكات بسبب وجود الغير . والوقائعية يعبَّر عنها إذن في هذا المستوى بظهوري في العالم الذي لا ينكشف لي الا بتكنيكات جماعية متكونة من قبل ، تهدف الى جعلي أدركه على شكلٍ تحـــدد معناه من قبل خارج ذاتي . وهذه التكنيكات تحدد انتسابـي الى الجماعات : إلى النوع الانساني، والجماعة الوطنية ، والجماعة المهنية والجماعة الأسرية . وينبغي ان نؤكد هـــذا : فخارج وجودي – للغير – وسنتكلم عنه فيما بعد — الطريقة الوحيدة الايجابية التي على نحوها أوجَد[1] انتمائي الواقعي إلى هذه الجماعات هو استخدامي المستمر للتكنيكات التي تعتمد عليها . والانتماء إلى **النوع الانساني** يتحدد باستخدام تكنيكات أولية جـــداً وعامة جداً : معرفة المشي ، معرفة الأخذ ، معرفـــة تقدير البروز والمقدار النسبي للأشياء المدرَكة ، ومعرفة الكلام ، ومعرفة التمييز ، بوجه عـــام ، بين الحق والباطل ، الخ . لكننا لا نملك هذه التكنيكات على هذا الشكل المجرد والكلي : معرفة الكلام ليس معرفة النطق بالكلمات بوجه عام وفهمها ، بل معرفة الكلام بلغة معينة ، والتبيين بهذا عن الانتماء إلى الانسانية في **مستوى** الجماعة القومية . ومن ناحية اخرى فان معرفة التكلم بلغة ليست معرفة مجردة خالصة للغة كما تحددها المعاجم والنحو الأكاديمية : بـــل امتلاك ناصيتها خـــلال التحريفات والانتقادات الاقليمية ، والمهنية ، والأسرية . وهكذا يمكن ان يقال إن **حقيقة** انتسابنا إلى ما هو انساني هي **قوميتنا** ، وان حقيقة قوميتنـــا هي انتسابنا إلى الأسرة ، والأقليم والمهنة ، الخ بالمعنى الذي به **حقيقة** التلفظ هي اللغة ، وحقيقة اللغة هي اللهجة ، واللغة العامية ، واللغة المحلية ، الخ . وبالعكس ، حقيقة

(١) « فعل متعدى » .

اللهجة هي اللغة ، وحقيقة اللغة هي التلفظ ؛ ومعنى هذا ان التكنيكات العينية التي بها يتجلى انتماؤنا الى الأسرة ، وإلى الأقليم والناحية تحيل الى تراكيب اكثر تجديداً وعموماً تكون معناها وماهيتها ، وهـــذه تحيل الى اخرى ، اكثر عموماً ، حتى نصل الى الماهية الكلية البسيطة لتكنيك **أيا كان** بواسطة موجود أياً **كان** يقتني العالم .

وهكذا ان يكون المرء فرنسياً ، مثلاً ، ما هو الا حقيقة ان يكون سڤواوياً (من السڤوا) . لكن ان يكون سڤواوياً ، ليس معناه فقط ان يسكن الأودية العليا في السڤوا : بل هو ، من بين آلاف الأشياء الاخرى ، ان يمارس التزحلق على الجليد في الشتاء،وان يستخدم التزحلق وسيلة للنقل ؛ وهو ممارسة التزحلق على الطريقة الفرنسية ، لا على طريقة اقليم آرلبرج أو طريقة النرويجيين[1] . لكن لما كان الجبل والمنحدرات الثلجية لا تدرك الا من خلال تكنيك ، فهذا هـــو اكتشاف المعنى الفرنسي لمنحدرات التزحلق على الجليد ؛ فوفقاً لاستعمال الطريقة النرويجية، وهي الأفضل بالنسبة الى المنحدرات الدقيقة ، او الطريقة الفرنسية ، وهي الأفضل بالنسبة الى المنحدرات الوعرة القاسية ، فان نفس المنحدر يظهر أقسى أو أرق ، تماماً مثلما الصعود يظهر أرق أو أقسى في نظر راكب الدراجة وفقاً لكونه « يسير بسرعة متوسطة او سرعة ضئيلة ». وهكذا فان المتزحلق الفرنسي يتصرف في « سرعة » فرنسية من اجل الانحدار من أراضي التزحلق ، وهذه السرعة تكشف له عن نمط خاص من المنحدرات ، في أي مكان كان ، أعني ان جبال الألب السويسرية أو جبال الألب البافارية ، تلمارك أو الجورا ، تقدم اليه دائماً معنى ، وصعوبات ، ومركباً من الأدواتية أو المضادة فرنسياً خالصاً . وسيكون

---

(١) نحن نبسط : اذ توجد تأثيرات وتدخلات للتكنيك ، وطريقة اقليم آ ابرج سادت وقتاً طويلا عندنا . والقاريء يستطيع بسهولة ان يقرر الحقائق في تعقيدها .

من السهل ان نبيّن أيضاً ان معظم المحاولات لتحديد مـا هي الطبقة العاملة ترجع الى اتخـاذ معيار الانتاج او الاستهلاك او نمط معين من النظرة في العـالم المنبثق عن عقدة الأدنوية (ماركس – هليفاكس – دى مان) ، أعني ، في جميع الأحوال ، بعض تكنيكات استثمار العالم او اقتنائه ، التي من خلالها يتجلى « الوجـه البروليتاري » ، بتقابلاته العنيفة ، وكتله الكبيرة التي من شكل واحد ، ومقفرة ، ومناطق الظلمة وشواطيء النور ، والغايات البسيطة والعاجلة التي تضيئها .

ومن البيّن – وان كان انتمائي الى مثل هـذه الطبقة او الأمة لا ينشأ عن وقائعيتي كتركيب انطولوجي لما هو – لذاته الخاص بي – أن وجودي الواقعي ، أعني ميلادي ومكاني ، يجر ادراكي للعالم ولذاتي خلال بعض التكنيكات . وهذه التكنيكات التي لم أخترها تهب العـالم مدلولاته . ويلوح انه ليس انا الذي اقرر ابتداءً من غاياتي هل العالم يظهر لي مع التقابلات البسيطة والقاطعة للكون «البروليتاري» ،او مع الفروق التي لا تحصى والمعوجّة للعالم « البورجوازي » . وانا لست فقط ملقى بي في مواجهة الموجود الخام ، بل انا ملقى بي في عالم عاملين ، فرنسي ، من اللورين ، او من الجنوب ، يقدم إليّ معانيه دون ان أكون قـد فعلت شيئاً من أجل اكتشافها .

ولنمعن النظر في الأمر . لقد بيّنا منذ قليل ان قوميّتي لم تكن غير حقيقة انتسابي الى اقليم ، واسرة ، ومجموعة مهنية . لكن هل ينبغي التوقف عند هذا ؟ اذا لم تكن اللغة غير حقيقة اللهجة ، فهل اللهجة هي الحقيقة العينية على الاطلاق ؟ واللهجة المهنية ، كما تتكلم ، واللهجة الألزاسية كما يمكن ان تحددها دراسة لغوية واحصائية وتبيّن قوانينها ، هل هي الظاهرة الاولى ، التي تجـد أساسها في الواقعة المحضة ، وفي الإمكان الأصلي ؟ إن ابحاث اللغويين يمكن ان تكون ها هنا مضلِّلة : فإحصائياتهم تظهر ثوابت وتحريفات صوتية او معنوية من نمط معلوم ،

وتمكن من اعادة بناء تطور ظاهرة او شكل (مورفيما) في فترة معلومة، حتى انه ليبدو ان **الكلمة** أو **القاعدة النظمية** syntaxique هي حقيقة فردية ، بمعناها وتاريخها . والواقع ان الأفراد يبدو أن لهم تأثيراً ضئيلاً في تطور اللغة . ووقائـــع اجتماعية مثل الغزوات ، ووسائل المواصلات الكبرى ، والعلاقات التجارية يبدو انها هي الأسباب الجوهرية للتغيرات اللغوية . لكن ذلك لأننا لا نقيم على الميدان الحقيقي لمـــا هو عيني : ولهذا لا يتلقى المرء الا وفقاً لمطالبه . ومنذ وقت بعيد وعلماء النفس قد لفتوا الانتباه الى ان « اللفظ » ليس هو العنصر العيني في اللغة – وحتى الكلمة العامية ، وحتى الكلمة الأليفة وما لها من تحريفات خاصة – بل التركيب الأولي للغة هو **الجملة** . وفي داخـــل الجملة يمكن الكلمة ان تقوم بوظيفة حقيقية في الدلالة ؛ وخارجها ، تكون مجرد دالّة قضائية، إن لم تكن مجرد عنوان قصد به الى تجميع معان مختلفة كل الاختلاف . وهناك حيث تبدو وحدهـــا في الكلام ، تتخذ طابعـــاً جملياً كلياً holophrastique ، طالما أكّد ، وليس معنى هذا ان من الممكن ان تنحصر بنفسها في معنى محدد ، بل هي تتدرج في سياق كشكل ثانوي للشكل الأساسي . فالكلمة ليس لها إذن غير وجود « بالقوة » خارج التنظيمات المركبة التي تكملها . فلا يمكن ان توجد « في » شعور أو لاشعور **قبل** استعمالهـــا : إن **الجملة ليست مصنوعة من كلمات** . وينبغي ألا نقتصر على هذا : إذ بيّن پولهان في « أزهار تارب » أن جملاً بأكملها ، هي « الموضوعات المشتركة » ، مثل الكلمات تماماً ، لا توجد قبل استعمالها . انها موضوعات مشتركة (مبتذلة) إذا نظر اليها من خارج بواسطة القارىء الذي يعيد تأليف معنى الفقرة ماراً من جملة الى اخرى ، لكنها تفقد طابع الابتذال والاعتياد إذا نظر اليها من وجهة نظر المؤلف ، الذي كان يرى **الشيء المطلوب التعبير عنه** وتعجل بأقصى سرعة منتجاً فعل تسمية أو ترويج دون ان يتوقف للنظر في عناصر هذا

الفعل . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا الكلمات ، ولا نظم الكلام ولا « العبارات الجاهزة » توجد قبل استعمالها . والوحدة اللفظية لما كانت هي الجملة ذات المعنى ، فإن هذه فعل بنّاء لا يُتَصوّر الا بعلو يُتجاوَز ويعدم المعطى الى غاية . وفهم الكلمة على ضوء الجملة هو تماماً وبالدقة فهم ايّ معطى ابتداءً من الموقف ، وفهم الموقف على ضوء الغايات الأصلية . وفهم جملة من محدّثي وهو فهم ما « يقصد » ، أي اعتناق حركته في العلو ، والقذف بنفسي معه نحو الممكنات ، ونحو غايات ، والعودة بعد ذلك على مجموع الوسائل المنظمة لفهمها عن طريق وظيفتها والغرض منها . واللغة المتكلّمة (لغة التخاطب) تُحَلّ رموزها دائماً ابتداءً من الموقف . والإشارات الى الزمان والساعة والمكان ، والمحيط ، وموقع المدينة ، والمديرية ، والدولة تعطى قبل الكلام . ويكفي أن أكون قد قرأت الصحف ورأيت حسن طلعة بطرس وانشغاله لأفهم « أن ثم شيئاً لا يسير على ما يرام » التي باكرني بها هذا الصباح . وليست صحته هي التي ليست على ما يرام لأنه متورّد اللون ، ولا أموره ، ولا حياته الزوجية : بل هو الموقف في مدينتنا او بلادنا . وانا كنت أعرف ذلك من قبل ، وحين سألته : « هل الامور بخير ؟ » كنت بهذا قد خططت تفسيراً لجوابه ، وحملت نفسي الى اركان الأفق الأربعة ، متأهباً للعودة من هناك الى بطرس لفهمه . والاستماع الى القول (أو الخطبة) هو « التكلم مع » ليس فقط لأن المرء يومىء ليحلّ الرمز ، ولكن لأنه يلقى بنفسه أصلاً نحو الممكنات وينبغي ان يفهم ابتداء من العالم .

لكن إذا كانت الجملة تسبق الكلمة ، فإننا نحال إلى المتكلم كأساس عيني للقول . وهذه الكلمة يمكن ان يبدو أنها « تحيا » بنفسها ، إذا اصطيدت في عبارات من مختلف العصور ، وهذه الحياة المستعارة تشابه حياة السكّين في الأفلام الخيالية ، التي تفرز من نفسها في الكمثرى ،

وهي مؤلفة من تصفيف لقطات ، وسيماتوغرافية الطابـع وتتكون في الزمان الكوني . لكن إذا كانت الكلمات تبدو أنها تحيا حين يُعرض الفلم المعنوي او المورفولوجي ، فانها لا تذهب الى حد تكوين جمل ، وهي ليست غير آثار لمرور الجمل ، مثلما ان الطرق ليست آثار مرور الحجاج أو القوافل . والجملة مشروعٌ لا يمكن ان يفسر الا ابتداءً من إعدام معطى (هو ذلك الذي يراد الدلالة عليه) ابتداءً من غاية موضوعة (دلالته ، وهي بدورها تفترض غايات اخرى بالنسبة اليها هي ليست غير وسيلة) . وإذا كان المعطى شأنه شأن الكلمة لا يمكن ان يحدد الجملة ، وعلى العكس اذا كانت الجملة ضرورية لايضاح المعطى وفهم الكلمة ، فان الجملة لحظة اختيار حرّ لذاتي ، وبهـذه المثابة يفهمها محدثي . وإذا كانت اللغة حقيقة التكلم ، وكانت اللهجة او الرطانة حقيقة اللغة ، فإن حقيقة اللهجة هي **الفعل الحر** للدلالة الـذي بواسطته اختار نفسي **دالاً** . وهذا الفعل الحر لا يمكن ان يكون **تجمع** كلمات . ولو كان مجرد تجمع كلمات وفقاً لإرشادات فنية (القوانين النحوية) ففي وسعنا التحدث عن حدود واقعية مفروضة على حرية المتكلم ، وهـذه الحدود سترسم بالطبيعة المادية والصوتية للكلمات ، مفردات اللغة المستعملة ، والمفردات الشخصية عند المتكلم (عدد الكلمات التي يتصرف فيها) ، و « روح اللغة » ، الخ ، الخ . لكننا قد بيّنا ان الأمر ليس هكذا. وقد ذهب البعض [1] حديثاً إلى ان هناك ما يشبه النظام الحيّ للكلمات ، وقوانين ديناميكية للغة ، وحياة لا شخصية للوغوس ، وبالجملة ان اللغة **طبيعة** وعلى الانسان ان يستخدمها ليستطيع استخدامها في بعض النقط ، كما يفعل بالطبيعة . لكن ذلك لأن اللغة عُدّت لمّا **اصبحت ميتة** : أعني لما أصبحت **متكلّمة** ، ببث حياة لاشخصية وقوة فيها ، ووشائج

(١) بريس – باران : « بحث في اللوغوس الافلاطوني » .

قربي ونفورات استعيرت في الواقع من الحرية الشخصية لما هو — لذاته الذي يتكلم . وقد صنعت من اللغة **لغة تُتَكلَّم بنفسها** . وذلك خطأ ينبغي عدم ارتكابه، سواء بالنسبة إلى اللغة او بالنسبة إلى سائر التكنيكات كلها. وإذا أبرز الإنسان من بين التكنيكات التي تنطبق وحدها ، للغة تُتكلم ، وعلم يُصنع ، ومدينة تُشيَّد وفقاً لقوانينها الخاصة ، وإذا حُجِّرت المعاني في ما هو — في — ذاته مع الاحتفاظ لها بعلو إنساني، فإن دور الإنسان سيردّ إلى دور مُرشد بحري ، يستخدم القوى المعينة للرياح والامواج والمد والجزر ، لتوجيه سفينة . لكن شيئاً فشيئاً ، كل تكنيك يقتضي — من اجل ان يوجَّه إلى غايات إنسانية — تكنيكاً آخر ، فمثلا لتوجيه سفينة ، ينبغي الكلام . وهكذا ربما نصل إلى تكنيك التكنيكات — الذي سيُطبَّق وحده بدوره — لكننا فقدنا إلى الأبد إمكان العثور على الخبير الفني .

لكن — على العكس — إذا كنا بالكلام نعمل على وجود الكلمات ، فإننا بهذا لا نقضي على الروابط **الضرورية والتكنيكية** او الروابط الواقعية التي تتجلى في داخل الجملة . وأفضل من هذا : نحن **نؤسّس** هذه الضرورة . لكن كي يتجلى ، ولكي يكون للكلمات علاقات فيما بينها ، ولكي يتعلق — أو يتنافر — بعضها مع بعض ، لا بد ان تتحد في تركيب لا يأتي منها ؛ ألغِ هذه الوحدة التركيبية تتداعَ كتلة اللغة ؛ وتعود كل كلمة إلى عزلتها وتفقد في نفس الوقت وحدتها بتمزقها بين معانٍ مختلفة لا اتصال بينها . وهكذا في داخل المشروع الحرّ للجملة تنتظم قوانين اللغة : وبالتكلم أصنع النحو ؛ والحرية هي الأساس الممكن الوحيد لقوانين اللغة . ثم لمن توجد قوانين اللغة؟ قدّم بولان Paulhan عناصر إجابة : ليس ذلك لمن يتكلم ، بل لمن يسمع . ومن يتكلم ليس إلا اختيار **دلالة** (معنى) ولا يدرك ترتيب الكلمات إلا من حيث هو

يصنعها [١] . والعلاقات الوحيدة التي سيدركها في داخل هذا المركب المنظم هي تلك التي قررها . وتبعاً لذلك إذا اكتشف أن كلمتين او عدة كلمات تتعهد فيما بينها علاقات محددة عدة ، لا واحدة ، وأنه ينتج عن ذلك كثرة من المعاني والدلالات التي تترتب او تتعارض بالنسبة إلى جملة واحدة ، وبالجملة إذا اكتشفنا « حصة الشيطان » ، فلا يمكن ان يكون ذلك إلا بالشرطين التاليين : (١) لا بد ان تكون الكلمات قد جُمعت وعرضت بواسطة تقريب حر يعطي المعنى ؛ (٢) لا بد ان يُرى هذا التركيب من **الخارج**، أعني بواسطة **الغير** وخلال فك رموز افتراضي للمعاني الممكنة لهذا التقريب . وفي هذه الحالة فكل كلمة تُدرَك **أولاً** كمفترق طرق لمعان ترتبط بكلمة أخرى تُدرك أيضاً بهذه المثابة . والتقريب سيكون عديد **المعاني** . وإدراك المعنى **الحقيقي** ، أي المقصود صراحةً من المتكلم يمكن ان يلقى في الظلام او يخضع المعاني الاخرى ، ولكنه لن يقضي عليها . وهكذا اللغة، وهي مشروع حر **بالنسبة الي**، لها قوانينها الخاصة بالنسبة **الى الغير** . وهذه القوانين نفسها لا يمكن ان تؤثر إلا في داخل تركيب أصلي . ويمكن ان يُدرك إذن كل الفارق الذي يميّز بين الحادث «الجملة» وبين الحادث الطبيعي . وواقعة الطبيعة هذه تتم وفقاً لقانون تكشف عنه، ولكنه قاعدة خالصة خارجية للإنتاج، وليست الواقعة المعتبرة غير مثل عليها . و « الجملة » كحادث تحتوي في داخلها على قانون تنظيمها ، وفي داخل المشروع الحر للدلالة يمكن ان تنبثق علاقات شرعية بين الكلمات . ولا يمكن ان تكون هناك قوانين للكلام قبل التكلم . وكل كلام هو مشروع حر للدلالة راجع إلى اختيار ما هو — لذاته الشخصي ويجب أن يفسر ابتداءً من الموقف الإجمالي

---

(١) أني أبسط المسألة : ويمكن ايضاً المرء ان يتعلم فكرة من جملته . لكن ذلك لأنه من الممكن ان يتخذ عنها ، بقدر معين ، وجهة نظر الغير ، تماماً مثلما يتخذ عن جسمنا نحن .

لهذا الذي — لذاته . وما هو أول ، هو الموقف ، الذي ابتداءً منه أنا أفهم **معنى** الجملة ، وهذا المعنى لا ينبغي في ذاته ان يعتبر كمعطى ، بل كغاية مختارة في تجاوز حر للوسائل . وتلك هي **الحقيقة** الوحيدة التي يمكن أبحاث اللغوي ان تعثر بها . وابتداءً من هذه الحقيقة فــإن عمل تحليل ارتدادي يمكن ان يوضح بعض التراكيب الأعم والأبسط ، التي هي بمثابة صور إجمالية شرعية . لكن هذه الصور الاجمالية، التي ستكون، مثلاً ، شبيهة بقوانين اللهجات ، هي في ذاتها مجردات . إنها لا تهيمن على تكوين الجملة وليست القالب الذي تُصَبُّ فيه ، ولا توجد إلا في هذه الجملة وبواسطتها . وبهذا المعنى فإن الجملة تظهر كاختراع حــر لقوانينها . وهنا نجد بكل بساطة الخواص الأصلية لكل موقف: فالمشروع الحر للجملة ، بتجاوزه للمعطى بما هو كذلك (الجهاز اللغوي) يُظهِر المُعطى بوصفه « هذا » المعطى (قوانين الترتيب والنطق في اللهجات) . لكن المشروع الحر للجملة هو قصد لاتخاذ **هذا المعطى** ، وهــو ليس اتخاذاً ما ، بل استهداف لغاية ليست موجودة بعدُ مــن خلال وسائل موجودة يضفي عليها معناها كوسيلة . وهكذا الجملة هي ترتيب للكلمات التي لا تصير هذه **الكلمات** إلا بترتيبها نفسه . وهذا مــا فطن له علماء اللسان وعلماء النفس ، وحيرتهم يمكن ان تفيد هنــا كبرهان مضاد : فقد اعتقدوا انهم اكتشفوا دَوراً في تكوين الكلام ، لأنــه مـن أجل الكلام لا بد من معرفة الفكر . لكن كيف يمكن معرفة هذا الفكر ، بوصفه واقعاً صريحاً ومتحجراً في تصورات ، اللهم إلا إذا كان ذلك بالتكلم به ؟ وهكذا اللغة تحيل إلى الفكر ، والفكر إلى اللغــة . لكننا نفهم الآن انه ليس ثم دور ، أو بالأحرى ان هذا الدور ـــ الذي ظُنّ الخروج منه باختراع أصنام نفسانية خــالصة ، مثل الصورة اللفظية أو الفكر بغير صور ولا كلمات ـــ نقول إن هذا الدور ليس خاصاً باللغة: بل هو خاصية الموقف بوجه عام . وهو لا يدل على شيء غير الارتباط

المتخارج بين الحاضر والمستقبل والماضي . أعني التعيُّن الحر للموجود بواسطة ما — ليس — بعدُ — موجوداً، ولما — هو — ليس — بعدُ — موجوداً بواسطة الموجود . وبعد هذا سيكون من الجائز اكتشاف صور إجمالية عملية مجردة ستمثل الحقيقة الشرعية للجملة : الصورة اللهجية — الصورة الخاصة باللغة القومية — الصورة اللغوية بوجه عام . لكن هذه الصورة الاجمالية لا توجد قبل الجملة العينية بل هي مصابة من نفسها بعدم استقلال بذاتها ولا توجد أبداً إلا متجسدة ومسنودة في تجسدها نفسه بواسطة الحرية . ومن المفهوم ان اللغة ليست هنا غير مثال على تكنيك اجتماعي وكوني (كلي) . والأمر كذلك يجري بالنسبة إلى كل تكنيك آخر : فضربة الفأس هي التي تكشف عن الفأس ، والطرق هو هو الذي يكشف عن المطرقة . وسيكون من الجائز ان نكشف في شوط معين عن الطريقة الفرنسية في التزحلق ، وفي هذه الطريقة ، عن الفن العام للتزحلق كإمكانية إنسانية . لكن هذا الفن الإنساني ليس شيئاً أبداً في ذاته ، ولا يوجد **بالقوة** ، بل يتجسد ويتجلى في الفن **الحالي** العيني للمتزحلق . وهذا يمكننا من تخطيط حل للعلاقات بين الفرد والنوع . بغير نوع إنساني ، لا توجد حقيقة ، هذا أمرٌ مؤكد ؛ إذ لا يبقى غير تكاثر لا معقول وعرَضي لاختيارات فردية ، لا يمكن وضع قانون له . فإن وجدت الحقيقة ، القادرة على توحيد الاختيارات الفردية ، فإن النوع الإنساني هو الذي يستطيع ان يزودنا بها . لكن إذا كان النوع هو حقيقة الفرد ، فانه لا يمكن ان يكون **مُعطى** في الفرد بغير تناقض عميق . ولما كانت قوانين اللغة يسندها ويجسدها المشروع العيني الحر للجملة ، فان النوع الإنساني — بوصفه مجموعة من التكنيكات الخاصة بتحديد نشاط الناس — هيهات ان يسبق الفرد في الوجود ، الفرد الذي يكشف عن النوع ، مثلما ان هذا السقوط المعيّن مثل على قانون سقوط الأجسام ، بل هو، أعني النوع الإنساني ، مجموع العلاقات

المجردة المسنودة بالاختيار الفردي الحر . وما هو — لذاته ، كي يختار نفسه **شخصاً** ، يعمل على وجود تنظيم باطن يتجاوزه إلى ذاته ، وهذا التنظيم الفني الباطن هو فيه ما هو قومي أو إنساني .

لكن قد يقال لنا : ليكن . لكنكم تهربتم من المشكلة . لأن هذه التنظيمات اللغوية او الفنية (التكنيك) لم يخلقها ما هو لذاته ليبلغ ذاته : إنما أخذها عن **الآخرين** . وقاعدة اتفاق اسماء الفاعل لا توجد خارج التقريب الحرّ لأسماء الفاعل participes العينية من اجل غاية دلالة خاصة . لكن حين أستخدم هذه القاعدة ، فإني أخذتها عن **الآخرين**، ولأن الآخرين ، في مشروعاتهم الشخصية ، قد اوجدوها فإني استخدمتها. فلغتي إذن خاضعة للغة الغير وللغة القومية .

ونحن لا نفكر في إنكار هذا . ولهذا لا يتعلق الأمر في نظرنا ببيان ما هو — لذاته كأساس حرّ لوجوده : إن ما هو لذاته حر ، لكن **تحت شرط** ، وهذه العلاقة بين الشرط والحرية هي التي نسعى الى تحديدها باسم « الموقف » . وما أتينا على تقريره ليس إلا جزءاً من الواقع . وقد بيّنا ان وجود المدلولات (المعاني) التي لا تصدر عما هو — لذاته لا يمكن ان يؤلف حدّاً خارجياً لحريته . وما هو — لذاته ليس اولاً إنساناً كي يكون ذاته فيما بعد ، ولا يتكون كذاته ابتداءً من ماهية إنسان معطى قبلي ؛ لكن ، على العكس ، في محاولته لاختيار نفسه كذات شخصية يسند ما هو — لذاته الوجودَ ببعض الخصائص الاجتماعية والمجردة التي تجعل منه **انساناً** ؛ والروابط الضرورية التي تتبع عناصر ماهية الإنسان لا تظهر إلا على أساس اختيار حر ؛ وبهذا المعنى ، فإن كل ما هو — لذاته مسئول في وجوده عن وجود نوعٍ إنساني . لكن ينبغي أن توضّح أيضاً الواقعة غير المنكورة وهي أن ما هو — لذاته لا يمكن ان يختار نفسه إلا وراء بعض الدلالات التي ليس هو الأصل فيها . وكل ما هو — لذاته ليس لذاته إلا باختياره لنفسه وراء القومية والنوع.

كما أنه لا يتكلم إلا باختيار الدلالة وراء نظم الكلام والشكول (المورفيمات morphèmes) . وهذا « الوراء » يكفي لتأمين استقلاله التام بالنسبة إلى التراكيب التي يتجاوزها ؛ لكن يبقى حقاً مع ذلك انه يتكون على هيئة « وراء » بالنسبة إلى هذه التراكيب . فما معنى هذا ؟ ذلك ان ما هو — لذاته ينبثق في عالم هو عالم من اجل كائنات أخرى — لذاتها. وذلك مثل **المُعطى**. وبهذا فإن معنى العالم ، كما رأينا ، **يستلب** منه . ومعنى هذا انه في حضرة معانٍ لا تأتي إلى العالم بواسطته . إنه ينبثق في عـــالم يتجلى له **كمنظور** من قبل ، ومُخَطَّط ، ومُكْتَشَف ، ومقلّب على كل اوجهه ، وبناؤه نفسه يتحدد بهذه الأبحاث ، وبنفس الفعل الذي به يبسط زمانه، يتزمن في عالم معناه الزماني يتحدد بتزمّنات أخرى : وتلك واقعة المعية (الوجود معاً في نفس الوقت) . ولا يتعلق الأمر هنا بحدّ للحرية ، بل بالأحرى في **هذا العالم** ينبغي ان يكون مـا هو لذاته حراً ، وبحساب هذه الظروف — لا كما يهوي — ينبغي عليه ان يختار ذاته . ومن ناحية اخرى فإن ما هو — لذاته ، حين ينبثق ، لا **يحتمل** وجود الغير ، بل هو مضطر إلى إظهارها على شكل اختيار . وبواسطة اختيار يدرك الغير كغير — ذات او كغـــير — موضوع[1] . وطالما كان الغير بالنسبة إليه غيراً — نظرةً ، فلا يمكن ان يكون الأمر متعلقاً **بتكنيكات** أو معـــان غريبة ؛ وما هو — لذاته يستشعر نفسه كموضوع في الكون تحت نظرة الغير . لكن لما يجعل ما هو — لذاتـه وهو يتجاوز الغير الى غاياته يجعل منها علواً — معلواً ، فإن مـا كان تجاوزاً حراً للمعطى نحو غايات يظهر لـــه كسلوك ذي معنى ومعطى في العالم (متحجر فيما هو في ذاته) . والغـــير — الموضوع يصبح **دليل غايات** ، وبمشروعه الحر ، يلقي ما هو — لذاته بنفسه في عالمٍ فيـــه

(١) وسنرى فيما بعد ان المشكلة اشد تعقيداً . لكن هذه الملاحظات تكفي الآن .

السلوكات — الموضوعات تدل على غايات . وهكذا حضور الغير كعلو معلو يكشف عن مركبات **معطاة** من وسائل الى غايات . ولما كانت الغاية تفصل في أمر الوسائل ، والوسائل تفصل في أمر الغايات ، فإن ما هو — لذاته ، بانبثاقه في مواجهة الغير — الموضوع يعمل على إرشاد نفسه إلى غايات في العالم ؛ وهو يأتي الى العالم حافلاً بالغايات . لكن إذا انبثقت ، على هذا النحو ، التكنيكات وغاياتها في نظر ما هو — لذاته ، فينبغي أن نرى أنه باتخاذ ما هو — لذاته موقفاً في مواجهة الغير فإنها تصير **تكنيكات** . والغير ، وحده ، لا يستطيع أن يعمل بحيث تنكشف مشروعاته لما هو — لذاته كتكنيكات ؛ وبهذا ، **فإنه بالنسبة الى الغير** من حيث يعلو على نفسه نحو ممكناته ، **لا يوجد** تكنيك ، بل **فعل** عيني يتحدد ابتداءً من غايته الفردية . **فالاسكافي** الذي يضع نعلاً لحذاء لا يستشعر أنه « بسبيل تطبيق صناعة فنية » (تكنيك) ، بل يدرك الموقف بوصفه يقتضي هذا الفعل أو ذاك ، وهذه القطعة من الجلد بوصفها تطالب بمسمار ، الخ . وما هو — لذاته يعمل على انبثاق التكنيكات في العالم **كسلوكات للغير من حيث هي علو — معلو** ، متى ما اتخذ موقفاً تجاه الغير . فعند هذه اللحظة ، وهذه اللحظة وحدها ، يظهر في العالم الطبقة الوسطى (البورجوازيون) والعمّال ، الفرنسيون والالمان ، والناس . وهكذا فإن ما هو — لذاته مسئول عن كون سلوكات الغير تنكشف في العالم كتكنيكات . ولا يمكن أن يعمل على ان يشق العالم الذي ينبثق فيه **هذا التكنيك او ذاك** (ولا يمكن ان يعمل على أن يوجد في عالم « رأسماليّ » أو « يحكمه الاقتصاد الطبيعي » أو في « حضارة طفيلية ») لكنه يعمل على أن ما يحياه الغير كمشروع حرّ يوجد **في الخارج** كصناعة فنية ، وذلك بأن يجعل نفسه ذلك الذي به يأتي خارجٌ إلى الغير . وهكذا ، فإنه باختيار ما هو — لذاته نفسه وبتأرُّخه في العالم فإنه يؤرّخ العالمَ نفسه ويعمل على أن يكون **مؤرخاً** بواسطة صناعاته

الفنية (تكنيكاته) وابتداءً من هـذا ، لأن الصناعات الفنية تظهر كموضوعات ، فإن ما هو – لذاته يمكن ان يختار أن يحتازها لنفسه. وما هو – لذاته ، بانبثاقه في عـالم فيه يتكلم بطرس وبولس بطريقة خاصة – ويلتزمان الجانب الايمن من الطريق وهما يركبان دراجـة أو سيارة ، الخ ، وبتكوين هذه السلوكات الحرة على هيئة موضوعات ذات معان ؛ نقول إن ما هو – لذاته يعمل على ان يكون ثم عـالم فيه يُلتزَم الجانب الأيمن من الطريق ، ويُتكلم بالفرنسية ، الخ ؛ ويعمل على أن تصبح القوانين الباطنة لفعل الغير التي كـانت مؤسسة ومسنودة بحرية منخرطة في مشروع – تصبح قواعد موضوعية للسلوك – الموضوع ، وهذه القواعد تصير صالحة كلياً لكل سلوك مشابه ، وحامل السلوكات او الفاعل – الموضوع يصير أياً مَنْ كان. وهذا التأريخ الذي هو نتيجة اختياره الحر لا يحدّ أبداً من حريته : بل بالعكس ، **في هذا** ، لا في غيره ، تكون حريته في حالة عمل ؛ وبمناسبة وجوده في هـذا العالم يضع نفسه موضع التساؤل . لأن «أن يكون حراً» ليس معناه ان يختار العالم التاريخي الذي ينبثق فيه – وهو ما لا معنى له – بل أن يختار نفسه في العالم ، مهما يكن. وبهذا المعنى فسيكون من غير المعقول ان نفترض أن **حالة** ما للصناعات الفنية من شأنها أن تحدّ من الإمكانيات الإنسانية.

ولا شك في ان رجلاً معاصراً لدونس اسكوت [١٢٧٤ – ١٣٠٨] يجهل استعمال السيارة أو الطيارة ؛ لكنه لا يظهر جاهلاً إلا من وجهة نظرنا **نحن** الذين ندركه عَدمياً ابتداءً من عالمٍ توجد فيه السيارة والطيارة. أما بالنسبة إليه، وهو لم يكن له أي شأن بهذه الأشياء والصناعات الفنية التي تشير إليها ، فثمّ ما يشبه العدم المطلق غير القابل للفكر والكشف. ومثل هذا العدم لا يمكن ابداً ان يحد ما هو – لذاته الذي يختار نفسه: ولا يمكن أن يُدرَك كنقص ، مهما تكن الطريقة التي ننظر اليه بها . وما هو – لذاته الذي يتأرخ في زمان دونس اسكوت يُعدِم نفسه إذن

في قلب ملاء من الوجود ، أي في عـــالم هو ، مثل عالمنا ، **كل ما يمكن ان يكونه** . وسيكون من غير المعقول ان نقول إنه كان ينقص الألبجوائيين[1] Albigeois المدفعية الثقيلة ليقاوموا سيمون دي مونفور : لأن سيّد ترنكافل او كونت تولوز اختارا نفسيهما كما كانا في عـــالم لم يكن فيه للمدفعية أي مكان ، وتصورا سياستهما في هذا العالم ؛ ووضعا خطط المقاومة الحربية في هذا العالم ؛ واختارا لنفسيهما أنصاراً للمتطهرين **في هذا العالم** ؛ ولما لم يكونا إلا ما اختارا ان يكوناه ، فانهما قد **كانا على وجه الاطلاق** في عالم مطلق الامتلاء مثل عالم فرق المدرعات الألمانية أو سلاح الطيران الملكي البريطاني . وما ينطبق على صناعات فنية ماديـــة ينطبق أيضاً على صناعات فنية أدق : فأن يوجد كسيّد صغير في اقليم اللانجدوك في زمان ريمون السادس ليس أمراً **محدّداً** إذا وضع المرء نفسه **في العالم الإقطاعي** الذي يوجد فيه هـــذا السيد ويختار نفسه . ولا يبدو هذا َعدَمياً إلا إذا ارتكبنا غلطة اعتبار هذا التقسيم لفرنسا (القديمة) وللجنوب (الفرنسي) من وجهة النظر الحالية إلى الوحدة الفرنسية . إن العالم الاقطاعي قدم الى السيّد التابع لريمون السادس إمكانيات اختيار لا نهاية لها ؛ وليس لدينا أكثر من ذلك . وإن سؤالاً لامعقولاً مثـل هذا غالباً ما يوضع على شكل حلم أوتوبـي : فماذا كان عسى ان يكون ديكارت ، لو عرف الفزياء المعاصرة ؟ إن معنى هـــذا افتراض أن ديكارت له طبيعة َقبْلية محدودة على نحوٍ متفاوت ومتغيرة بالعـــلم في

---

(١) الالبجوائيون (نسبة الى مدينة ألبى في جنوب فرنسا) او المتطهرون Cathares : فرقة دينية انتشرت في القرن الحادي عشر في جنوبي فرنسا ، حول مدينة ألبى Albi . وعـــد مذهبهم بدعة ، فأمـــر البابا انوسنت الثالث بإرسال حملة صليبية ضدهم في سنة ١٢٠٩ ، وهـزم الالبجوائيون في موريه وتولوز سنة ١٢١٣ ، واشترك في الحرب لويس الثامن ملك فرنسا ، لكن الحرب لم تنته إلا في عهد وصاية بلانست القشتالية ، بعد عقد معاهدة باريس سنة ١٢٢٩ . وكانت هذه الحملة الصليبية ضدهم بقيادة سيمون دي مونفور » .

عصره ، وأنه يمكن نقل هذه الطبيعة الخام إلى العصر الحالي حيث تقف موقفاً معيناً من معارف أوسع وأرق . ولكن هـذا معناه ان ننسى ان ديكارت هو ما اختار أن يكونه ، وأنه اختيار مطلق لذاته ابتداء من عالم معارف وصناعات فنية يعتنقها هذا الاختيار ويوضحها في آنٍ معاً . إن ديكارت مطلقٌ ينعم بتاريخ مطلق ولا يمكن التفكير فيه في تاريخ آخر ، لأنه صنع تاريخه وهو يصنع نفسه . فهو ، ولا أحد غيره ، الذي حدد الحال الدقيقة للمعارف الرياضية التي تسبقه مباشرةً ، لا بإحصاء عابث لا يمكن ان يتم من اية وجهة نظر وبالنسبة إلى أي محور إحداثيات ، بل بتقرير مبادىء الهندسة التحليلية ، أعني باختراع نفس محور الإحداثيات الذي مكّن من تحديد حال هذه المعارف . فهنا ايضاً، الاختراع الحر والمستقبل هما اللذان يمكنان من ايضاح الحاضر ، والاتقان للتكنيك من أجل غاية هو الذي يمكّن من تقدير حالة التكنيك .

وهكذا فإنه حين يؤكد ما هو لذاته نفسه في مواجهة الغير — الموضوع ، فإنه يكتشف في نفس الوقت **التكنيكات** . ومن هنا يمكنه ان يحتازها لنفسه ، أي ان **يستبطنها** . لكن : (١) أولاً باستخدامه لتكنيك فإنه يتجاوزه إلى غايته ، ويكون دائماً وراء التكنيك الذي يستخدمه ؛ (٢) ثانياً : لأن التكنيك يُستبطن ، فإنه وقد كان سلوكاً ذا معنى ومتحجراً في غير — موضوعٍ أيّاً كان، فإنه يفقد طابع التكنيك الذي له ؛ ويندمج بكل بساطة في التجاوز الحر للمعطى نحو غاياته ؛ وهو يُستَردُّ ويُسنَد بالحرية التي تؤسسه ، مثلما أن اللهجة أو اللغة تُسنَد بالمشروع الحر للجملة . إن الإقطاع كعلاقة تكنيك بين إنسان وإنسان لا توجد ، إنها ليست غير مجرد خالص ، يسنده ويتجاوزه آلاف المشروعات الفردية لهذا الرجل الملتزم بالاخلاص لمولاه . ولسنا نريد بهذا ان نصل إلى نوعٍ من الاسمية التاريخية . ولا نريد ان نقول إن الإقطاع هو مجموع علاقات الأتباع بالسادة ؛ بل نرى ، على العكس ، أنه

التركيب المجرد لهذه العلاقات ؛ وكل مشروع لإنسان في هذا العصر ينبغي ان يتحقق كتجاوز إلى ما هو عيني في هذه الفترة المجردة . ولهذا فليس من الضروري ان نعمم ابتداءً من التجارب العديدة التفصيلية من أجل تقرير مباديء التكنيك الاقطاعي : إن هذا التكنيك يوجد بالضرورة وكاملاً في كل سلوك فردي ، ويمكن إيضاحه في كل حالة . لكنه لا يوجد فيها إلا ليُتَجاوَز . وبنفس الطريقة ، فإن ما هو — لذاته لا يمكن أن يكون شخصاً ، أعني يختار الغايات التي هو هي ، دون أن يكون إنساناً ، عضواً في جماعة قومية ، وفي طبقة ، وفي أسرة ، الخ . لكنها تراكيب مجردة يسندها ويتجاوزها بمشروعه . إنه يضع نفسه فرنسياً ، من الجنوب ، عاملا ، حتى يكون **ذاته** في **أفق** هذه التعيُّنات . وبالمثل ، العالم الذي ينكشف له يظهر مزوداً ببعض المعاني المضايفة للتكنيكات المتخذة . ويظهر كعالم — بالنسبة — إلى — الفرنسي ، وعالم — بالنسبة — إلى — العامل ، الخ ، مع كل الخصائص التي يمكن حزرها . لكن ليس لهذه الخصائص « استقلال بالذات » : بل هو قبل كل شيء عالمه ، أعني العالم المُضاء بغاياته ، الذي ينكشف كفرنسي ، وبروليتاري ، الخ .

ومع ذلك فإن وجود الغير يأتي بحدٍّ لحريتي . ذلك انه بانبثاق الغير تنبثق بعض التعيُّنات التي هي انا دون ان اكون قد اخترتها . فها أنذا يهودي أو آري ، جميل أو قبيح ، بيد واحدة ، الخ . كل هذا انا أكونه بالنسبة **الى الغير** ، دون أمل في إدراك ذلك المعنى الذي لديَّ **في الخارج** ولا — بالأحرى — في ان أغيِّره . واللغة وحدها هي التي تعلّمني مَن انا ؛ وحتى هذا لن يكون أبداً إلا كموضوع قصد خاوٍ : أما العيان فأنا محروم منه أبدا . فإذا كان جنسي أو مظهري المادي (سحنتي وهيئتي) ليس غير صورة في الغير أو رأي الغير فيَّ فسيكون قد قُضي الأمر : لكننا شاهدنا ان الأمر يتعلق بخصائص موضوعية

تحددني في وجودي من أجل الغير ؛ ومتى ما انبثقت حرية غير حريتي في مواجهتي فإنني آخذ في الوجود في بُعد جديد للوجود ، وفي هـذه المرة لا يتعلق الأمر بالنسبة إليّ بإضفاء معنى على موجودات خامة ، ولا باتخاذ المعنى الذي أضفاه الآخرون على بعض الموضوعات ، اتخاذه لحسابي : بل أنا الذي أرى نفسي أُمنح معنى وليس عندي الذريعة لأن أتخذ لحسابي هذا المعنى الذي عندي لأنـه لا يمكن أن يُعطى لي اللهم إلا بصفة إرشاد خاوٍ . وهكذا فإن شيئاً مِنّي — وفقاً لهـذا البُعْد الجديد — يوجد على هيئة **مُعطى** ، على الاقل بالنسبة إليّ ، لأن هذا الوجود الذي هو أنا **يُعاني** ؛ وهو بدون **وجود موجَد** . وانا اعرفه وأعانيه في وبواسطة العلاقات التي أراعيها مع الآخرين ؛ في وبواسطة سلوكاتهم تجاهي ؛ وألقي هذا الوجود عند أصل آلاف مـن النواهي وآلاف من المقاومات التي أصطدم بها في كل لحظة — فلأنني يهودي فسأحرم ، في بعض المجتمعات ، من بعض الإمكانيات ، الخ . ومع ذلك ، فإنني لا استطيع **بأي حال من الاحوال** أن أستشعر أنني يهودي أو أنني قاصر أو منبوذ ؛ إلى حد أنني أستطيع أن أقـوم برد فعـلٍ ضد هذه النواحي بأن أعلن أن الجنس ، مثلاً ، تخيل جماعي خالص، والذي يوجد هو الأفراد فقط . وهكذا ألقى هنا فجأة الاستلاب الكلي لشخصي : إنني شيء لم أختر أن أكونه : فماذا عسى أن ينجم عـن هذا بالنسبة إلى الموقف ؟

لقد عثرنا ، كما تبيّن لنا ، على حد واقعي لحريتنا ، أعني كيفية وجود يفرض نفسه علينا دون ان تكون حريتنا الأساس فيه . ومع ذلك فينبغي التفاهم : إن الحد المفروض لا يأتي من فعل الآخرين . وقـد لاحظنا في الفصل السابق أن التعذيب نفسه لا يحرمنا من حريتنا : فإننا نسلم له بحرية . وعلى نحو اعم ، مصادفة نهيٍ في الطريق : « ممنوع على اليهود الدخول هنا » ، « مطعم يهودي ، ممنوع عـلى الآريين

الدخول » ،الخ – تُحيلنا إلى الحالة التي نظرنا فيها من قبل (التكنيكات الجماعية) ، وهذا النهي لا يمكن ان يكون له معنى إلا على وبواسطة أساس اختياري الحر . فوفقاً للإمكانيات الحرة المختارة ، أستطيع مخالفة النهي ، وأعده باطلا ، أو أن أمنحه ، على العكس ، قيمة قاهرة لا يمكن أن تكون له إلا عن الوزن الذي أضيفه اليه . ولا شك في انه يحتفظ بطابعه تماماً ک « صدور عن ارادة أجنبية » ، وأن تركيبه النوعي أن يتخذني موضوعاً وأن يكشف بهذا عن علو يعلو عليّ . ويبقى صحيحاً مع ذلك أنه يتجسّد في عالمي ولا يفقد قوته الخاصة في القهر إلا في حدود اختياري الخاص ووفقاً لكوني أفضّل في كل ظرف الحياة على الموت ، او بالعكس أقدر ، في بعض الحالات الخاصة ، أن الموت أفضل من انماط معينة من الحياة ، الخ . والحد الحقيقي لحريتي هو فقط في كون غيري يدركني كغير – موضوع وفي هذه اللازمة الاخرى وهي ان موقفي يكف ، بالنسبة إلى الغير ، عن أن يكون موقفاً ، ويصبح شكلاً موضوعياً فيه انا أوجَد بصفة تركيب موضوعي. وهذه الموضعة المستلبة لموقفي هي الحد الثابت النوعي لموقفي ، كما أنّ موضعة وجودي – لذاته في الوجود – للغير هي حد وجودي . وهذان الحدان المميِّزان هما اللذان يمثلان حدود حريتي . وبالجملة ، فمن واقعة وجود الغير ، ينتج أنني أوجد في موقف له خارج ، وبهذا ، له بُعد استلاب لا يمكنني أبداً ان انتزعه منه ، كما أنني لا أستطيع ان أؤثر فيه مباشرةً . وهذا الحد لحريتي هو ، كما هو مشاهد ، موضوع بواسطة الوجود الخالص البسيط للغير ، أعني بواقعة أن علوي يوجد من أجل (بالنسبة إلي) علوّ . وهكذا ندرك حقيقة ذات أهمية كبرى : لقد شاهدنا منذ قليل ، ونحن نلتزم باطار الوجود – لذاته ، ان حريتي وحدها يمكن أن تحد حريتي ؛ ونحن نشاهد الآن ، ونحن نعمل على إدخال وجود الغير في اعتباراتنا ، أن حريتي على هذا المستوى الجديد

تجد أيضاً حدودها في وجود حرية الغــير . وهكذا فمهما يكن المستوى الذي نضع أنفسنا فيه ، فإن الحدود الوحيدة التي تلقاها الحرية ، إنمـا تجدها في الحرية . وكما أن الفكر ، عند اسبينوزا ، لايمكن أن يُحَدّ إلا بالفكر ، فكذلك الحرية لا يمكن أن تحد إلا بالحرية ، وتحديدهـا يأتي ، كتناه باطن ، من كونها لا يمكن أن تكون حريـة ، اعني أنها تحكم على نفسها بالحرية ؛ ولما كانت تناهياً خارجياً بسبب أنهـا حرية ، فإنها من أجل حريات أخرى تدركها بحرّية ، عــلى ضوء غاياتها الخاصة .

فإن تقرر هذا ، فينبغي ان نلاحظ أولاً ان هذا الاستلاب للموقف لا يمثل خللا باطناً ولا دخول معطى كمقاومة خامة في الموقف كما أحياه. وعلى العكس ، الاستلاب ليس تغييراً باطناً ولا تغييراً جزئياً للموقف ؛ ولا يظهر إلا خلال التزمّن ؛ ولا القاه أبداً في الموقف ، وتبعـاً لذلك فهو لا يُسلَّم أبداً إلى عياني . ولكنه ، من حيث المبدأ ، يفلت مني ، وهو خارجية الموقف نفسها ، أعني وجوده — في خــارج — للغير . فالأمر إذن أمر طابع جوهري لكل موقف بوجه عام ؛ وهذا الطابع لا يمكن ان يؤثر في مضمونه ، بل يُقبَل ويسترد من جانب ذلك الذي يضع نفسه في موقف . وهكذا فان معنى اختيارنا الحر هو إبراز موقف يعبر عنه من خصائصه الجوهرية ان يكون مستلباً ، أي ان يوجد كشكل في ذاته بالنسبة إلى الغير . ولا نملك الافلات من هذا الاستلاب ، إذ سيكون مــن غير المعقول ان نفكر في الوجود اللهم إلا في موقف . وهذه الخاصية لا تتجلى بمقاومة باطنة ، بــل بالعكس ، تستشعر في وبواسطة عدم قابليتها للإدراك . فما تلقاه الحرية ليس عقبة تواجهها ، بل نوع من القوة الطاردة في طبيعتها ، وضعف في عجينتها (مادتها) يجعل لكل ما تقوم به وجهاً لن تكون قد اختارته ، ويفلت منها ، وسيكون بالنسبة إلى الآخر مجرد وجود . والحرية التي تود ان تكون حرية ، لا

يمكن ان تريد هذا الطابع . ومع ذلك فهو لا ينتسب إلى طبيعة الحرية، لأنه لا توجد ها هنا حرية ؛ وحتى لو وُجدت ، فانها لا يمكن ان تستخلص منها ، لأن وجود الآخرين واقعة ممكنة عرضية تماماً ؛ لكن المجيء إلى العالم كحرية في مواجهة الآخرين ، هو المجيء إلى العالم كأمر يمكن استلابه . فاذا كان ان يريد نفسه حراً معناه ان يختار ان يكون في هذا العالم في مواجهة الآخرين ، فان الذي يريد لنفسه ان يكون بهذه المثابة يريد أيضاً الولوع بحريته .

ومن ناحية اخرى ، فان الموقف المستَلب ، ووجودي – مسلوباً لا ينكشفان موضوعياً ويشاهدان بواسطتي أنا ؛ فأولاً ، رأينا انه : من حيث المبدأ ، كل ما هو مستلب لا يوجد إلا من اجل الغير (أو بالنسبة إلى الغير) . وفضلا عن ذلك فان مجرد المشاهدة ، حتى لو كانت ممكنة ، ستكون غير كافية . إنني لا أستطيع معاناة هذا الاستلاب دون ان أُقر ، في الوقت نفسه ، بالغير كعلو . وهذا الاقرار ، كما رأينا ، لن يكون له معنى ، لو لم يكن اقراراً حراً بحرية الغير . وبهذا الإقرار الحر بالغير من خلال التجربة التي أقوم بها لاستلابي ، فاني اعتنق وجودي – للغير ، مهما يكن ، وأعتنقه لأنه همزة الوصل بيني وبين الغير . وهكذا لا أستطيع إدراك الغير كحرية إلا في المشروع الحر لإدراكه بما هو كذلك (ويظل من الممكن دائما ان أدرك الغير بحرية كموضوع) والمشروع الحر لإقراري بالغير لا يتميّز من الاعتناق الحر لوجودي – للغير . وهكذا تسترد حريتي ، على نحو ما ، حدودها الخاصة ، لأني لا أستطيع ان أدرك نفسي محدوداً بالغير إلا من حيث ان الغير يوجد بالنسبة إليّ ، ولا أستطيع ان أعمل على ان يوجد الغير بالنسبة إليّ كذاتية مُقَرّ بها إلا باعتناق وجودي – للغير . وليس ثم دَور : لكن بالاعتناق الحر لهذا الوجود – المستَلب الذي أعانيه ، فاني أعمل فجأة على ان يوجد علو الغير بالنسبة إليّ بما

هو كذلك . وفقط بالإقرار **بالحرية** (مهما يكن استعمالهم لها) لمبغضي اليهود وباعتناق هذا الوجود – يهودياً أكون بالنسبة اليهم ، وبهذا فقط الوجود – يهودياً يظهر كحدّ موضوعي خارجي للموقف ؛ ولو سرّني ، على العكس ، ان أعدهم مجرد **موضوعات** ، فان وجودي – يهودياً يختفي في الحال ليخلي مكانه لمجرد الشعور بأني علو حر لا يمكن وصفه ونعته . فالإقرار بالغير ، وإذا كنت يهودياً ، واعتناق وجودي – يهودياً هما شيء واحد . وهكذا حرية الغير تهب حدوداً لموقفي ، لكني لا أستطيع **معاناة** هذه الحدود إلا إذا استعدت ذلك الوجود – للغير الذي هو انا وأعطيته معنى على ضوء الغايات التي اخترتها . ومن المؤكد أن هذا الاعتناق نفسه **مُستَلَب** ، وله خارجه ، لكن به أستطيع استشعار وجودي – خارجاً كخارج .

ومن هنا ، كيف أستشعر الحدود الموضوعية لوجودي : يهودي ، آري ، قبيح ، جميل ، ملك ، موظف ، منبوذ ، الخ ، إذا كانت اللغة قد أخبرتني بالحدود التي هي حدودي ؟ إن ذلك لا يمكن ان يكون بالطريقة التي بها **أدرك** عينياً الجمال ، والقبح ، والجنس الخاصة بالغير ، ولا بالطريقة التي بها لديّ شعور غير – موضوعي بإلقاء نفسي نحو هذا الإمكان او ذاك . وليس هذا لأن هذه الخصائص الموضوعية ينبغي بالضرورة ان تكون **مجردة** : فالبعض مجردة ، والبعض الآخر ليست كذلك . فجمالي أو قبحي أو عدم أهمية ملامحي يدركها الغير في عينيتها المليئة ، ولغته تعرّفني بهذه العينية ؛ ونحوها أنحو في الخلاء . فالأمر لا يتعلق إذن بتجريد ، بل بمجموعة من التراكيب التي بعضها مجردة ، لكن مجموعها عيني مطلق ، وهو مجموع يشار إليّ به بوصفه يفلت مني من حيث المبدأ . وهذا هو ما انا هو ؛ وقد لاحظنا في مستهل القسم الثاني ، ان ما هو – لذاته لا يمكن ان يكون كائناً شيئاً . فبالنسبة إلى نفسي ، انا لست أستاذاً ولا نادل مقهى (جرسون) ولا جميلا

ولا قبيحاً ، ولا يهودياً ولا آرياً ، ولا ظريفاً ولا سوقيـــاً ولا ممتازاً مهذباً . وسنسمي هذه الصفات باسم « الأمور التي لا يمكن تحقيقها » . وينبغي الاحتراز من الخلط بينها وبين « الأمور المتخيّلة » . اذ الأمر يتعلق بموجودات حقيقية تماماً ، لكن أولئك الذين تعطى لهم حقاً وفعلاً هذه الصفات ليسوا هذه الصفات ، وأنا الذي هو هي ، لا أستطيـــع تحقيقها : فلو قيل لي انني سوقيّ ، مثلاً ، فإني أدركت مراراً بالعيان على الآخرين طبيعة السوقية ، وهكذا أستطيع أن اطبق كلمة « سوقي» على شخصي . لكني لا أستطيع ربط معنى هذه الكلمة بشخصي . وثم في هذا إشارة الى رابطة ينبغي وصفها (لكنهـــا لا يمكن ان تتم إلا بالاستبطان والتذويت [1] للسوقية ، او بموضعة [2] **الشخص** ، وهاتان عمليتان تجرّان الانهيار المباشر للواقع المعتبر) . وهكـــذا نحن محاطون « بالأمور التي لا يمكن تحقيقها » ، الى غير نهاية . وبعض هـــذه اللامتحققات نحس بها بشدة كغيابات مثيرة . فمن لم يشعر بخيبة أمل عميقة لأنـــه لم يستطع ، بعد نفي طويل، ان **يتحقق** عند عودته انه « في باريس » ؟ إن الأشياء هناك ، وتتبدى بشكل أليف ، لكني أنا لست إلا غياباً ، وإلا العـــدم الخالص للضروري كي يكون هناك باريس . فأصدقـــائي وأقاربي يقدّمون إليّ صورة أرض موعودة حين يقولون لي: «وأخيراً! هأنت ذا ، لقد رجعت ، وصرت في باريس ! » لكن مدخل هذه الأرض الموعودة محرّم عليّ . وإذا كانت غالبية الناس تستحق ان تلام لأنهم « يكيلون بمكيالين ويزنون بميزانين » ، تبعاً لكون الأمر يتعلق بالآخرين أو بأنفسهم ، فإن كان عندهم ميل للجواب ، حين يشعرون انهم مرتكبون لغلطة لاموا الغير بالأمس عليها ، قائلين : « هذه مسألة

(١) « جعل الشيء ذاتاً » .

(٢) « جعل الشيء موضوعاً » .

أخرى » ، فذلك لأن « هذه مسألة أخرى » بالفعل . فإن أحد الفعلين موضوع معطى للتقدير الأخلاقي ، والآخر علو خالص يحمل تبريره في وجوده نفسه ، ما دام وجوده اختيـــاراً . ونستطيع إقناع مرتكبــه ، بمقارنة بين النتائج ، إقناعه بأن الفعلين لهـــما نفس **المظهر الخارجي** ، لكن إرادته الخيّرة مهما بلغت فانها لن تمكنه من تحقيق هذه الهوية ، ومن هنا شطر كبيرٌ من اضطرابات الشعور الاخلاقي ، وخصوصاً اليأس من عدم إمكان احتقار المرء لنفسه حقاً ، وعدم تحقيق نفسه كمذنب ، والشعور باستمرار بتفاوت بين المعاني المعبّر عنها : « انا مذنب ، انا أخطأت » ، الخ ، والادراك الفعلي للموقف . وبالجملة ، كل ألوان قلق « تأنيب الضمير » ، أعني شعور سوء النية الذي مثله الأعلى هو ان يحكم على نفسه ، اي ان يتخذ عن نفسه وجهة نظر الغير .

لكن اذا كانت بعض الأنواع الخاصة من اللامتحققات تدهش أكثر من غيرها ، واذا كانت موضوع أوصاف نفسانية ، فإنهـــا ينبغي الا تعمينا عن حقيقة ان اللامتحققات لا نهاية لعددها ، لأنها تمثل الوجـــه الآخر من الموقف .

ومع ذلك ، فان هذه اللامتحققات لا تستحضر لنا فقط كلامتحققات : فلكي يكون لهـــا طابع اللامتحققات ، ينبغي ان تنكشف على ضـــوء مشروع ما يهدف الى تحقيقها . وهذا ما لاحظناه منذ قليل ، حين بيّنا ما هو — لذاته معتناً وجوده — للغير في وبواسطة نفس الفعل الذي يتعرف (أو يقرّ بـ) وجود الغير . فبالتضايف مع هـــذا المشروع الاعتناقي assomptif ، تنكشف اللامتحققات بوصفها « مـــا يطلب تحقيقه » . فأولاً الاعتناق assomption يتم في منظور مشروعي الأساسي : فلا أقتصر على ان أتلقى سلبياً معنى « القبح » و «العاهة» و «العنصر»

---

(١) أو لأي اختيار آخر لغاياتي .

الخ ، بل على العكس لا أستطيع إدراك هذه الخصائص – بصفة معانٍ – إلا على ضوء غاياتي الخاصة . وهذا ما يعبّر عنه – لكن بقلب الحدود تماماً – حين يقال إن واقعية الوجود لجنس ما يمكن ان تعين رد فعل من الكبرياء) او عقدة ادنوية (مركب نقص) . والواقع ان الجنس والعاهة ، والقبح لا يمكن ان تظهر إلا ضمن حدود اختياري للأدنوية (للنقص) أو للكبرياء [1] (او التفاخر) ، وبعبارة أخرى انها لا يمكن ان تظهر إلا مع معنى تهبه حريتي ، وهذا يعني ، مرة أخرى ، انها بالنسبة الى الغير ، لكنها لا يمكن ان تكون ، بالنسبة إليّ ، الا إذا اخترتها . وقانون حريتي ، الذي يعمل على كوني لا أستطيع ان اكون دون ان اختار نفسي ، ينطبق ها هنا : إني لا أختار ان أكون للغير مَن أنا ، لكني لا أستطيع ان أحاول ان اكون بالنسبة الى نفسي مَن أنا بالنسبة الى الغير إلا باختياري لنفسي كما أبدو للغير ، أي باعتناق مختار . ان اليهودي ليس أولاً يهودياً ليكون معرّة او مفخرة بعد ذلك ، لكن افتخاره بأنه يهودي ، او معرّته من ان يكون يهودياً ، او استواء الأمر لديه هو الذي سيكشف له عن وجوده – يهودياً ، وهذا الوجود – يهودياً ليس شيئاً خارج الطريقة الحرّة لاعتباره . لكن ، على الرغم من كوني يتوافر لدي ما لا نهاية له من الطرق لاعتناق وجودي – للغير ، فاني لا أستطيع ألا أعتنقه : وهنا نجد ذلك الإبسال condamnation للحرية الذي حددناه فيما سبق بأنه وقائعية ، ولا أستطيع ان أمتنع تماماً بالنسبة الى مَنْ أنا (بالنسبة الى الغير) لأن الرفض ليس هو الامتناع ، بل هو أخذ واعتناق أيضاً – ولا الخضوع له سلبياً (وهذا هو نفس الأمر ، بمعنى ما) ، وفي الغضب ، والكراهية ، والكبرياء ، والعار ، والرفض المتضايق او المطالبة المسرورة لا بد ان اختار ان أكون مَنْ أنا.

وهكذا ، فإن اللامتحققات تنكشف لما هو – لذاته بوصفها « لا

(١) او لأي اختيار آخر لغاياتي .

متحققات ينبغي (أو يطلب) تحقيقها » . ولكنها بهذا لا تفقد طابعها **كحدود** ، بل بالعكس هي تتبدى لما هو — لذاته كحدود موضوعية خارجية يُطلب **استبطانها** . فلها إذن طابع إلزامي واضح . ولا يتعلق الأمر بأداة تنكشف كشيء « للاستعمال » في الحركة الخاصة بالمشروع الحر الذي هو أنا . لكن ها هنا يظهر اللامتحقق **في نفس الوقت** كحد معطى قبلياً لموقفي (لأنني هنا كذلك بالنسبة الى **الآخر**) ، وتبعاً لذلك كموجود ، دون ان ينتظر ان أعطيه الوجود ، وفي نفس الوقت بوصفه لا يستطيع ان يوجد إلا في وبواسطة المشروع الحر الذي به اعتنقه — والاعتناق مساوٍ للتنظيم التركيبي لكل السلوكات التي تهدف الى ان **تحقق** ما لا يتحقق ، من أجلي . وفي نفس الوقت ، من حيث انه يتبدى بصفة ما لا يتحقق ، فإنه يتجلى وراء كل المحاولات التي أستطيع فعلها لتحقيقه . إن القبْلي à priori الذي يتطلب التزامي من أجل ان يكون ، وهو في نفس الوقت لا يتوقف إلا على هذا الالتزام ويضع نفسه منذ البداية وراء كل محاولة لتحقيقه ، ماذا عسى ان يكون اللهم إلا **أمراً** ؟ انه ينبغي ان يستبطن ، أي ان يأتي من الخارج ، **جاهزاً** ، لكن الترتيب ، مهما يكن ، يعرّف دائماً بأنه خارجية مستردة في استبطان . ولكي يكون الترتيب ترتيباً — وليس مجرد نفَس صوتي او معطى واقعي يُحاول تجنبه — فلا بد ان أسترده مع حريتي ، وان أصنع منه تركيباً لمشروعاتي الحرة . لكن حتى يكون ترتيباً لا حركة حرة الى غاياتي الخاصة ، فلا بد ان يحتفظ في حضن اختياري الحر بطابع **الخارجية** . والخارجية هي التي تظل خارجية ، حتى في وبواسطة محاولة ما هو — لذاته ليستبطنها . وهذا هو تعريف ما لا يتحقق والمطلوب تحقيقه ، ولهذا يتبدّى كأمر . لكن يمكن ان نذهب الى أبعد من هذا في وصف هذا اللامتحقق : إنه ، في الواقع ، حدّي **انا** . لكن لأنه حدّي **انا** ، فإنه لا يمكن ان يوجد كحدّ لموجود معطى ، بل كحدّ

لحريتي أنا . ومعنى هذا ان حريتي ، وهي تختار بحرية ، تختار لنفسها حدودها ، أو إذا شئنا قلنا إن الاختيار الحرّ لغاياتي ، أي لما أنا هو بالنسبة الى نفسي ، يتضمن اتخاذ حدود هذا الاختيار ، مهما تكن . وهنا أيضاً الاختيار اختيارٌ للتناهي كما أشرنا الى هذا من قبل ، لكن بدلاً من ان يكون التناهي المختار تناهياً باطناً ، أعني تحديداً للحرية بذاتها ، فإن التناهي المتخذ من جانب استئناف (استعادة) اللامتحققات هو تناه خارجي ، إني أختار ان يكون لي وجود على مبعدة ، يحدّ كل اختياراتي ويكوّن وجهها الآخر ، أعني أني أختار ان يكون اختياري محصوراً بشيء آخر غير ذاته . ولو تسبب هذا في مضايقتي والمحاولة بكل الطرق — كما رأينا في القسم السابق من هذا الكتاب — ان استرد هذه الحدود ، فإن أقوى محاولات الاسترداد تقتضي ان تؤسس في الاستعادة الحرة **كحدود** للحدود المراد استبطانها . وهكذا تسترد الحرية لحسابها وتُدخل في الموقف الحدود غير القابلة للتحقيق ، وذلك بأن تختار ان تكون حرية محدودة بواسطة حرية الغير . وتبعاً لذلك ، فإن الحدود الخارجية للموقف تصير موقفاً — حدّياً ، أعني تندرج في الموقف من الداخل ، مع الصفة « لا متحقق » بوصفها « لا متحققات للتحقيق » ، كوجه آخر (ظهر) مختار وهرّاب لاختياري ، وتصبح معنى لمجهوداتي اليائسة كي أكون ، وان كانت تقوم قبلياً وراء هذه المجهودات ، مثل الموت — وهو نمط آخر من اللامتحققات ، لا ننظر فيه الآن — يصير موقفاً حدّياً بشرط ان يؤخذ على انه **حادث من احداث الحياة** ، وان كان يشير الى عالم لا يتحقق فيه حضوري وحياتي بعدُ ، أعني الى ما وراء الحياة . وكون ان ها هنا ما وراء للحياة ، من حيث انه لا يتخذ معناه إلا بواسطة وفي حياتي ومع ذلك يظل بالنسبة إليّ أمراً غير متحقق ، وكون ان ثمّ حرية وراء حريتي ، وموقفاً وراء موقفي : من أجله ما أحياه كموقف

يُعطى كشكل موضوعي في وسط العالم : هذان نمطان للموقف الجدّي عليهما سيماء المفارقة في حدّ حريتي من كل ناحيـــة ، وفي كونهما لا معنى لهما غير ذلك الذي تهبهما اياهمـــا حريتي . فبالنسبة الى الطبقة ، والجنس ، والجسم ، والغير ، والوظيفة ، الخ يوجد « وجود – حر – من أجل ... » . وبواسطته ما هو – لذاتـــه يلقي بنفسه الى أحـــد ممكناته ، الذي هو دائماً **ممكنه النهائي** : لأن الإمكان المعتبر هو إمكان ان يرى ذاته ، اي ان يكون غير ذاته ليرى نفسه في الخارج . وفي كلتا الحالتين يوجد إسقاط للذات نحو « نهائي » إذا ما استبطن بهذا ، فإنه يصير معنى إيضاعياً خارج متناول الممكنات المرتّبة . فيمكن المرء ان « يكون – ليكون – فرنسياً » ، « ان يكون – ليكون – عاملاً » ، وابن الملك يمكن « ان يكون – ليحكم » . فإنّا هنا بإزاء حـــدود وأحوال سالبة لوجودنا ، علينا ان نتخذها ؛ بالمعنى ، مثـــلاً ، الذي به اليهودي المتعصب يعتنق جنسه ، أي يعتنق عينياً ونهائيـــاً الاستلاب المستمر لوجوده ، وكذلك العامل الثوري ، بمشروعه الثوري نفسه يعتنق « وجوداً – ليكون – عاملاً » . ويمكن ان نلاحظ – كما لاحـــظ هيدجر – وإن كان اللفظان « حق » authentique « ولا حق » inauthentique اللذان يستخدمها مشكوكاً فيهما وغير مخلصين بسبب مضمونهما الأخلاقي الضمني – نقول إننا نستطيع ان نلاحظ ان موقف الرفض والهروب الذي يظل ممكناً دائماً هو ، على الرغم منه ، اعتناق حرّ لما يهرب منه . وهكـــذا البورجوازي يصيّر نفسه بورجوازياً بأن ينكر وجود طبقات ، كما ان العامل يصيّر نفسه عامـــلاً بأن يوكد وجود طبقات وان يحقق « وجوده – في – الطبقة » بواسطة نشاطـــه الثوري . لكن هذه الحدود الخارجية للحرية ، لأنها خارجية ولا تستبطن إلا بوصفها لا متحققات ، لن تكون أبداً عقبة حقيقية في سبيل الحرية ، ولا حدّاً مُعانى . إن الحرية شاملة **لا** متناهية ، وليس معنى هذا انـه

لا حدود لها ، بل معناه انها **لا تعثر عليها** أبداً . والحدود الوحيدة التي تصطدم بها الحرية في كل لحظة ، هي تلك التي تفرضها على نفسها والتي تحدثنا عنها بمناسبة الماضي والمحيط والتكنيكات .

هـ) الموت

بعد ان بدا الموت انه الأمر اللاإنساني من الطراز الأول لأنه كان ما هو في الجانب الآخر من « السُّور » ، فُطن فجأة الى النظر اليه من وجهة نظر أخرى مختلفة تماماً ، أي كحادث من أحداث الحياة الإنسانية . وهذا التغير في النظر يمكن تفسيره بسهولة : ان الموت حدّ terme ، وكل حدّ (سواء أكان نهائياً أو مبدئياً ، في النهاية أو في البداية) هو يانوس ذو الوجهين : سواء نظرنا اليه كلاصق بعدم الوجود الذي يحدّ العملية المعتبرة ، أو بالعكس ، نكتشفه لاصقاً بالسلسلة التي يُتمّها ، مكوّناً معناها . وهكذا فإن الانسجام النهائي للحن ينظر من جانب بأكمله الى الصمت ، أعني الى عدم الصوت الذي يصحب اللحن ، وهو بمعنى من المعاني مؤلف من الصمت لأن الصمت الذي يتلو ، هو حاضرٌ فعلاً في انسجام الختام بوصفه معناه . ومن ناحية أخرى ، يلاصق هذا الملاء من الوجود الذي هو اللحن المعتبر : وبدونه فإن هذا اللحن يبقى في الهواء ، وهذه الحيرة الختامية تعود القهقرى من نغمة الى نغمة كي تهب كل واحد منها طابع عدم التمام . والموت كان يُعدّ دائماً — عن خطأ او عن صواب ، وهذا ما لا نستطيع بعدُ ان نحدده — انه الحد النهائي للحياة الإنسانية . وبهذه المثابة ، فقد كان من الطبيعي ان فلسفة مشغولة خصوصاً بتحديد الموقف الإنساني بالنسبة الى اللاإنساني المطلق المحيط به ، كانت تعدّ الموت باباً مفتوحاً على عدم الآنية ، وان هذا العدم كان التوقف المطلق للوجود ، أو الوجود الماهوي على شكل غير — إنساني .

وهكذا ، نستطيع ان نقول انه كان يوجد – بالتضايف مع النظريات الواقعية الكبرى – تصور واقعي للموت ، بالقدر الذي به يظهر الموت كاتصال مباشر مع اللاإنساني وبهذا كان يفلت من الإنسان ، من حيث انه مشكلة مع المطلق اللاإنساني . ولم يكن من الممكن ، طبعاً ، ان تصوراً مثالياً وإنسانياً للواقع يسمح ان يجد الإنسان ما هو لا – إنساني ، حتى لو كان حداً له . وكان يكفي حينئذ ان يضع المرء نفسه في وجهة نظر هذا الحد من أجل إيضاح الإنسان بنور لا – إنساني [١] . والمحاولة المثالية **لاسترداد** الموت لم تكن في الأصل من شأن الفلاسفة ، بل من شأن الشعراء مثل رلكه أو القصصيين مثل مالرو . وكان يكفي ان يُعدّ الموت حداً نهائياً **ينتمي الى السلسلة** . فإذا استردت السلسلة هكذا « حد الوصول » ، بسبب الغاية التي تُحددت بباطنيتها ، فإن الموت كنهاية للحياة يستبطن ويتأنس [٢] ، والإنسان لا يمكن ان يلقى بعدُ غير ما هو إنساني ، وليس ثم **جانب آخر** للحياة ، والموت ظاهرة إنسانية ، انه الظاهرة الأخيرة في الحياة ، ولا يزال من الحياة . وبهذا الاعتبار ، يؤثر في الحياة كلها في اتجاه مضاد للتيار ، ان الحياة تتحدد بالحياة ، وتصير مثل عالم اينشتين « متناهية لكنها غير محدودة » ، والموت يصير معنى الحياة كما ان الانسجام الختامي هو معنى اللحن ، وليس في هذا أمر عجيب : الموت حد في السلسلة المعتبرة ، وكما هو معروف ، فإن كل حدّ في سلسلة هو دائماً حاضرٌ في كل حدود السلسلة . لكن الموت ، مُسترداً هكذا ، لا **يظل** فقط إنسانياً ، بل يصير ايضاً لي (ملكي) : فهو باستبطانه يتفرد ، وهو ليس بعدُ المجهول الكبير الذي يحدّ ما هو انساني ، بل هو ظاهرة حياتي الشخصية

---

(١) راجع مثلا الأفلاطونية الواقعية عند اتشارلز مورجن في قصته « اسبار كنبروك » .

(٢) « يصبح إنسانيا » .

التي تجعل من هذه الحياة حياة وحيدة، أعني حياة لا تُستأنف، ولا يستعيد فيها الإنسان ضربته . وبهذا أصبح مسئولاً عن موتي أنا كما أنا مسئول عن حياتي ، لا عن الظاهرة التجربية الممكنة لوفاتي ، بل عن طابع التناهي الذي يجعل حياتي ، مثل موتي ، هي حياتي انا . وبهذا المعنى يحاول رلكه ان يبيّن ان نهاية كل انسان تشبه حياته ، لأن كل الحياة الفردية كانت إعداداً لهذه النهاية ، وبهذا المعنى يبين مالرو في «الغزاة» أن الحضارة الأوروبية ، بإعطائها لبعض الآسيويين معنى موتهم ، تنفث فيهم فجأة هذه الحقيقة اليائسة المسكرة وهي ان « العمر واحد » (الحياة فريدة) . وقد قُيِّض لهيدجر ان يعطي شكلاً فلسفياً لهذا التأنيس [١] للموت : فإذا كانت الآنية لا تعاني شيئاً : لأنها مشروع وتوقع ، فينبغي ان تكون توقعاً ومشروعاً لموتها بوصفها امكانية عدم تحقيق حضور في العالم بعدُ . وهكذا صار الموت الإمكانية الخاصة بالآنية ، ووجود الآنية يتحدد بأنه « وجود للموت » . ومن حيث ان الآنية تفصل في أمر مشروعها إلى الموت ، فإنها تحقق الحرية — للموت وتؤلف نفسها كشمول بواسطة الاختيار الحر للتناهي .

ومثل هذه النظرية ، كما يبدو لأول وهلة ، لا يمكن الا ان تستهوينا : فهي باستبطانها للموت ، تخدم مقاصدنا الخاصة ، وهذا الحد الظاهري لحريتنا ، وهو يستبطن ، تسترده الحرية . لكن لا يُسْر هذه الآراء ، ولا نصيبها من الحق الذي لا مراء فيه ينبغي ان يضللنا . وعلينا ان نفحص المسألة من جديد من أولها .

من المحقق ان الآنية ، التي بها العالمية تأتي إلى الواقع ، لا يمكن ان تلقى اللاإنساني ، وتصور اللاإنساني هو نفسه تصور للانسان . فينبغي إذن التخلي عن كل أمل ، حتى لو كان الموت في ذاته انتقالاً إلى

(١) « جعله انسانياً » .

مطلق لاإنساني ، امل في اعتبار الموت كُوّة نطل منها على هذا المطلق. إن الموت لا يكشف لنا عن شيء إلا وهو يتعلق بنا ، ومن وجهة نظر إنسانية ، فهل معنى هذا انه ينتمي قبلياً الى **الآنية** ؟

وما ينبغي ملاحظته أولاً هو الطابع اللامعقول للموت . وبهذا المعنى ، فإن كل محاولة للنظر اليه كانسجام ختامي عند نهاية لحن ، ينبغي استبعادها بشدّة ونبذها . وكثيراً ما قيل إننا في موقف محكوم عليه بالاعدام ، وسط محكوم عليهم بالاعدام ، يجهل يوم التنفيذ ، لكنه يرى زملاءه في السجن يُنفذ فيهم الإعدام كل يوم . وهذا ليس صحيحاً بالدقة : بل ينبغي بالأحرى أن أقارن نفسي بمحكوم عليهم بالإعدام وهو يستعد بشجاعة للعذاب الأخير ، ويبذل قصارى جهده حتّى يكون مشرّفاً بهيّ الطلعة على المشنقة ، وفي تلك الأثناء يموت بوباء الحمى الأسبانية . وهذا ما فهمته الحكمة المسيحية فأوصت بالاستعداد للموت وكأنه يمكن أن يأتي في اية لحظة . وهكذا نأمل في استعادته بتحويله الى « موت منتظر » . فإذا صار معنى حياتنا هو انتظار الموت ، فهذا لا يمكن ، حين يأتي ، إلا أن يطبع خاتمه على الحياة . وهذا هو الايجابي في «التصميم» entschlossenheit عند هيدجر. لكن مع الأسف هذه نصائح أسهل في الإسداء منها في الاتباع، لا بسبب ضعف طبيعي في الآنية،أو بسبب مشروع أصلي لعدم الصدق، بل بسبب **الموت** نفسه.ذلك ان من الممكن للمرء ان ينتظر موتاً **معينا** ، لا الموت . والحيلة الخفيفة التي قام بها هيدجر من السهل هتك قناعها : إنه يبدأ بتقرير موت كل واحد منا ، مشيراً إلى أنه موت **شخص** ، موت فرد ؛ و « أنه الشيء الوحيد الذي لا يمكن ان ينوب غيري عني فيه » ؛ وبعد هذا يستخدم هذه الفردانية المنقطعة النظير التي يعزوها إلى الموت ابتداءً من « **الآنية**» Dasein من أجل تفريد الآنية نفسها : فالآنية ، بقذفها بنفسها بحريةً

نحو امكانيتها النهائية تصل إلى الوجود الصادق وتنتزع نفسها من الابتذال اليومي للوصول إلى التفرد الخاص بالشخص والذي لا يمكن ان يحل محله فيه أحد . لكن في هذا دوراً : إذ كيف يمكن إثبات أن للموت هذه الفردية وأن له القدرة على منحها . صحيح أنه إذا كان الموت يوصف بأنه **موتي أنا** ، فـإني أستطيع انتظاره : إنه إمكانية محدّدة متميزة . لكن هل الموت الذي يصيبني هو **موتي انا** ؟ أولاً من المجاني[1] تماماً أن يقال « إن الموت هو الشيء الوحيد الذي لا يمكن ان ينوب غيري عني فيه » أو في هذا بالأحرى سوء نية واضح في البرهنة : لأنه إذا عُدّ الموت إمكانية نهائية وذاتية ، وحادثاً لا يعني غير ما هو لذاته، فمن الواضح أنه لا يمكن أحداً أن ينوب عني في الموت . لكن ينتج عن هذا أنه لا امكانية من إمكانياتي ، لو أخـذت من وجهة النظر هذه ــ وهي وجهة نظر الكوجيتو ــ سواء تعلقت بوجـود صادق أو غير صادق ، فإنها لا يمكن ان تُقترَح من أحد غيري . إذ لا يمكن أن ينوب عني أحد في الحب ، إذا فهمنا من هنا أن يُقسم بأقسام هي أقسامي انا ، وأن يستشعر الانفعالات (مهما تكن تـافهة) التي هي انفعالاتي **انا** . وياء المتكلم هنا mes لا تتعلق ابداً بشخصية ظُفر بهـا من الابتذال اليومي (مما يمكن هيدجر من ان يردّ علينا قائلاً انه من الضرورة أن أكون « حراً للموت » حتى يمكّن حبّاً أستشعره ان يكون حبي أنا ، لا حب « الناس » فيّ) بل فقط الهوهوية التي يقرّ بها هيدجر لكل آنية ــ سواء وجدت على النحو الصادق أو غير الصادق ــ حين يقرر أن « **الآنية** هي آنيتي » . وهكذا من وجهة النظر هذه ، فإن أتفه أنواع الحب ، هو مثل الموت لا يمكن استبداله والإنابة فيه وهو وحيد مفرد : إذ لا يمكن أحداً أن يحب نيابةً عني . لكن إذا

(١) « أي بغير اساس » .

نظر ، على العكس ، إلى أفعالي في العالم ، من وجهة نظر وظائفها ، وفعّاليتها ونتائجها ، فمن المؤكد ان الغير يمكن ان يفعل دائماً ما أنا أفعل : فإن كان الأمر يتعلق بجعل هذه المرأة سعيدة ، وصون حياتها أو حريتها ، وإعطائها الوسائل لتظفر بنجاتها ، أو فقط بتكوين بيت معها ، و « وجعلها تنجب أطفالاً » ، ان كان هذا هو ما يسمى بالحب ، فإنه من الممكن ان يحب انسان آخر مكاني وبدلاً عني ، بل ان ينوب عني في الحب : وهذا نفسه هو معنى هذه التضحيات ، التي تُروى آلاف المرات في القصص العاطفية التي تكشف لنا عن البطل العاشق ، وهو يرجو السعادة للمرأة التي يحبها ويختفي امام منافسه ، لأن هذا « سيكون أقدر منه على حبها » . وهنا المنافس مكلف صراحة بأن يحب بالنيابة عن ، لأن المحب يحدد بأنه « الإسعاد بالحب الذي يحمل لها » . وسيكون الأمر هكذا في كل سلوكاتي . اللهم الا ان موتي سيدخل ايضاً في هذا الباب : لأنه إذا كان الموت هو الموت هو لإعطاء القدوة ، وللاستشهاد ، وللوطن ، الخ فإن أي إنسان آخر يمكن ان يموت بالنيابة عني — كما في الأغنية التي تتحدث عن سحب القرعة على من يُؤكل . وبالجملة ، لا توجد فضيلة مشخّصة خاصة بموتي أنا . بل بالعكس هو لا يصير موتي الا اذا وضعت نفسي في منظور الذاتية ؛ فذاتيتي ، محددة بالكوجيتو السابق على التأملي ، هي التي تجعل من موتي أمراً ذاتياً لا يمكن الاستنابة فيه ، لا الموت الذي يعطى الهوهوية اللامنتابة الى ما هو — لذاته الخاص بي . وفي هذه الحالة لا يمكن الموت ان يتميز لأنه موت بوصفي موتي انا ، وتبعاً لذلك فان تركيبه الجوهري كموت لا يكفي لأن يجعل منه ذلك الحادث المشخّص المفوت الذي يمكن انتظاره .

وفضلاً عن ذلك ، فان الموت لا يمكن ان ينتظر ، ان لم يحدّد بكل دقة بأنه الحكم عليّ بالإعدام (التنفيذ الذي سيتم بعد ثمانية أيام ،

نتيجة مرضي التي أعلم انها ستكون قريبة وقاسية ، الخ) لأنه ليست شيئاً آخر غير انكشاف لامعقولية كل انتظار ، حتى لو كان لامعقولية انتظاره . وأولاً ينبغي ان نميّز بعناية بين معنيين للفعل « ينتظر » الذي خلط فيه حتى الآن : فـإن توقع الموت s'attendre ليس انتظاره son attente . ولا نستطيع ان ننتظر الا الحادث المعلوم الذي تكون عمليات معلومة بسبيل تحقيقه . إذ يمكن ان انتظر وصول القطار القادم من شارتر لأنني أعلم أنه غادر محطة شارتر ، وأن دورة لعجلاته تقرّبه من محطة باريس . صحيح ان من الممكن ان يتأخر ، وقد تحدث له حادثة : لكن يبقى حقاً مع ذلك ان العملية نفسها ، التي بها سيتحقق الدخول في المحطة ، هي « جارية » والظواهر التي يمكن ان تؤخر او تلغي هذا الدخول في المحطة ، تدل فقط هنا على ان العملية ليست الا نظاماً مغلقاً نسبياً ، ومعزولاً نسبياً ، وأنها في الواقع مغمورة في عالم ذي « تركيب خيطي » كما يقول مايرسون . وهكذا استطيع ان اقول انني انتظر بطرس وأني « أتوقع ان يكون في قطاره تأخير » . لكن امكانية موتي تعني فقط انني بيولوجياً لست غير نظام مغلق نسبياً ، منعزل نسبياً ، وهي تدل فقط على انتماء جسمي الى مجموع الموجودات. وهي من نوع التأخير المحتمل للقطارات ، لا من نوع وصول بطرس. وهي من جانب المانع غير المتوقع ، الذي ينبغي دائماً ان يحسب حسابه، بالمحافظة على طابعه الخاص كشيء غير متوقع ، لكن لا يمكن انتظاره، لأنه يضيع بنفسه في اللامتعيّن . ولو أقررنا بأن العوامل شرط بعضها لبعض بالدقة ، وهو امر لم يبرهن عليه ويقتضي اذن اختياراً ميتافيزيقياً، فإن عددها لامتناه ، وتضمناتها لامتناهية بشكل غير متناه ؛ ومجموعها لا يؤلف نظاماً ، على الأقل من وجهة النظر المعتبرة ، والأثر المعتبر — وهـو موتي — لا يمكن توقعه في اي تاريخ وبالتالي لا يمكن ان يُنتظر . وربما ، بينما أنا أكتب بهدوء في هذه الغرفة ، حالة الكون هي

بحيث يقترب الموت اقتراباً شديداً ، وربما ، على العكس ، يكون قد ابتعد ابتعاداً شديداً أيضاً . فإذا كنت مثلاً انتظر امرأً بالتعبئة ، فإني أستطيع أن أحسب أن موتي قريب ، بمعنى ان فرص الموت القريب قد ازدادت جداً ، لكن قد يحدث ايضاً انه في نفس الوقت ينعقد مؤتمر دولي سرّي وقد وجد الوسيلة لإطالة أمر السلام . ولهذا لا استطيع ان أقول إن الدقيقة التي تمرّ تقربني من الموت . ومن الحق انها تقربني منه إذا رأيت بصورة إجمالية جداً ان حياتي محدودة . لكن في داخل هذه الحدود ، وهي مرنة جداً (فقد أموت بعد بلوغ المائـــة او في سن السابعة والثلاثين ، أو غداً) ، لا استطيع ان أعرف هل هذه الدقيقة تقربني او تبعدني عن هذا الحد . ذلك ان ثم فارقاً هائلاً من حيث الكيف بين الموت عند نهاية الشيخوخة أو الموت المفاجيء الذي يقضي علينا في نضوج السن ، وبين الموت في سن الشباب . فانتظار الأول هو قبول ان الحياة مغامرة **محدودة** ، وطريقة من عدة طرق لاختيار التناهي واختيار غاياتنا على أساس التناهي . أما انتظار الثاني فسيكون بمثابة انتظار أن تكون حياتي مغامرة ناقصة (فوّت عليها) . ولو لم يوجد غـــير ميتات شيخوخة (أو بواسطة حـــكم بالاعدام مريح) ففي وسعي أن انتظر موتي . لكن خاصية الموت هي انه يمكن ان يفاجيء في أية لحظة قبل الأجل أولئك الذين ينتظرونه في هذا التاريخ او ذاك . واذا كان موت الشيخوخة يمكن ان يختلط مع تناهي اختيارنا ، وتبعاً لذلك يعاش كانسجام خاتمة حياتنا (نكلّف بعمل ، ونُعطى وقتاً او مهلة لانجازه) فإن الموت المفاجيء ، على العكس ، هـــو بحيث لا يمكن ان ينتظر ويتوقّع ، لأنه غير معيّن ، ولا يمكن انتظاره في تاريخ معين ، بحسب تعريفه : إنه يتضمن امكانية ان نموت مفاجـــأةً قبل التاريخ المنتظر ، وتبعاً لذلك فإن انتظارنا بوصفه انتظاراً يكون خداعاً ، او نعيش بعد هذا التاريخ ، ولما لم نكن غير هذا الانتظار ، فاننا نعيش بعدُ أنفسنا .

ولما كان الموت المباغت لا يختلف من حيث الكيف عن الموت الآخر الا من حيث اننا نحيا الواحد او الآخر ، ولما كانا ، بيولوجياً ، أعني من وجهة نظر الكون ، لا يختلفان ابداً من حيث اسبابهما والعوامل الفعالة في حدوثهما ، فإن عدم تعيّن الواحد يرتدّ في الواقع على الآخر ، ومعنى هذا انه لا يمكن ان ننتظر موت الشيخوخة الا عن عمى او سوء نية . ولدينا في الواقع كل فرص الموت قبل ان نكون قــد انجزنا مهمتنا ، أو بالعكس ، ان نعيش بعدها . فثم اذن عدد ضئيل جداً من الفرص ليكون موتنا ، مثل موت سوفقليس ، عــلى طريقة انسجام الخاتمة في اللحن الموسيقي . لكن إذا كانت الفرصة هي وحــدها التي تفصل في أمر موتنا ، وإذن في أمر حياتنا ، فإن الموت الذي يشبه أكثر ما يشبه ختام لحن لا يمكن ان ينتظر بهذا الاعتبار ؛ والصدفــة ، بفصلها في الأمر ، تسلب منه كل صفة ان يكون خاتمة منسجمة . وختام لحن ، من اجل ان يهب اللحن معناه ، لا بــد أن يصدر عن اللحن نفسه . فموت مثل موت سوفقليس **سيشبه** إذن انسجام خاتمة ، لكنه لن يكون خاتمة ، مثلما أن تجميع حروف يتم بسقوط بعض المكعبات قــد يشبه كلمة ، لكنه لن يكون أبداً كلمة . وهكذا فإن هذا الظهور المستمر للصدفة في داخل مشروعاتي لا يمكن أن يدرك كأنه إمكانيّتي ، بــل بالعكس ، كإعدام لكل إمكانياتي ، وهو إعــدام لا يكوّن بنفسه جزءاً من إمكانياتي . وهكذا ليس الموت إمكانيّتي ألا أحقق بعــدُ حضوراً في العالم ، بل هو إعدام ممكن دائماً لإمكانياتي ، خارجٌ عن إمكانياتي .

وهذا أمرٌ يمكن التعبير عنه بطريقة مختلفة بعض الشيء ، مبتدئين من اعتبار المعاني . إن الآنية ذات معنى ودلالة ، كما رأينا . ومعنى هذا أنها تعلن عن نفسها بواسطة ما هي ليست إياه ، أو اذا شئنا ، ان عليها أن تأتي الى ذاتها . فاذا كانت دائماً منخرطة في مستقبلها ،

فإن هذا يسوقنا الى القول بأنها تنتظر توكيداً لهذا المستقبل . والمستقبل، من حيث هو آتٍ ، هو تخطيط سابق لحاضرٍ **سيكون** ، والمرء يضع نفسه بين يدي هــذا الحاضر الذي وحده ، بصفة حاضر ، ينبغي أن يقدر على تأييد أو تفنيد المعنى المخطط مقدماً الذي هو انا . ولما كان هذا الحاضر سيكون هو نفسه استعادة حرة للماضي عــلى ضوء مستقبل جديد ، فإننا لن نستطيع **تحديده** ، بــل فقط القاءه (اقتراحه) وانتظاره . ومعنى سلوكى الحالي هو التوبيخ الذي أريد أن أوجهه الى شخص أساء اليّ اساءة بالغة . لكن من يدريني هل هــذا التوبيخ لن يتحول الى لجلجات متضايقة وخجلى وهل معنى سلوكي الحالي لن يتحول الى **الماضي** ؟ ان الحرية تحدّ الحرية ، والماضي يستمد معناه من الحاضر. وهكذا ، كما بيّنا ، تُفسَّر هذه المفارقة وهي ان سلوكنا الحالي شفاف لنا تماماً (الكوجيتو السابق على التأمل) وفي نفس الوقت محجوب عنا تماماً بقرار حرّ ينبغي ان ننتظره : والمراهق شاعر تماماً بالمعنى الصوفي لسلوكه ، وفي نفس الوقت يجب عليه ان يعتمد على كل مستقبله ليقرّر هل هو بسبيل « ان يمر بأزمة بلوغ » او ينخرط تماماً في طريق التعبُّد والتدين . وهكذا فإن حريتنا اللاحقة ، من حيث أنها ليست امكانيتنا الحالية،وانما أساس الإمكانيات التي لسنا نحن اياها بعدُ، تكوّن نوعاً من العَتمة في تمام الشفوف ، وشيئاً مثل مـــا سماه باريس Barrès باسم « السرّ في النور الكامل » . ومن هنا جاءت هذه الضرورة علينا وهي ان ننتظر أنفسنا . وحياتنا ليست الا انتظاراً طويلاً : انتظاراً لتحقيق غاياتنا ، أولاً (الخوض في مغامرة هو انتظار المخرج منها) ، وانتظار انفسنا خصوصاً (حتى لو تحققت هذه المغامرة ، وحتى لو استطعت ان أجعل نفسي محبوباً ، وأن أحصل على هذا التشريف او هذه المنحة ، اذ يبقى ان نحدّد مكان هذه المغامرة نفسها في حياتي ومعناها وقيمتها). وهذا لا ينشأ عن نقص عرضي في « الطبيعة » الانسانية ، وعن عصبية

تمنعنا من ان نقصر أنفسنا على الحاضر ويمكن ان تصحَّح بالتمرين ، بل عن طبيعة ما هو — لذاته نفسه ، الذي « هو موجود » بالقدر الذي به يتزمّن . وبهذا ينبغي ان تُعدّ حياتنا مؤلفة ليس فقط من انتظارات بل وأيضاً من انتظارات لانتظارات تنتظر هي الاخرى انتظارات . وهذا بعينه هو تركيب الهوهوية : فان يكون ذاته هو ان يأتي إلى ذاته . وهذه الانتظارات كلها تقتضي إشارة إلى حد نهائي سيُنتَظر دون ان ينتظر شيئاً بعدُ ؛ سكوناً سيكون **وجوداً** وليس انتظاراً للوجود . وكل السلسلة معلقة بهذا الحد النهائي غير المُعطى أبداً ، من حيث المبدأ ، وهو قيمة وجودنا ، أعني ملاء من نمط « ما — في — ذاته ، ما — هو — لذاته » . وبهذا الحد النهائي، سيكون استئناف ماضينا قد تم نهائيا وإلى الابد ؛ وسنعرف الى الأبد هل تجربة الشباب هـذه او تلك كانت مثمرة او منحوسة ، وهل كانت أزمـة البلوغ هذه او تلك هوى ونزوة او تكوينـاً سابقاً لالتزاماتي المقبلة اللاحقة ، ومنحنى حياتنا سيتحدد إلى الابد . وبالجملة، فان الحساب سيُغلق . والمسيحيون قد حاولوا ان يتصوروا الموت على انه هذا الحد النهائي . والاب بواسلو Boisselot ، في محادثة شخصية معي ، أفهمني ان « يوم الحساب » هو تماماً إغلاق الحساب هذا ، مما يمنع من إمكان العدول عما فعل ، وأن الانسان قد صار أخيراً مـا قد كان ، بغير سبيل إلى التلافي .

لكن في هذا خطأً مماثلاً لذلك الذي أشرنا اليه من قبل عند ليبنتس، وإن كان يقوم في الطرف الآخر من الوجود . فعند ليبنتس أننا أحرار، لان جميع أفعالنا تصدر عـن ماهيتنا . لكن يكفي ان ماهيتنا لم تكن أبداً من اختيارنا نحن ، لتكون حرية التفاصيل هذه كلها عبودية تامة : إن الله هو الذي اختار ماهية آدم . وبالعكس ، إذا كان إغلاق الحساب هو الذي يعطي لحياتنا قيمتها ومعناها ، فلا يهم إن كانت كل الافعال التي يتألف منها نسيج حياتنا قد كانت حرة : فان المعنى نفسه يفلت

منا إذا لم نختر نحن بأنفسنا اللحظة التي فيها سيُقفل الحساب . وهذا ما أدركه تماماً كاتب ماجن ألف حكاية رددها ديدرو [1] ، وخلاصتها ان أخوين مَثَلا أمام المحكمة الإلهية ، في يوم الحساب ، فقال اولهما لله : « لماذا أمتّني صغيراً ؟ » فأجاب الله : « من أجل نجاتك . فلو عشت عمراً أطول ، لارتكبت ذنباً ، كأخيك » . هنالك سأل الاخ بدوره : « ولماذا جعلتني أموت عجوزاً ؟ » فاذا لم يكن الموت تحديداً (قراراً) حراً لوجودنا ، فانه لا يمكنه ان يختم حياتنا : فدقيقة بالزيادة او النقصان، وإذا بكل شيء يتغير ؛ فان أضيفت هذه الدقيقة أو خصمت من حسابي ، حتى لو كنت أستخدمها بحرية ، فان معنى حياتي يفلت مني . والموت في نظر المسيحيين يأتي من الله : إنه يختار ساعة موتنا ؟ وبوجه عام فاني أعرف بوضوح انه حتى لو كنت انا الذي أعمل ، بواسطة ترميني لذاتي ، على ان يوجد بوجه عام دقائق وساعات ، فان دقيقة موتي لست انا الذي أحددها : بل تواليات الكون هي التي تقرر .

---

(١) « لا بد ان يكون ديدرو قد أخذها فعلا عن المناظرة التي جرت بين أبي علي الجبائي وبين أبي الحسن الأشعري ، والتي اوردها كثير من المؤلفين ومنهم ابن خلكان (برقم ٥٧٩ ج ٣ ص ٣٠٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) ، حيث قال :» إن أبا الحسن (الاشعري) سأل استاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة : احدهم كان مؤمناً براً تقياً، والثاني : كان كافراً فاسقاً شقياً ؛ والثالث : كان صغيراً . فماتوا ، فكيف حالهم ؟ فقال الجبائي : اما الزاهد ففي الدرجات ، وأما الكافر ففي الدركات ، وأما الصغير فن أهل السلامة . فقال الأشعري . إن أراد ان يذهب الى درجات الزاهد ، هل يؤذن له ؟ فقال الجبائي : لا ، لأنه يقال له إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات . فقال الأشعري فإن قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني ، فإنك ما ابقيتني ولا اقدرتني على الطاعة . فقال الجبائي : يقول الباري ، جل وعلا : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الاليم ، فراعيت مصلحتك . فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر : يا إله العالمين ! كما علمت حاله فقد علمت حالي ، فلم راعيت مصلحته دوني ؟ » . «المترجم»

فان كان الأمر على هذا النحو ، فاننا لا نستطيع حتى ان نقول إن الموت يمنح الحياة من الخارج معنى : إذ المعنى لا يمكن ان يأتي إلا من الذاتية نفسها . فما دام الموت لا يظهر على أرضية حريتنا ، فإنه لا يمكن إلا ان ينتزع **من الحياة كل معنى** . فلو كنت انتظاراً لانتظارات الانتظار ، وإذا كان موضوع انتظاري الأخير ومَنْ ينتظر قد قُضي عليهما ، فإن الانتظار يتلقى رجوعاً طابع **اللامعقولية** . فمثلاً هذا الشاب بقي ثلاثين سنة في انتظار ان يكون كاتباً عظيماً ؛ لكن هذا الانتظار نفسه لم يكفِ بنفسه : بل سيكون عناداً مغروراً أحمق ، أو فهماً عميقاً لقيمته وفقاً للكتب التي يكتبها . لقد ظهر كتابه الأول ، لكنه وحده ، ماذا يعني ؟ إنه كتابُ ناشيءٍ . ولنسلم بأنه جيّد : فلن يتخذ معناه إلا في المستقبل . فإن كان هو كتابه الوحيد ، فانه في وقت واحد بداية ووصية . إنه لم يكن له إلا ان يكتب كتاباً واحداً ، وهو مجدّد محصور بكتابه ؛ ولن يكون « كاتباً عظيماً » . وإذا اتخذت القصة مكانها في سلسلة ضئيلة القيمة ، فهذا « عَرَضٌ » (أو حادث) . فان أمكن ان تُتبع بكتب أفضل فانها يمكن ان تضع صاحبها في الصف الأول من الكتّاب . لكن ها هوذا الموت أصاب الكاتب ، في نفس اللحظة التي فيها يمتحن نفسه بجزع ليعرف « هل سيكون من المبرزين » . ويكتب كتاباً آخر فى اللحظة التي فيها يتوقع . لكن هذا يكفي ليسقط كل شيء في اللامتعيّن : ولا أستطيع ان أقول إن الكاتب المتوفى هو مؤلف كتاب **واحد** (بالمعنى الذي به لم يكن له إلا ان يكتب كتاباً واحداً) ولا أنه كتب عدة كتب (لأنه في الواقع لم يظهر له غير كتاب واحد). إني لا أستطيع أن أقرر شيئاً : لنفرض ان بلزاك توفى قبل تأليف رواية Les Chouans ، فانه كان سيصبح مؤلف بعض روايات المغامرات الكريهة . لكن نفس الانتظار الذي **كانه** هذا الشاب المتوفى ، هذا الانتظار ان يكون رجلاً عظيماً ، يفقد كل معنى : إنه ليس عمى عنيداً

مغروراً ، ولا معنى حقيقياً لقيمته الخاصة ، لأنـــه لن يفصل فيه هذا الأمر شيءٌ أبداً . ولن يفيد شيئاً ان نحـــاول الفصل في هذا حاسبين حساب التضحيات التي بذلها في سبيل فنه ، والحياة المغمورة الشاقة التي رضي لنفسه بها : فان كثيراً من التافهين كانت لديهم القدرة على القيام بمثل هذه التضحيات . وعلى العكس ، القيمة النهائية لهذه السلوكات تبقى نهائياً في توقف (تعلّق) ؛ أو إذا شئنا فان المجموع – سلوكات خاصة ، انتظارات ، قِيمَ – تقع مرة واحدة في اللامعقول . وهكذا، الموت ليس أبداً ما يعطي للحياة معناها ؛ إنه على العكس ما يسلبها ، من حيث المبدأ ، كل معنى . فاذا كان علينـــا ان نموت ، فحياتنا لا معنى لها ، لأن مشاكلها لا تتلقى أي حل ولأن معنى المشاكل نفسه يبقى غير محدَّد .

ومن العبث اللجوء إلى الانتحار ابتغاء الإفلات من هذه الضرورة . فإن الانتحار لا يمكن ان يُعدّ غاية للحياة أكون أنا أساسها . إنه لما كان فعلاً من أفعال حياتي، فإنه يتطلب هو نفسه معنى يستطيع المستقبل وحده أن يهبه إياه ؛ لكن لما كان هو الفعل **الاخير** لحياتي، فإنه يرفض لنفسه هذا المستقبل ، وهكذا يظل غير محدد تماماً . فإذا انا أفلتُّ من الموت، او إذا تخلفت عن نفسي ، أفلن أعدّ انتحاري فيما بعد جبناً ؟ والحادث نفسه ألا يستطيع أن يبين لي ان ثم حلولاً اخرى ممكنة؟ لكن لما كانت هذه الحلول لا يمكن ان تكون غير مشروعاتي أنا ، فإنها لا يمكن ان تظهر إلا إذا كنت أحيا . فالانتحار امر باطل لامعقول يلقي بحياتي في هاوية اللامعقول .

وهذه الملاحظات ، كما هو بيّن ، ليست مستمدة من اعتبار الموت، بل بالعكس مستمدة من اعتبار الحياة ؛ فلأن ما هو – لذاته هو الوجود الذى من أجله الوجود هو في حالة تساؤل في وجوده ، فلأن ما هو – لذاته هو الوجود الذي يتطلب دائماً شيئاً بعدُ ، فليس ثم مكان للموت

في الوجود الذي يكونه لذاته . فماذا عسى ان يكون معنى انتظار الموت إن لم يكن انتظار حادث غير معيّن يردّ كل انتظار إلى اللامعقول ، بما في ذلك انتظار الموت نفسه؟ وانتظار الموت يقضي على نفسه بنفسه، لأنه سيكون سلباً لكل انتظار . ومشروعي في موت ما مفهومٌ (انتحار، استشهاد ، بطولة) ، لا المشروع في موتي كإمكانية — غير معينة لعدم تحقيق حضور في العالم بعدُ ، لأن هذا المشروع سيكون تحطيماً لكل المشروعات . وهكذا ، الموت لا يمكن ان يكون امكانيتي الخاصة ، بل لا يمكن ان يكون إحدى إمكانياتي .

ومن ناحية اخرى ، فإن الموت ، من حيث هو يمكن ان ينكشف لي ، ليس فقط الإعدام الممكن دائماً لإمكانياتي — إعدام خارج إمكانياتي — وليس فقط المشروع الذي يقضي على كل المشروعات ويقضي على نفسه بنفسه ، والقضاء المستحيل على انتظاراتي : إنه «انتصار وجهة نظر الغير» على وجهة النظر التي هي انا إلى ذاتي . وهذا ما يقصده مالرو حين يقول عن الموت في قصته «الامل» : «إنه يحول الحياة إلى مصير» . إن الموت لا يكون إعداماً لإمكانياتي إلا من جانبه السلبي : فلما كنت لست إمكانياتي إلا بإعدام الوجود — في — ذاته الذي عليّ ان أكونه، فإن الموت كإعدام لإعدام هو وضع لوجودي كأمر في — ذاته، بالمعنى الذي به ، عند هيجل ، سلب السلب إيجاب . وطالما كان ما هو — لذاته « في الحياة » ، فإنه يتجاوز ماضيه إلى مستقبله ؛ والماضي هو ما على ما هو — لذاته أن يكونه . وحين يكفّ ما هو لذاته عن الحياة ، فإن هذا الماضي لا يلغى بهذا : فان زوال الوجود المعدِم لا يمسّه في وجوده الذي هو من نمط ما هو — في — ذاته ؛ إنه يفنى فيما هو في — ذاته. وحياتي كلها **كائنة** ، ومعنى هذا ليس أنها شمول منسجم ، بل أنها توقفت عن ان تكون تأجيلها الخاص ولا يمكن ان تتحول بعدُ بواسطة الشعور البسيط الذي لديها عن نفسها . لكن بالعكس ، معنى ظاهرة ما من ظواهر هذه الحياة يثبت منذئذ ، لا بنفسه ، بل بهذا الشمول المفتوح

الذي هو الحياة المثبتة . وهذا المعنى ، بصفة اولية وأساسية ، هو **الخلو من المعنى** ، كما رأينا . لكن بصفة ثانوية ومشتقة ، **فإن** آلاف التموبهات والتلميعات للمعاني النسبية يمكن أن تتلاعب على هذا المحال الأساسي لحياة « ميتة » . فمثلاً حياة سوفقليس كانت سعيدة ، وكانت حياة بلزاك حافلة بالأعمال جداً ، الخ ، على الرغم مما عسى ان يكون في كلتيهما من عبث في النهاية . وبالطبع ، هذه الاوصاف العامة يمكن ان ندقق فيها اكثر وأكثر ؛ ويمكن ان نجازف بوصف وبتحليل ، وفي نفس الوقت بقص لهذه الحياة وروايتها . هنالك نحصل على خصائص اكثر تميُّزاً ؛ مثلاً ، نستطيع ان نقول عن هذا الموت ، كما قال مورياك عن إحدى بطلات قصصه ، إنها عاشت « عيشة اليائسة الفطنة» ؛ ونستطيع إدراك معنى « روح » بسكال (اعني حياته الباطنة) بأنها كانت حياة « فاخرة ومُرّة » ، كما قال عنها نيتشه . ونستطيع ان نمضي إلى حد وصف هذا الحادث او ذاك بأنه « جُبنٌ » أو « عدم أمانة » ، دون أن نُغفل أن القرار الممكن لهذا « الوجود – في – تأجيل – مستمر » الذي هو ما – لذاته الحي – يمكّن وحده ، وعلى أساس لامعقولية جذرية، من منح معنى نسبي للحادث المعتبر ، وأن هذا المعنى هو دلالة **موقتة في جوهرها** وتوقيتها قد **انتقل عرضاً** إلى أن يكون نهائياً . لكن هذه التفسيرات المختلفة لمعنى حياة بطرس كان من اثرها، حين كان بطرس نفسه هو الذي يجريها على حياته الخاصة، تغيير معناها واتجاهها ، لأن كل وصف لحياته الخاصة، حين يحاوله ما هو – لذاته، هو مشروع للذات وراء هذه الحياة ، ولما كان المشروع المُغيِّر، بهذا، قد انضاف الى الحياة التي غيّرها ، فإن حياة بطرس نفسها هي التي غيّرت معناه بتزمّنها باستمرار . والآن وقد ماتت حياته ، **فإن ذاكرة الغير** وحدها هي التي يمكن ان تمنع من ان تنطوي في امتلائها في ذاتها بقطع كل علائقها مع الحاضر . وخاصية الحياة الميتة ، هي انها حياة

يضع الغيرُ نفسه حارساً لها . وهذا لا يعني فقط أن الغير يمسك بحياة « المتوفى » بأن يعيدها إعادة صريحة ومعرفية . وعلى العكس ، مثل هذه الإعادة ليست إلاّ أحد المواقف الممكنة للغير بالنسبة الى الحياة الميتة ، وتبعاً لذلك فإن طابع « الحياة المستعادة » (في الوسط العائلي بواسطة ذكريات الأقارب ، وفي الوسط التاريخي) هو مصير خاص يأتي لطبع بعض أنواع الحياة بطابعه دون الانواع الاخرى . وينشأ عن هذا بالضرورة أن الصفة المضادة : « حياة سقطت في هاوية النسيان » تمثل ايضاً المصير الخاص القابل للوصف والذي يأتي إلى بعض انواع الحياة ابتداءً من الآخر . فأن يكون منسيّاً ، معناه أن يكون موضوعاً لموقف للآخر وقرار ضمني للغير . وأن يكون منسيّاً ، هو ان يُدرَك تماماً ودائماً كعنصر ذائب في كتلة (الاقطاعيون الكبار في القرن الثالث عشر » ، «البورجوازيون الهويج» في القرن الثامن عشر ، « الموظفون السوفييت » ، الخ) ، وليس أبداً ان يُعدَم ، بل ان يفقد وجوده الشخصي كي يتكوّن مع وجودات اخرى في وجود جماعي . وهذا يبيّن لنا تماماً ما أردنا البرهنة عليه ، وذلك ان الغير لا يمكن أن يكون **أولاً** بغير اتصال مع الموتى ليقرر **بعد ذلك** (او لتقرر الظروفُ) أنه سيكون له هذه العلاقة أو تلك مع بعض الموتى المعينين . (أولئك الذين عرفهم أثناء حياتهم ، اولئك « الموتى الكبار » ، الخ) . والواقع ان العلاقة مع الموتى – مع **كل** الموتى – هي تركيب جوهري للعلاقة الاساسية التي سميناها « الوجود – للغير » . وما هو – لذاته ، في انبثاقه للوجود ، ينبغي ان يتخذ موقفاً بالنسبة إلى الموتى ؛ ومشروعه المنشأي ينظمهم على هيئة كتل كبيرة مجهولة الاسم او فرديات متمايزة ؛ وهذه الكتل الجماعية ، شأنها شأن هذه الفرديات ، هو يحدد تراجعها أو قربها المطلق ، وينشر مسافات زمنية بينها وبينه بأن يتزمن ، كما ينشر المسافات المكانية ابتداءً من محيطه ؛ وبإعلانه عن نفسه ما هو بواسطة نهايته ، يقرر الاهمية

الخاصة للمجموعات أو الفرديات التي زالت (توفيت) وهذه الجماعة التي ستكون مجهولة الاسم وعديمة الشكل بالنسبة إلى بطرس ، ستحدد وتتخذ تركيباً بواسطتي أنا ؛ وتلك الاخرى الرتيبة تماماً بالنسبة إليّ ، ستُظهر ليوحنا بعض عناصره الفردية . وبيزنطة وروما وآثينة والحرب الصليبية الثانية، وجمعية «الميثاق الوطني في الثورة الفرنسية» — هذه مقابر أستطيع أن أراها من بعيد أو قريب ، بنظرة اجمالية او مفصلة ، وفقاً للموقف الذي أتخذه ، والذي اكونه — بحيث لا يكون من المستحيل — لو فهمنا الامر كما ينبغي — أن نحدد « الشخص » بموتاه ، أعني بقطاعات التفرُّد او التجمع الذي عيّنه في المقبرة ، وبالطرق والدروب التي رسمها ، والتعليمات التي قرر ان يعطيها لنفسه ، وبالجذور التي مدّها فيها . صحيح أن الموتى يختاروننا ، لكن لا بد اولاً ان نكون نحن قد اخترناهم. ونجد هنا العلاقة الاصلية التي توحّد بين الوقائعية وبين الحرية، ونحن نختار موقفنا تجاه الموتى ، لكن لا يمكن ألا نختار موقفاً ما.وعدم الاكتراث للموتى موقف ممكن تماماً (ونجد أمثلة على ذلك لدى العديمي الاوطان ، ولدى بعض الثوريين أو لدى الفرديين) . لكن عدم الاكتراث هذا — الذي هو عبارة عن « إعادة — تمويت » للموتى — سلوك بين سلوكات أخرى تجاههم . وهكذا ، فما هو — لذاته ، بوقائعيته نفسها، يلقى به في « مسئولية » كاملة تجاه الموتى ؛ وهو مضطر إلى ان يقرر بحرّية مصيرَهم . وخصوصاً إذا تعلق الامر بموتى يحيطون بنا ، فلا يمكن ألا نقرر — صراحة أو ضمنياً — مصير أعمالهم ؛ وهذا بيّن حين يتعلق الأمر بالابن الذي يستأنف عمل ابيه او بالتلميذ الذي يستأنف مدرسة أستاذه ومذهبه . لكن ، على الرغم من أن الرابطة أقل وضوحاً في كثير من الظروف والحالات ، فهذا صحيح أيضاً في جميع الأحوال التي فيها الميت والحي المعتبران ينتميان إلى نفس الجماعة التاريخية العينية . وأنا ، ورجال جيلي هم الذين يفصلون في معنى المجهودات والأعمال التي قام

بها الجيل السابق ، سواء بأن يستأنفوا ويستمروا في محاولاتهم الاجتماعية والسياسية ، أو يحققوا صدعاً وانقطاعاً وينبذوا الموتى في عدم التأثير. وقد رأينا ان امريكا في سنة ١٩١٧ هي التي قررت قيمة ومعنى مغامرات لافاييت[١] . ومن وجهة النظر هذه يظهر بوضوح الفارق بين الحياة والموت، فالحياة تقرر معناها هي نفسها، لأنها دائماً في تأجيل، وتملك من حيث ماهيتها قدرة على النقد الذاتي والتحول الذاتي تجعلها تتحدد بأنها «ما – ليس – بعد» أو أنها ، إذا شئنا ، تشبه تغييراً لما هو قائم . والحياة الميتة لا تكف، لهذا ، عن التغير ، ومع ذلك فهي قد **صُنعتْ** . ومعنى هذا أنه قضي الأمر بالنسبة إليها ، وأنها ستتحمل منذئذ تغيراتها دون ان تكون مسئولة عنها أبداً . ولا يتعلق الأمر فقط بالنسبة إليها بتجميع شامل اعتباطي نهائي ؛ بل يتعلق أيضاً بتحوُّل جذري ؛ ولا يمكن ان يأتيها شيء من الداخل، وهي مغلقة تماماً ، ولا يمكن إدخال شيء فيها بعدُ ؛ لكن معناها لا يكفُّ أبداً عن التغيُّر من الخارج . وحتى وفاة هذا الرسول للسلام ، فإن معنى أعماله (جنون أو إحساس عميق بالواقع ، نجاح أو إخفاق) كان بين يديه ؛ « طالما كنت حياً ؛ فلن يكون هناك حرب » . لكن بالقدر الذي به هذا المعنى يتجاوز حدود الفردية البسيطة ، وبالقدر الذي به الشخص يعلن عن نفسه مَنْ هو بواسطة موقف موضوعي مطلوب تحقيقه (السلام في أوربا) ، فإن الموت يمثل **تجريداً من التملك** كاملاً : فالغير هو الذي يجرّد رسول السلام من معنى

---

(١) « ماري جوزف ، مركيز دي لافاييت (١٧٥٧ – ١٨٣٤) قائد وسياسي فرنسي اشترك في الثورة الأمريكية ضد السيطرة البريطانية فسافر الى امريكا على فرقاطة سلحها على نفقاته وهو في سن العشرين ، وعاد الى فرنسا بعد سنتين ، ثم ما لبث أن عاد الى امريكا وساعد الثوار بالسنن الحربية والرجال والاموال وبرز في الدفاع عن فرجينيا ، وحصار يورك تون ، واسهم إسهاماً عظيماً في تأسيس جمهورية الولايات المتحدة الامريكية. ثم كان له بعد ذلك دور مشهور في الثورة الفرنسية » . «المترجم»

جهوده ، وتبعا لذلك من وجوده ، آخذاً على عاتقه ، بالرغم من ذاته وبانبثاقه نفسه ، أن يحوّل إلى إخفاق أو نجاح ، جنون أو إلهام عبقرية ، المغامرةَ التي بها أعلن الشخص عن نفسه وكانت في وجوده . ولهذا فإن وجود **الموت** نفسه يستلبنا كلنا ، في حياتنا ، لصالح الغير . فأن يكون ميتاً هو ان يكون فريسة للأحياء. ومعنى هذا ان الذي يحاول إدراك معنى الموت المقبل ينبغي أن يتجلي كفريسة مقبلة للآخرين . فثم إذن حالة استلاب لم ننظر فيها ، وذلك في القسم الذي خصصناه لما هو — لذاتـــه : ذلك ان الاستلابات التي درسناها كانت من تلك التي كنا نستطيع إعدامها بتحويل الغير إلى علو — معلو ؛ كما أننا كنـــا نستطيع إعدام **خارجنا** بواسطة الوضع المطلق الذاتي لحريتنا ؛ وطالما كنت أحيا ، يمكنني ان افلت مما انا إلى الغير بجعل نفسي أنكشف ، بغاياتي الموضوعة وضعا حراً ، أنني لست شيئاً وأني أجعل نفسي مَنْ أنا ؛ وطالما كنت احيا ، فإني استطيع أن أكذّب ما يكتشفه الغير فيّ وذلك بالقاء نفسي نحو غايات أخرى ، وعلى كل حال ، باكتشاف أن بُعدي كوجـــود — لذاتي لا يمكن ان يقاس ببعدي كوجود — للغير . وهكذا أفلت باستمرار مـــن خارجي (ظاهري) وأُدرَك دائماً بواسطته دون ان يكون النصر النهائي ، « في هذه المعركة السجال » (المشكوك فيها) من نصيب أحد هذين الضربين من ضروب الوجـــود . لكن **واقعة الموت** ، دون ان تنحاز إلى صف أحد الخصمين في هذه المعركة نفسها ، تعطي النصر النهائي لوجهة نظر الغير ، بنقل المعركة واللعبة الى ميدان آخر ، أعني بالقضاء على أحـد الخصمين المتحاربين فجأة . وبهذا المعنى فإن الموت هو الحكم ، مهما يكن من أمر الانتصار الوقتي الذي تمّ على الغير ، وحتى لو استخدم الغير « لنحت تمثاله الخاص » — نقول إن الموت هو الحكم (القضاء) عليّ بألا أوجد إلا بواسطة الغير وأن استمد منه معناه بل ومعنى انتصاره . ولو أُخِذ بالنظرات الواقعية التي عرضناها في القسم الثالث ، فلا بد من

الإقرار بأن **وجودي بعد الموت** ليس مجـرد البقاء الشبحي « في شعور الغير » ، لامتثالات (صور ، ذكريات ، الخ) تعنيني ،ووجودي — من أجل — الغير هو وجود فعلي حقيقي ، ولو بقي بين يـدي الغير كمعطف أتركه له بعـد وفاتي ، فذلك بصفة بُعـدٍ حقيقي لوجودي — بُعد صار بُعدي الوحيد — لا بصفة شبح لا قـوام له . فريشليو ولويس الخامس عشر ، وَجَدّي ليسوا ابداً حاصل جمع ذكرياتي ، ولا حاصل جمع ذكريات أو معلومات الذين سمعوا بهم ؛ بل هـم كائنات موضوعية ومعتمة ، ولكنهم رُدّوا إلى بُعدٍ وحيد هـو بُعـد الخارجية . وبهذه الصفة يتابعون تاريخهم في العالم الإنساني ، لكنهم لن يكونوا أبداً غير عُلـُوات — معلوة في وسط العـالم ؛ وهكذا ، ليس فقط يجرّد الموت انتظاراتي من سلاحها ، بإزالة **الانتظار** نهائيا ، وترك تحقيق الغايات التي تعلن لي مَن انا ، تركها في عدم التحدُّد — ولكنها أي الموت ، يعطي معنى الخارج (الظاهر) لكل ما أحياه في ذاتية ؛ وهو يسترد (او يعيد إدراك) كل هذا الذاتي الذي كان يدافع عـن نفسه ، طالما كان « يحيا » ضد التخارج (الابراز إلى الخارج) ويحرمه من كل معنى ذاتي ابتغاء تسليمه ، بالعكس ، إلى كل معنى **موضوعي** يلذّ للغير أن يعطيه إياه . لكن يخلق بنا أن نلاحظ أن هذا « المصير » الممنوح هكذا **لحياتي** يظلّ هو الآخر في حالة تعليق ، وتأجيل ، لأن الجواب عن هذا السؤال : « ماذا سيكون ، في النهاية، المصير التاريخي لروبسبير ؟ » يتوقف على الجواب عن هذا السؤال الاسبق : « هـل للتاريخ معنى ؟ » أي « هل عليه أن يتم او فقط ان ينتهي ؟ » وهذه المسألة لم تحل — وربما كانت غير قابلة للحـل ، لأن كل الإجابات التي يجاب بها عنها (بما في ذلك جواب المثالية : « تاريخ مصر هـو تاريخ علم الآثار المصرية [الايجيبتولوجيا]) هي نفسها تاريخية .

وهكذا ، إذا أقررنا ان موتي يمكن ان ينكشف في حيـاتي ، فإننا

نرى انه لا يمكن ان يكون توقفاً خالصاً لذاتيتي التي ، لما كانت حادثاً داخلياً لهذه الذاتية ، فانها لا تعني في النهاية غيرها . وإذا صح ان الواقعية الدوجماتيقية (التوكيدية) قد أخطأت حين رأت في الموت حالة الميّت ، أي أمراً عالياً على الحياة، فانه يبقى حقاً مع ذلك ان الموت، كما أستطيع ان اكتشفه بوصفه موتي انا،يلزم بالضرورة شيئاً آخر غيري. فمن حيث هو إعدام ممكن دائماً لإمكانياتي ، فانه خارج امكانياتي ، ولا أستطيع إذن ان أنتظره ، أي ان القي بنفسي نحوه كنحو إحدى إمكانياتي . ولهذا لا يمكن ان ينتمي إلى التركيب الانطولوجي لما هو — لذاته . ومن حيث انه انتصار للغير عليّ انا ، فانه يحيل إلى واقعة ، أساسية ولكنها مع ذلك ممكنة عرضية تماماً ، كما رأينا ، وهي وجود الغير . إننا لم نكن لنعرف هذا الموت ، لو لم يوجد الغير ؛ وهو لا يمكن ان ينكشف لنا ، ولا خصوصاً ان يتكون كتحول لوجودنا إلى مصير ؛ بل سيكون ، في الواقع ، هو الزوال في وقت واحد لما هو — لذاته وللعالم ، للذاتي وللموضوعي ، لذي الدلالة ولكل الدلالات . وإذا كان الموت ، إلى حد ما ، يمكن ان ينكشف لنا كتحول لهذه المعاني الخاصة التي هي معانيّ ، فذلك نتيجة لواقعة وجود ذي دلالة آخر يؤمّن استمرار الدلالات والعلاقات . وبسبب الغير يكون موتي هو سقوطي خارج العالم ، بصفة ذاتية ، بدلا من ان يكون إعدام الشعور والعالم . فثم إذن طابع واقعي أساسي لا شك فيه ، أعني إمكاناً جذرياً في الموت مثلما في وجود الغير . وهذا الإمكان ينتشله مقدماً من كل الرجوم [1] (أنواع الحزر) الانطولوجية . والتأمل في حياتي بالنظر فيها ابتداء من الموت ، سيكون بمثابة التأمل في ذاتيتي متخذاً فيها وجهة نظر الغير ؛ وقد رأينا ان هذا ليس بممكن .

---

(١) « جمع رجم conjecture : أي تخمين ، حزر » .

وهكذا ينبغي علينا ان نستخلص ، ضد هيدجر ، ان الموت هيهات ان يكون إمكانيّتي الخاصة ، إنما هو **واقعة ممكنة عرضية** contingent وبهذه المثابة تفلت مني من حيث المبدأ ، وترجع أصلاً إلى وقائعيّتي . ولا استطيع ان اكتشف موتي ، ولا ان انتظره ، ولا ان اتخذ نحوه موقفاً ، لأنه ما ينكشف انه غير الممكن اكتشافه ، وما يجرد كل الانتظارات من سلاحه ، وما يندسّ في كل المواقف وخصوصاً في تلك التي نتخذها بازائه ، ابتغاء تحويلها إلى سلوكات مبرزة إلى الخارج (مستظهرة) ومتحجرة معناها يوكل دائما إلى آخرين غيرنا . إن الموت واقعة خالصة ، مثل الميلاد ؛ إنه يأتي الينا من الخارج ، ويحولنا إلى خارج . وفي الحق انه لا يتميّز أبداً من الميلاد ، والهوية بين الميلاد والموت هي ما نسميه باسم الوقائعية .

هل معنى هذا ان الموت يرسم حدود حريتنا ؟ وبالتخلي عن الوجود — للموت عند هيدجر ، هل تخلينا إلى الابد عن إمكان ان نعطى وجودنا بحرية معنى نحن مسئولون عنه ؟

بالعكس ، يبدو لنا ان الموت ، وهو ينكشف لنا بما هو، يحررنا تماماً من قسره المزعوم . وهذا ما سيظهر بشكل أوضح إذا ما تُؤمِّل فيه بامعان ولو قليل .

لكن ينبغي ان نفصل فصلاً تاماً بين الفكرتين اللتين تربطان في العادة بعضهما ببعض وهما : الموت والتناهي finitude . إذ يُعتقد عادة ان الموت هو الذي يُحدث تناهينا وهو الذي يكشفه لنا . ومن هذا الخلط ينشأ ان الموت يتخذ صورة الضرورة الأنطولوجية ، وان التناهي ، على العكس ، يستعيد من الموت طابع الإمكان العرَضي . فهيدجر مثلاً يبدو بوجه خاص انه بنى كل نظريته في « الوجود — للموت » على الهوية الدقيقة بين الموت والتناهي ؛ وبنفس الطريقة يبدو ان مالرو Malraux حين يقول لنا إن الموت يكشف لنا عن أحَدّية unicité

الحياة،إنما يعتبر اننا لأننا نموت فإننا عاجزون عن استئناف ضربتنا،وإذن فنحن متناهون. لكننا لو أمعنّا النظر في الأمور ، لادركنا خطأ كليهما : إذ الموت واقعة ممكنة عرضية تتوقف على الوقائعية ؛ والتناهي تركيب انطولوجي لما هو — لذاته يحدد الحرية ولا يوجد إلا في وبواسطة المشروع الحر للنهاية الذي يعلن لي عن وجودي . وبعبارة اخرى إن الآنية ستظل متناهية ، حتى لو كانت خالدة ، لانها **تجعل** نفسها متناهية باختيارها لنفسها إنسانية . فأن يكون متناهياً هو ان يختار نفسه ، أي ان يعلن عن نفسه مَن هو بالقاء نفسه نحو ممكن ، مع استبعاد الآخرين. ففعل الحرية نفسه هو إذن الميثاق للتناهي وخَلق له . فاذا جعلت نفسي، فاني أجعل نفسي متناهياً،وتبعاً لهذا فان حياتي وحيدة فريدة unique . ومن هنا ، فحتى لو كنت خالداً،فممنوع عليّ ان « أستأنف ضربتي » ؛ وعدم إمكان إعادة الزمانية هو الذي يمنعني ، وعدم إمكان الاعادة هذا ليس إلا الطابع الخاص بالحرية التي تتزمّن . صحيح اني لو كنت خالداً وكان عليّ ان استبعد الممكن ب لتحقيق الممكن ا ، فستبدى لي الفرصة لتحقيق هذا الممكن المرفرض . لكن لكون هذه الفرصة ستتجلى **بعد** المناسبة المرفوضة ، فانها لن تكون هي نفسها ، ومن هنا فانه إلى الابد أكون قد جعلت نفسي **متناهياً** باستبعاد الفرصة الاولى نهائياً وعلى نحو لا يمكن تلافيه . ومن وجهة النظر هذه ، فان الخالد كالفاني يولد عديداً ولكنه يجعل نفسه واحداً أحداً . وحياته وإن كانت غير متناهية زمانيا،أعني بغير حدود،فانها ستكون أيضا متناهية في وجودها نفسه لانه جعل نفسه واحداً . ولا شأن للموت بهذا ؛ إنه يطرأ « في تلك الاثناء » ، والآنية ، بكشفها لنفسها عن تناهيها ، لا تكشف ، بهذا ، كونها ميتة فانية .

وهكذا ، ليس الموت تركيباً أنطولوجيا لوجودي ، على الاقل من حيث هو **بالنسبة إليّ** ؛ إنما **الغير** هو الفاني في وجوده . ولا مكان

للموت في الوجود — لذاته ؛ إنه لا يمكنه ان ينتظره ، ولا ان يحققه، ولا ان يلقي بنفسه نحوه ؛ وليس الموت أساس تناهيه؛ وبالجملة لا يمكن الموت ان يؤسَّس من الداخل كمشروع للحرية الاصلية ، ولا ان يُتلقى من الخارج كصفة يتلقاها ما هو لذاته . فما هو إذن ؟ إنه ليس شيئاً آخر غير وجهٍ ما من أوجه الوقائعية والوجود للغير ، أعني انه ليس شيئا آخر غيرً ما هو **مُعطى** . ومن غير المعقول ان نكون ولدنا، ومن غير المعقول ان نموت ؛ ومن ناحية أخرى ، فان غير المعقولية هذه تتبدى بوصفها الاستلاب المستمر لوجودي — الامكانية الذي ليس بعدُ إمكانيّي ، بل إمكانية الغير . فهو إذن حدّ خارجي ناجم عن ذاتيّي! لكن الا نتعرف هاهنا الوصف الذي حاولناه في الفقرة السابقة ؟ وهذا الحد الواقعي الذي ينبغي علينا توكيده ، بمعنى ما ، لانه لا شيء ينفذ فينا من الخارج وينبغي بمعنى ما ، ان **نستشعر** الموت إذا كان علينا ان نقوي على مجرد تسميته ، لكنه ، من ناحية اخرى ، **لا يعثر** عليه ما هو — لذاته ، لانه ليس شيئا منه ، اللهم إلا الاستمرار اللامحدود لوجوده — للغير، فما هو إن لم يكن واحداً من **اللامتحققات** ؟ وما هو ، إن لم يكن وجهاً تركيبياً لوجهنا الآخر ؟ إن « فاني » تمثل الوجود الحاضر الذي هو انا للغير ؛ والموت يمثل المعنى المقبل لما هو — لذاته الحالي الخاص بـي بالنسبة إلى الغير . فالامر يتعلق إذن بحدّ مستمر لمشروعاتي؛ وبهذه المثابة فان الحد ينبغي اتخاذه . إنه إذن خارجيةٌ تبقى خارجيةً حتى في وبواسطة محاولة ما هو — لذاته من أجل تحقيقها: وهو ما حددناه سابقا بأنه **اللامتحقق المطلوب تحقيقه**. وليس ثم فارق في الحقيقة بين الاختيار الذي بــه الحرية تتخذ موتها كحد لا يمكن إدراكه ولا تصوره لذاتيتها ، والاختيار الذي به تختار ان تكون حرية محددة بواقعية حرية الغير . وهكذا ، ليس الموت إمكانيّي ، بالمعنى الذي حددناه من قبل ؛ إنه موقف — حدّي ، كوجه آخر (ظهر) مختار وهرّاب

لاختياري . والموت ليس إمكانيّي ، بالمعنى الذي به يكون غاية خاصة تعلن لي عن وجودي ؛ لكن لانه ضرورة محتومة للوجود في مكان آخر كخارج (ظاهر) وامر في ذاته ، فانه يُستبطن كحد « نهائي » ، أعني كمعنى إيضاعي وخارج متناول الممكنات المرتبة ترتيباً تصاعديا . وهكذا ، يلاحقني الموت في قلب كل مشروع من مشروعاتي بوصفه ظهره (وجهه الآخر) المحتوم . لكن لما كان هذا « الوجه الآخر » (الظهر) يُتخذ لا كامكانيّي ، بل كإمكانية ألا يكون ثم بعدُ بالنسبة إليّ ممكنات ، فإنه لا يمسّني **ولا يثلمني** . وحريّي التي هي حريّي تبقى شاملة ومتناهية ؛ لا لأن الموت لا يحدّها ، ولكن لأن الحرية لا تلقى أبداً هذا الحد ، فإن الموت ليس عقبة في سبيل مشروعاتي ؛ إنه فقط مصير إلى **مكان آخر لهذه المشروعات** . إني لست « حراً لأموت » ولكني فان حرّ . لما كان الموت يفلت من مشروعاتي لأنه لا يقبل التحقيق ، فإني أفلت من الموت في مشروعي نفسه . ولما كان هو ما هو دائماً وراء ذاتيتي ، فليس ثمّ مكان له في ذاتيّي . وهذه الذاتية لا تتأكد **ضده** ، بل مستقلة عنه ، وإن كان هذا التوكيد يُستلب مباشرةً . فلا نستطيع إذن ان نفكر في الموت ، ولا ان ننتظره ، ولا ان نتسلح ضده ؛ لكن مشروعاتنا ، من حيث هي مشروعات — لا نتيجة لعمانا ، كما يقول المسيحي ، بل من حيث المبدأ — مستقلة عن الموت . ولئن كان ثمّ مواقف عديدة ممكنة في مواجهة هذا اللامتحقق « المطلوب تحقيقه فضلاً عن ذلك » ، فليس هناك مجال لتصنيفها الى صادقة ولا صادقة ، لأننا نموت جميعاً « فضلاً عن ذلك » (فضل زيادة) .

وهذه الاوصاف المختلفة التي تناولت مكاني ، وماضِيّ ، ومحيطي ، وموتي ، وقريبي ، لا تدّعي الاستقصاء والاحاطة ، ولا انها مفصّلة . والهدف منها هو فقط تمكيننا من تصوير أوضح لما هو « الموقف » .

وبفصلها ، سيكون من الممكن تحديد هذا « الوجود — في — موقف » على نحو أدق ، الذي يميّز ما هو — لذاته من حيث هو مسئول عن حال وجوده دون ان يكون أساساً لوجوده .

(فأولاً) انا موجود في وسط موجودات اخرى . لكني لا أستطيع « تحقيق » هذا الوجود في وسط الموجودات ، ولا أستطيع إدراك الموجودات التي تحيط بي كموضوعات ولا إدراك ذاتي كموجود محاط ولا إعطاء معنى الى فكرة « في وسط » إلا اذا اخترت ذاتي ، لا في وجودي بل في حال وجودي (طريقة ، كيفية وجودي) . واختيار هذه الغاية اختيارٌ لما — ليس — بعدُ — موجوداً . ووضعي في وسط العالم ، محدداً بعلاقة الأداتية أو المضادة للوقائع التي تحيط بي في وقائعيتي الخاصة ، أعني اكتشاف الأخطار التي أخوضها في العالم ، والعقبات التي يمكن ان ألقاها فيه ، والمساعدات التي يمكن ان تُقدّم إليّ ، على ضوء إعدام جذريّ لذاتي وسلب جذري وباطن لما هو — في — ذاته ، يتمّان من وجهة نظر غاية موضوعة وضعاً حراً ، — هذا هو ما نسميه **الموقف** .

و (ثانياً) الموقف لا يوجد إلا في تضايف مع تجاوز المُعطى الى غاية . انه الكيفية التي بها المُعطى الذي هو انا والمُعطى الذي هو ليس انا ينكشفان لما هو — لذاته الذي هو انا على نحو ما لا — يكونه . ومن يَقُل « موقف » يقل إذن « وضعاً مُدركاً بما هو — لذاته الذي هو في موقف » . ومن المستحيل ان نتأمل في الموقف من الخارج : انه يتحجر على هيئة **شكل** في ذاته . وتبعاً لذلك ، فإن الموقف لا يمكن ان يقال عنه انه موضوعي او ذاتي ، ، وان كانت التراكيب الجزئية لهذا الموقف (الفنجان الذي استخدمه ، المنضدة التي استند اليها الخ) يمكن ويجب ان تكون موضوعية بالدقة .

والموقف لا يمكن ان يكون ذاتياً ، لأنه ليس مجموع ولا وحدة

الانطباعات التي للأشياء فينا : انه **الأشياء نفسها** وانا من بين الأشياء ، لان انبثاقي في العالم كإعدام خالص للوجود ليس له من أثر إلا العمل على ان يكون ثمّ أشياء ، ولا يضيف اليها **شيئاً** . ومن هذا الوجه ، فإن الموقف ينمّ عن **الوقائعية** ، اعني كون الاشياء **هناك** فقط كما هي ، دون ضرورة ولا إمكانية للوجود على نحوٍ آخر واني **هناك** من بينها .

ولكن الموقف لا يمكن ايضاً ان يكون **موضوعياً** ، بالمعنى الذي به يكون مُعطى خالصاً تشاهده الذات دون ان تكون خائضةً في النظام المتكوِّن على هذا النحو . والواقع ان الموقف ، بسبب دلالة المعطى (وهي دلالة بدونها لن يكون ثم معطى) يعكس على ما هو — لذاته حريته . فإذا كان الموقف ليس ذاتياً ولا موضوعياً ، فذلك لأنه لا يكوّن معرفة ولا فهماً تأثرياً affective لحالة العالم بواسطة ذات : لكنها علاقة وجود بين ما هو — لذاته وبين ما هو — في — ذاته الذي يُعدمه . فالموقف هو الذات كلها (وهو ليس شيئاً آخر غير ذلك) وهو ايضاً « الشيء » كله (**وليس ثم** أبداً شيء آخر غير الاشياء). انه الذات وهي توضح الاشياء بتجاوزها ، اذا شئنا ، او هي الاشياء وهي تحيل الى الذات صورتها . انها الوقائعية الشاملة : والإمكان المطلق للعالم ، ولميلادي ، ولمكاني ، ولماضيّ ، ولمحيطي ، ولواقعة قريبي — وهي حريتي بغير حدود بوصفها ما يعمل على ان ثم وقائعية بالنسبة إليّ . وهذا الطريق ذو الغبار ، والصاعد ، وهذا العطش الشديد الذي اشعر به ، ورفض الناس ان يعطوني لأشرب ، لانه ليس معي مال او لاني لست من بلادهم او من جنسهم ، وهجري في وسط هذه الجموع المعادية ، ومع هذا التعب لجسمي الذي ربما سيمنعني من الوصول الى الهدف الذي حددته لنفسي . لكنه هذا الهدف نفسه ، لا من حيث اني احدده بوضوح وصراحة ، بل من حيث هو هناك ، في كل مكان حواليّ ، بوصفه ما يوحّد كل هذه الوقائع ويفسّرها ، وما

ينظمها في شمول قابل للوصف بدلاً من ان يصنع منها كابوساً في اضطراب.

(ثالثاً) إذا كان ما هو – لذاته ليس شيئاً آخر غير موقفي ، فانه ينتج عن ذلك ان الوجود – في – موقف يحدد الآنية ، بتفسير وجوده – هناك ووجوده – وراء – هناك. والآنية هي الوجود الذي هو دائماً وراء وجوده هناك . والموقف هو الشمول المنظّم للوجود – هناك المفسر المُعاش في وبواسطة الوجود – وراء – هناك . فليس ثم موقف ممتاز اذن ، ونقصد بهذا انه لا يوجد موقف فيه **المُعطى** يخنق تحت ثقله الحرية التي تكوّنه بهذه المثابة – ولا ، بالعكس ، موقف فيه ما هو – لذاته سيكون **اكثر حرية** منه في مواقف أخرى . وهذا ينبغي ألا يُفهم بمعنى تلك « الحرية الباطنة » البرجسونية التي سخر منها پولتزر في كتابه « نهاية استعراض فلسفي » وأدت بكل بساطة الى الإقرار للعبد باستقلال حياته الباطنة واستقلال القلب المقيد صاحبه بالأغلال . وحين نصرح ان العبد حرٌّ في أغلاله مثل سيده ، لا نريد ان نتحدث عن حرية تبقى غير محددة . والعبد في الأغلال حرٌّ في **تحطيمها** ، ومعنى هذا ان معنى أغلاله سيظهر له على ضوء الغاية التي اختارها : ان يبقى عبداً او يخاطر بالأسوأ من اجل التحرُّر من العبودية. ولا شك في ان العبد لن يستطيع الحصول على ثروة ومستوى معيشة السيد ، لكن هذه ليست موضوعات **مشروعاته** ، ولا يستطيع إلا ان يحلم بامتلاك هذه الكنوز ؛ ووقائعيته هي بحيث يظهر له العالم بوجه آخر وان عليه ان يصنع ، وان يحل مشاكل أخرى ، وخصوصاً يجب عليه أساساً ان يختار نفسه على أرض (في ميدان) **الرِّق** ، وبهذا نفسه يعطي معنى لذلك القَسْر الغامض. فاذا اختار التمرد مثلاً ، فان الرق، هيهات ان يكون **اولاً** عقبة ضد هذا التمرد . بل انه لا يتخذ معناه ومعامل المضادّة فيه إلا بواسطة هذا التمرد . ولان حياة العبد الذي يتمرد ويموت خلال التمرد حياةٌ حرةٌ ، ولان الموقف الموضح

بالمشروع الحر موقف مليء وعيني ، ولان المشكلة العاجلة الاساسية لهذه الحياة هي : « هل أبلغ هدفي ؟ » ، نقول : من أجل هذا كله لا يمكن مقارنة موقف العبد بموقف السيد . فكلاهما لا يتخذ معناه إلا من أجل ما هو — لذاته في الموقف وابتداءً من الاختيار الحر للغايات . والمقارنة لا يمكن ان تتم الا بواسطة شخص ثالث ، وتبعاً لذلك فإنها لا يمكن ان تقوم الا بين شكلين موضوعيين في وسط العالم ، وستتقرر على ضوء المشروع المختار بحرية بواسطة هذا الطرف الثالث : ولا توجد وجهة نظر مطلقة يمكن النظر منها من أجل المقارنة بين مواقف مختلفة، ان كل شخص لا يحقق غير موقف واحد هو **موقفه هو** .

(رابعاً) والموقف ، لما كان يتضح بغايات لا تقترح إلا ابتداءً من الوجود — هناك الذي توضحه ، فإنه يتبدى **عينياً** على وجه التخصيص . صحيح ان الموقف يحتوي على ويسند تراكيب مجردة وكلية، لكن ينبغي فهمه بوصفه **الوجه الفريد** الذي يديره العالمُ الينا ، وبوصفه حظنا الوحيد والشخصي . ونحن نتذكر ذلك المثل الذي ضربه كفكا: جاء تاجر ليعرف قضيته في القصر ، ولكن حارساً مروعاً منعه من الدخول . وهو لا يجرؤ على الاقتحام ، فينتظر ويموت في الانتظار . وفي ساعة احتضاره يسأل الحارس : « كيف حدث انني كنت وحدي الذي انتظر ؟ » فأجابه الحارس : « لأن هذا الباب إنما جُعل من أجلك أنت وحدك » . وتلك هي حالة ما هو — لذاته ، إذا شئنا ان نضيف قائلين إن كل إنسان **يجعل لنفسه** (او يصطنع لنفسه) بانه هو الخاص . وتحديد الموقف عينياً يترجم خصوصاً بكون ما هو — لذاته **لا يقصد أبداً** غايات أساسية مجرّدة وكلية . ولا شك أننا سنرى في الفصل التالي ان المعنى العميق للاختيار معنى كليٌّ . وبهذا فان ما هو — لذاته يعمل على وجود آنية كنوع . ولا بد ايضاً من **استخلاص** المعنى ، **الضمني** ، وفي هذا سيفيدنا التحليل النفسي الوجودي . حتى اذا ما

استخلاص المعنى المبدئي والنهائي لما هو — لذاته ظهر انه « مستقل بذاته » في حاجة الى تعيين خاص حتى يتجلى[1] . ولكن غاية ما هو — لذاته كما يعاش ويتابع في المشروع الذي به يتجاوز الواقع ويؤسسه ينكشف في تعيّنه لما هو — لذاته ، كتغير خاص للموقف الذي يعيشه (يكسر أغلاله ، يكون ملكاً للفرنجة ، يحرر بولنده ، يكافح من اجل البروليتاريا) . وحتى مشروع الكفاح لن يكون أولاً من اجل البروليتاريا ، بل ستكون البروليتاريا مقصودةً خلال هذا التجمع العمالي العيني الذي ينتمي اليه **الشخص** . ذلك ان الغاية لا توضح المعطى إلا لأنها مختارة كتجاوز **لهذا** المعطى . وما هو — لذاته لا ينبثق مع غاية **معطاة جاهزة** . لكن « يصنع » الموقف ، يصنع نفسه ، وبالعكس .

(خامساً) والموقف ، كما لا يمكن ان يكون موضوعياً ولا ذاتياً ، فإنه لا يمكن ان يعد انه الناتج الحر لحرية ، او مجموع أنواع القسر التي أعانيها ، وهو ينشأ عن إيضاح القسر بواسطة الحرية التي تعطيه معناه بوصفه قسراً . وبين الموجودات الخامة ، لا يمكن ان يوجد ارتباط ، بل الحرية هي التي تؤسس الارتباطات بتجميع الموجودات على هيئة مركبات — أدوات ، وهي التي تلقى (تقترح) سبب الارتباطات اعني غايتها . لكن لأني حينئذ ألقي بنفسي نحو غاية من خلال عالم **ارتباطات** ، فإني ألقى **الآن** تواليات ، وسلاسل مرتبطة ، ومركبات ، ويجب عليّ ان أصمم على العمل وفقاً لقوانين . وهذه القوانين ، والطريقة التي أستخدمها بها ، تقرر إخفاق محاولاتي او نجاحها . لكن بالحرية تأتي العلاقات الشرعية الى العالم . وهكذا ترتبط الحرية في العالم كمشروع حرّ نحو غايات .

(سادساً) إن ما هو — لذاته تزمين ، ومعنى هذا انه ليس كائناً ،

---

(١) راجع الفصل التالي .

بل هو « يصنع نفسه » . والموقف هو الذي يفسّر هـــذا **الاستمرار الجوهري** الذي يُعترف به طواعيةً للأشخاص (« انـــه لم يتغير » ، « انه دائماً هو هو ») ويشعر به الشخص تجريبياً في كثير من الأحوال بوصفه موقفه . والاستمرار الحرّ في نفس المشروع لا يتضمّن ايّ استمرار ، بل بالعكس ، انه تجدّد مستمر لالتزامي ، كما رأينا . لكن الوقائع المغلّفة والموضحة بمشروع ينمو ويتأيد ، تمثل على العكس استمرار ما هو في ــ ذاته ، وبالقدر الذي به تحيل الينا صورتنا فانهـا تسندنا بثباتهـــا المستمر . ومن الشائع ايضاً ان نعدّ استمرارهـــا هو استمرارنا . وخصوصاً استمرار المكان والمحيط ، واحكام القريب علينا ، وماضينا ــ نقول ان ثبات هذا **يرسم** صورة متدرجة لمثابرتنا . وأثناء ما أتزمّن ، أبقى دائماً فرنسياً ، موظفاً او بروليتارياً **بالنسبة الى الغير** . وهذا اللامتحقق له طابع الحدّ غير المتغيّر لموقفي . وبالمثل ، ما يسمى مزاجاً او خُلقاً للشخص ، وما هو الا مشروعه الحرّ من حيث انه ــ للغير يظهر ايضاً ، بالنسبة الى ما هو ــ لذاتـــه ، كثابت لا يمكن تحقيقه . وقد لاحظ الآن Alain عن حق ان الخُلق هو القَسَم . فالذي يقول : « انني لست مُرِحاً » انما يلتزم بتعهد حرّ للغضب ، وبالمثل فإنه التفسير الحرّ لبعض التفاصيل الغامضة في ماضيه . وبهذا المعنى لا يوجد خُلُق ــ وانما يوجد فقط مشروع للذات نحو ذاتها . لكن ينبغي مع ذلك ألا نتجاهل الوجه **المُعطى** للخُلُق . صحيح انـــه بالنسبة الى الغير ، الذي يدركني كغيرٍ ــ موضوع ، انا حـــاد البادرة ، منافق او صريح ، جبان او شجاع . وهذا الوجه تُحيله إليّ نظرةُ الغير : وبتجربة هذه النظرة ، الخلق الذي كان مشروعـــاً حراً مُعاشاً وشاعراً بذاته ، يصير لا متحققاً « لا يتغير » وينبغي اتخـــاذه . ولا يتوقف فقط على الغير ، بـــل على الموقف الذي اتخذته في مواجهة **الآخر** ومثابرتي على المحافظة على هذا الموقف : وطالما تركت نفسي أُسحَر

بنظرة الغير ، فإن خُلقي يصور لعيوني ، كأمر غير متحقق «باستمرار» ، الثباتَ الجوهري لوجودي — كما يفهم من عبارات متبذلة يتفوه بها كل يوم ، مثل : « انا سني خمس وأربعون سنة ، وليس لي اليوم ان أبدأ في تغيير نفسي » . والخلق هو في أحيان كثيرة ما يحاول ما هو لذاته ان يسترده ليصير « ما هو في ذاته » الذي يقترح ان يكونه . ومع ذلك فينبغي ان نلاحظ ان هذا الثبات للماضي وللمحيط وللخُلُق ليست صفات **معطاة** ، اذ هي لا تنكشف على الأشياء إلا في ارتباط مع استمرار مشروعي . وسيكون من العبث ان نأمل ، مثلاً ، في ان نجد من جديد ، بعد حرب او بعد نفي طويل ، هذا المنظر الجبلي او ذاك لم يطرأ عليه اي تغير ، وان نقيم على أساس التصور الذاتي والثبات الظاهري لهذه الأحجار الأمل في نهضةٍ وبعثٍ للماضي . ان هذا المنظر لا يكشف عن ثباته الا من خلال مشروع مستمر : فهذه الجبال لها **معنى** في داخل موقفي — انها تصوَّر على نحوٍ او آخر انتمائي الى أمة في سلام ، سيدة نفسها وتحتل مكانة معينة في الترتيب التصاعدي بين الدُول . اما اذا وجدتها من جديد بعد هزيمة وخلال احتلال جزء من البلاد ، فإنها لا يمكن ان تتبدى لي بنفس الوجه : لأني انا عندي مشروعات أخرى ، وانخرطتُ في العالم على نحو آخر .

وأخيراً شاهدنا ان انقلابات باطنة للموقف بواسطة تغييرات ذاتية للمحيط هي أمور يمكن توقعها مقدماً . وهذه التغييرات لا يمكنها ابداً ان **تثير** تغييراً في مشروعي ، لكنها يمكن ان تؤدي ، على أساس حريتي ، الى حدوث لتبسيط او تعقيد للموقف . وبهذا نفسه ، ينكشف لي مشروعي المبدئي على نحوٍ متفاوت في البساطة . لأن الشخص ليس ابداً بسيطاً ولا معقداً : انما موقفه هو الذي يمكن ان يكون كذلك . ذلك أني لست شيئاً غير مشروع ذاتي وراء موقف معيّن ، وهذا المشروع يخططني مقدماً ابتداءً من الموقف العيني ، كما ينير الموقف

ابتداءً من اختياري . فإذا كان الموقف في مجموعه قد تبسَّط (صار بسيطاً) ، وإذا كانت بعض التيهورات ، والانهيارات ، والتحاتات قد طبعته بشكل حاد ، وتقاطيع غليظة ، وتضادات عنيفة ، فانني أنا سأكون بسيطاً ، لأن اختياري – الاختيار الذي هو أنا – لما كان إدراكاً لهذا الموقف نفسه فإنه لا يمكن ان يكون إلا بسيطاً . والتعقيدات الجديدة بانبعاثها سيكون من أثرها ان تقدِّم إليَّ موقفاً معقداً من ورائه سأجد نفسي معقداً . وهذا ما استطاع ان يشاهده كل إنسان لو كان قد لاحظ بأية بساطة شبه حيوانية يعود أسرى الحرب نتيجة التبسيط الشديد لموقفهم ، وهذا التبسيط ما كان في وسعه ان يغيّر مشروعهم نفسه في مدلوله ومعناه ، لكن على أساس حريتي نفسه ، قد جرَّ هذا التبسيط الى تكثيف ورتوب للمحيط الذي تكون في وبواسطة إدراك أوضح ، وأشد وحشية ، واكثر تكثيفاً للغايات الأساسية للشخص الأسير . والأمر في الواقع يتعلق بأيْض (ميتابوليسم) داخلي ، لا بتحول إجمالي يتعلق ايضاً بشكل الموقف . ومع ذلك فهذه تغيُّرات اكتشفها بوصفها تغيُّرات « في حياتي » ، أعني في الإطارات الموحّدة لمشروع واحد .

٣

الحرية والمسئولية

على الرغم من ان التأملات التالية تهم خصوصاً رجل الأخلاق ، فقد رأينا انه لن يكون من غير المفيد ، بعد هذه الأوصاف والبراهين ، ان نعود الى حرية ما هو – لذاته وان نحاول ان نفهم ماذا تمثل هذه الحرية بالنسبة الى مصير الإنسان .

ان النتيجة الجوهرية لملاحظاتنا السالفة ، هي ان الإنسان ، لما كان محكوماً عليه ان يكون حراً ، فإنه يحمل على عاتقه عبء العالم كله : انه مسئول عن نفسه بوصفه حالة وجود . ونستعمل هنا كلمة : « المسئولية » بمعناها المبتذل وهو « الشعور بأن المرء هو الفاعل الذي لا شك فيه لحادث او شيء » . وبهذا المعنى فإن مسئولية ما هو — لذاته مسئولية مُرهقة ، لأنه هو مَنْ بواسطته يصنع بنفسه ان ثم عالماً، ولما كان هو الذي **يجعل نفسه موجوداً** ، مهما يكن الموقف الذي يوجد فيه ، فإن ما هو — لذاته ينبغي ان يتخذ تماماً هذا الموقف مع معامله من المضادة الخاصة ، حتّى لو كان غير محتمل ، وعليه ان يتخذه مع الشعور المستكبر بأنه هو فاعله ، لأن أسوأ المضايقات او أسوأ التهديدات التي تهدد بإصابة شخصي لا معنى لها الا بواسطة مشروعي ، وعلى أساس الالتزام الذي هو انا هي تظهر . فمن الحماقة إذن ان نفكر في الشكوى ، لأنه لا شيء أجنبياً قد قرر ما نشعر به ، وما نعيشه ، وما نحن نكونه . وهذه المسئولية المطلقة ليست قبولاً : انها مجرد مطالبة منطقية بنتائج حريتنا . فما يحدث لي يحدث لي بنفسي ولا استطيع ان أتأثر به ولا ان اتمرد عليه ولا ان أذعن له . ومن ناحية اخرى فان كل ما يقع **لي** هــو لي ، وينبغي ان نفهم من هذا ، اولاً ، انني دائماً على مستوى ما يقع لي ، بوصفي انساناً ، لأن ما يحدث لأنسان بواسطة ناس آخرين وبواسطته هو لا يمكن الا ان يكون انساناً . وأفظع الأوضاع في الحرب ، وأبشع ألوان العذاب لا تخلق حالة لاإنسانية للامور، وليس هنــاك موقف لاإنساني ، وفقط بالخوف ، والهرب ، واللواذ بالتطرّفات السحرية **اقرر** أمر ما هو غير إنساني ، لكن هــذا القرار إنساني ، وأتحمل كامل مسئوليته . لكن الموقف **لي** ايضاً لأنــه صورة اختياري الحر لذاتي ، وكل ما يقدمه لي هو لي من حيث ان هــذا

يمثلني ويرمز إليّ . ألست انا الذي اقرر مُعامِل المضادة للأشياء وحتى عدم امكان توقعها وذلك بتقريري بنفسي ؟ وهكذا لا توجد **أعراض** (أحداث) في الحياة ، والحادث الاجتماعي الذي ينفجر فجأة ويسوقني لا يأتي من الخارج ، فإذا طُلبت للحرب ، فهذه الحرب هي حربي أنا ، انها على صورتي ، وانا استحقها . انا استحقها اولاً لأنني كان في وسعي دائماً ان افلت منها ، بالانتحار أو الفرار من الخدمة العسكرية : وهذه الممكنات النهائية هي التي يجب دائماً ان تكون حاضرة لنا حين يتعلق الأمر بالنظر في موقف . فكوني لم أفلت ، معناه انني **اخترتها** ، ربما كان ذلك عن ضعف أو جبن امام الرأي العام ، لأني أفضل بعض القيم على قيمة رفض القيام بالحرب (احترام الناس لي ، شرف اسرتي ؛ الخ) . وعلى كل حال فالأمر يتعلق باختيار . وهذا الاختيار سيتكرر فيما بعدُ حتى نهاية الحرب ، ولهذا ينبغي ان نوافق على كلمة جول رومان[1] J. Romains : « في الحرب لا توجد ضحايا بريئة » . فاذا كنت قد فضلت الحرب على الموت او العار ، فكل شيء يجري كما لو كنت أحمل على عاتقي كل مسئولية هذه الحرب . ولا شك ان غيري هم الذين أشعلوها وأعلنوها ؛ وقد يميل المرء الى ان يعدّني مجرد شريك . لكن فكرة الاشتراك complicité هذه ليس لها غير معنى قانوني ، اما هنا ، فلا تقوم لها قائمة ؛ لأنه توقف عليّ انه بالنسبة الي وبواسطتي لا توجد هذه الحرب ، وانا قررت ان توجد ، ولم يكن هناك اي قسر وإكراه ، لأن القسر (الإكراه) لا يمكن ان يكون له سلطان على الحرية ، ولم يكن لديّ أي عذر ، لأنه ، كما قلنا وكررنا في هذا الكتاب ، خاصةُ **الآنية** هي انها لا عذر لها . فلم يبق عندي اذن الا ان ادعى (أطالب بـ) هذه

---

(١) جول رومان : « ذوو النوايا الطيبة » : « التمهيد لمعركة فردان » .

الحرب . وفضلاً عن ذلك ، انها لي ، لأنه بسبب انها تنبثق في موقف أعمل على وجوده ولا أستطيع ان أكتشفه فيه الا بالتزامي معها او ضدها ، فإني لا أستطيع بعدُ ان أميز الآن بين الاختيار الذي أقوم به لذاتي والاختيار الذي أقوم به لها : فأن أعيش هذه الحرب ، هو ان أختار نفسي بواسطتها وان اختارها بواسطة اختياري لنفسي . ولا مجال للنظر اليها على انها « أربع سنوات إجازة » او « تأجيل » ، « كرفع الجلسة » ، لأن الجوهري في مسئولياتي كان في مكان آخر ، في حياتي الزوجية والأسرية والمهنية . لكن في هذه الحرب التي اخترتها ، اختار نفسي كل يوم وأجعلها لي وأنا أصنع نفسي . فإذا كان ينبغي ان تكون أربع سنوات خاوية فأنا الذي اتحمل مسئوليتها . وأخيراً ، كما بيّنا في الفقرة السابقة ، كل شخص هو اختيار مطلق لذاته ابتداءً من عالم من المعارف والتكنيكات التي يتخذها هذا الاختيار ويوضحها معاً ، وكل شخص هو مطلق ينعم بتاريخ date مطلق ولا يمكن ان يفكر فيه في تاريخ آخر . فمن ازجاء الوقت [1] ان نتساءل ماذا كنت سأكون لو ان هذه الحرب لم تندلع ، لأنني اخترتُ نفسي كواحدٍ من المعاني الممكنة للعصر الذي أفضى بطريقة غير محسوسة الى الحرب ، وانا لا اتميّز من هذا العصر نفسه ، ولا يمكن ان أُنقل الى عصر آخر دون تناقض . وهكذا انا هذه الحرب التي تحصر وتحدُّ وتُفهِم العصر الذي سبقها . وبهذا المعنى ينبغي ان نضيف الى العبارة التي أوردناها منذ قليل وهي : « لا توجد ضحايا بريئة » — العبارة التالية لزيادة تحديد مسئولية ما هو لذاته : « يكون للمرء الحربُ التي يستحقها » . وهكذا أنا حرٌّ حرية شاملة ، لا أتميّز من العصر الذي اخترتُ ان أكون معناه ، ومسئول مسئولية عميقة عن الحرب وكأنني أنا الذي أعلنها ، ولهذا

---

(١) « أي من الفضول الزائف » .

ينبغي عليّ ألا أشعر بأيّ تأنيب ولا أسف ، كما أنني بغير عذر ، لأنه منذ اللحظة التي انبثقت فيها الى الوجود ، وانا أحمل عبء العالم انا وحدي ، دون ان يستطيع اي شيء او اي شخص ان يخففه عني .

ومع ذلك فإن هذه المسئولية هي من نمط خاص جداً . اذ قد يجاب عليّ فيقال : « انني لم أطلب أن أولَد » ، وهذه طريقة ساذجة في التوكيد على وقائعيتنا . انني مسئول عن كل شيء ، اللهم الا عن مسئوليتي نفسها ، لأنني لست الأساس في وجودي . فكل شيء يجري اذن كما لو كنت مرغماً على أن أكون مسئولاً . انني مُهمَل[1] في العالم ، لا بمعنى أنني سأظل متروكاً وسلبياً في عالم مُعادٍ ، مثل لوح الخشب الذي يعوم على الماء ، بل بالعكس ، بمعنى أنني أجد نفسي فجأة وحدي وبدون عون ، منخرطاً في عالم أحمل كل المسئولية عنه ، دون ان أستطيع ، مهما فعلت ، ان انتشل نفسي ، حتى ولا لحظةً واحدة ، من هذه المسئولية ، لأنني مسئول حتى عن رغبتي نفسها في التهرب من مسئولياتي ؛ وأن أجعل نفسي سلبياً في العالم . وان ارفض ان أؤثر في الأشياء وفي الآخرين ، هذا ايضاً هو ان اختار نفسي ؛ والانتحار ضربٌ من ضروب « الوجود — في — العالم » . ومع ذلك فإني أجد من جديدٍ مسئولية مطلقة من كوني وقائعيتي ، أعني كون ميلادي لا يمكن ان يدرك مباشرة بل وأنه لا يمكن تصوره ، لأن واقعة ميلادي هذه لا تبدو لي أبداً خامة غليظة ، بل دائماً من خلال اعادة بناءٍ مشروعيٍ لوجودي — لذاته ؛ اني اشعر بالعار لكوني وُلِدْتُ أو أنا أدهش لهذا او اغتبط له ، او اذا حاولت انتزاع حياتي من نفسي ، أؤكد انني أحيا وأعدّ هذه الحياة سيئة . وهكذا ، بمعنى ما ،

(١) بمعنى متروك ، سائب « délaissé » .

انا **اختار** ان أولَد . وهذا الاختيار نفسه متأثر كله بالوقائعية ، لأنني لا أملك الا ان اختار ، لكن هذه الوقائعية بدورها لن تظهر الا من حيث انني أتجاوزها الى غاياتي . وهكذا ، الوقائعية هي في كل مكان، لكنها لا يمكن ادراكها (الامساك بها) ، اذ لا القى أبداً غير مسئوليتي ، ولهذا فإني لا أستطيع ان أتساءل : « **لماذا ولدت** ؟ » وان ألعن يوم ميلادي أو أعلن انني لم أطلب ان أُولَد ، لأن هــذه المواقف المختلفة تجاه ميلادي ، اعني تجاه واقعة انني أحقِّق حضوراً في العالم ، ليست شيئاً آخر غير طُرق لاعتناق هــذا الميلاد بملء مسئوليتي وأن **اجعله** ملكي ، وهنا ايضاً لاً ألقى غــير ذاتي ومشروعاتــي ، حتى انــه اخيراً اهمالي (تركي) ، اعني وقائعيتي ، تقوم فقط في كوني **محكوماً** عليّ بأن اكون مسئولاً عن نفسي مسئولية كاملة . وانا الوجود الذي هو مثل الوجود الذي وجوده موضوع تساؤل في وجوده . وهذا الهو est لوجودي كأنه حاضر ولا يمكن الإمساك به (إدراكه) .

وفي مثل هذه الأحوال ، لما كان كل حادث في العالم لا يمكن ان ينكشف لي إلا **كفرصة ومناسبة** (فرصة تُهتَبَل ، او **تفوّت** ، او تهمل ، الخ) ، او خيراً من هذا ، ما دام كل ما يقع لنا يمكن ان يعدّ **حظاً** chance ، اعني انه لا يمكن ان يظهر لنا الا كوسيلة لتحقيق هذا الوجود الذي هو موضوع تساؤل في وجودي ، وما دام **الآخرون**، بوصفهم عُلوات — معلوة ، ليسوا هم ايضاً غير **فرص وحظوظ** ، فإن مسئولية ما هو — لذاته تمتد إلى العالم بأسره بوصفه عالماً — مسكوناً . وهكذا يدرك مــا هو لذاته نفسه في القلق ، اعني كوجود — ليس اساساً لوجوده ، ولا الوجود الغير ، ولا للكائنات التي في — ذاتها التي تكوّن العالم ، لكنه مُرغَم على ان يقرر (يفصل في) معنى الوجود، في داخل ذاته وفي كل مكان خارج ذاته . والذي يحقق في القلق حاله

كموجودٍ ُقذف بــه في مسئولية ترتــد حتى على تركه واهماله ، لا تأنيبَ ولا أسف ولا عذر لديه ، إنه ليس بعدُ إلا حرية تنكشف تماماً بنفسها ، ووجودها يقوم في هــذا الانكشاف نفسه . لكننا ، كما لاحظنا في مستهل هذا الكتاب ، نهرب في غالب الأوقات من القلق في سوء النية .

الفصل الثاني

الفعل والملك

١

التحليل النفسي الوجودي

إذا صحّ ان الآنية ، كما حاولنا اثبات ذلك ، تعلن عن نفسها وتتحدد بالغايات التي تستهدفها ، فلا مناص من القيام بدراسة هذه الغايات وتصنيفها . وفي الفصل السابق لم ننظر فيما هو — لذاته الا من زاوية المشروع الحرّ ، أعني الوثبة التي بها يلقي بنفسه إلى غايته . ويخلق بنا الآن ان نسائل هذه الغاية نفسها ، لأنها تؤلف جزءاً من الذاتية المطلقة ، بوصفها حدها العالي الموضوعي . وهذا ما استشعره علم النفس التجربي empirique الذي يقر بأن الإنسان الجزئي يتحدد برغباته . لكن ينبغي علينا ها هنا الاحتراز من خطأين : أولاً ، عالم النفس التجربي ، حين يحدّ الإنسان برغباته ، فإنه يظل فريسة لوهم النزعة القائلة بالجوهر . إنه يرى الرغبة (الشهوة) بوصفها في الإنسان

بصفة « مضمون » لشعوره ، ويعتقد ان معنى الرغبة (الشهوة) موجودٌ ملازمٌ للرغبة نفسها . وهكذا يتجنب كل ما يمكن ان يثير فكرة العلو . لكني إذا رغبت في بيت ، او كوبة ماء ، او جسد امرأة ، فكيف يمكن هذا الجسد وهذه الكوبة وهذه العمارة ان تقيم في رغبتي ، وكيف يمكن رغبتي ان تكون شيئاً آخر غير الشعور بهذه الأشياء كمرغوبات ؟! فلنحترز إذن من النظر الى هذه الرغبات على انها امور صغيرة نفسية تسكن في الشعور : انها الشعور نفسه في تركيبه الأصلي المشروعي pro-jective العالي ، من حيث انه من حيث المبدأ شعور بشيء ما .

والغلط الآخر ، وهو ذو علاقة عميقة بالأول ، هو اعتبار البحث النفساني منتهياً متى ما وصلنا الى المجموع العيني للرغبات التجريبية . وهكذا يتحدد الأنسان بحزمة الميول التي تكون الملاحظة التجريبية قد قررتها . وطبعاً لا يقتصر عالم النفس دائماً على اجراء **حاصل جمع** لهذه الميول : بل يشوقه ان يوضح ما بينها من صلات قربى وتوافق وانسجام ويسعى الى تصوير مجموع الرغبات بأنه تنظيم تأليفي ، فيه كل رغبة تؤثر في الرغبات الأخرى والتأثيرات . والناقد ، مثلاً ، الذي يريد ان يصف « نفسية » فلوبير ، قد يكتب قائلاً انه يبدو « انه قد عرف ، كحالة معتادة ، في مطلع شبابه ، حمّية متواصلة مؤلفة من الشعور المزدوج بطموحه الواسع وقوّته التي لا تقهر ... وغليان دمه الشاب الفوار انقلب **اذن** الى وجدان ادبي ، كما يحدث حوالي الثامنة عشرة من العمر للنفوس المبكرة النضوج التي تجد في طاقة الاسلوب او شدّة الاختراع ما يخدع الحاجة الى الفعل الكثير او الشعور المفرط ، التي تعذبهم » [١] .

---

(١) بول بورجيه : « مقالات في الدراسة النفسية المعاصرة : ج . فلوبير .

وفي هذه العبارة محاولة لإرجاع الشخصية المعقدة لمراهق إلى بعض الرغبات الأولى ، كما يُرجع الكيميائي الأجسامَ المركبة إلى امزجة من الأجسام البسيطة . وهذه المعطيات الاولى هي : الطموح الواسع، الحاجة إلى الفعل الكثير والشعور المُفرط ؛ وهذه العناصر ، حين تدخل في التراكيب ، تولّد حميّة متواصلة . وهذه كما يلاحظ بورجيه في عبارات لم نوردها — حين تتغذى بقراآت عديدة أُحسن اختيارها، تسعى إلى أن تخدع نفسها بالتعبير عنها في قصص مخترعة تشبعها رمزياً وتصرفها إلى مصارف أخرى . وتلك هي الصورة الإجمالية لنشوء وتكوين « مزاج أدبي » .

لكن يلاحظ أولاً أن مثل هذا **التحليل** النفساني يبدأ من المصادرة القائلة بأن الواقعة الفردية نتاج التقاطع بين القوانين المجرّدة والكلية . والواقعة المطلوب تفسيرها — وهي هنا الاستعدادات الأدبية عند فلوبير الشاب — تنحل إلى مزيج من الرغبات **النمطية** المجردة كما نجدها لدى « المراهق بوجه عام » . وما هو عينيّ هنا ، هو فقط مزيجها ؛ أما في نفسها فهي ليست غير اسكيمات (صور إجمالية) . فالمجرّد إذن ، من حيث الفرض ، سابق على العيني ، والعيني ليس إلا تنظيماً لصفات مجرّدة ؛ والفردي ليس إلا تقاطع الاسكيمات الكلية . لكن — فضلاً عما في مثل هذه المصادرة من إحالة منطقية — فإننا نجد بوضوحٍ ، في المثال المختار ، أنه يخفق في تفسير ما يصنع فردية المشروع المعتبر . أما أن « الحاجة إلى الشعور المفرط » — وهذا اسكيم كليّ — تنخدع وتنصرف بأن تصبح حاجة الى الكتابة، فهذا ليس**تفسيراً** لرسالة (مهمة) vocation فلوبير : بل هو بالعكس ما ينبغي تفسيره . صحيح ان من الممكن الإهابة بآلاف الظروف الرقيقة والمجهولة منا والتي شكّلت هذه الحاجة إلى الشعور على هيئة حاجة إلى الفعل . لكن هذا هو اولاً بمثابة تخلٍّ

عن التفسير وإحالة إلى المجهول الممتنع على الكشف[1] . وفضلاً عن ذلك فهذا نبذ للفردي الخالص ، الذي نُفِي من ذاتية فلوبير ، في الظروف الخارجية لحياته . وأخيراً ، فإن رسائل فلوبير تدل على انه ، قبل « أزمة المراهقة » ومنذ نعومة أظفاره ، كانت تعذبه الحاجة الى الكتابة.

وفي كل طابق من طوابق الوصف المذكور ، نجد صَدعاً . فلماذا الطموح والشعور بالقوة يولدان عند فلوبير **حمية** بدلاً من أن يولّدا انتظاراً هادئاً أو لهفة مظلمة ؟ ولماذا تتعين هذه الحمية على هيئة حاجة إلى الفعل الكثير والشعور (الإحساس) المفرط ؟ أو بالأحرى ، ما شأن هذه الحاجة التي ظهرت فجأة ، بتولّد تلقائي ، عند نهاية الفقرة. ولماذا ، بدلاً من البحث عن الاشباع في أعمال عنف ، وهروب ، ومغامرات غرامية أو في الفجور ، تختار بالذات أن تشبع نفسها رمزياً؟ ولماذا هذا الاشباع الرمزي ، الذي قد يتخذ طريقاً غير طريق الفن (فهناك طريق التصوّف ، مثلاً) قد وجد طريقه **في الكتابة** ، أحرى منه في التصوير او الموسيقى ؟ لقد كتب فلوبير يقول : « لقد كان من الممكن ان اكون ممثلاً عظيماً » . فلماذا لم يحاول هذا ؟ وبالجملة ، فإننا لم نظفر بفهم شيء ، بل شاهدنا توالياً من الصُّدَف ، والرغبات التي انبثقت مسلّحة كلها بعضها من بعض ، دون أن يكون في الوسع إدراك نشوئها وتكوينها . **فالانتقالات** ، والصيرورات والتحولات حُجبت عنا بعناية ، واقتُصِر على وضع ترتيب في هذا التوالي بالاهابة — بتتابعات تشاهد تجريبياً (الحاجة الى الفعل تستبق عند المراهق الحاجة إلى الكتابة) ، لكنها غير مفهومة تماماً . وهذا مع ذلك هو ما يسمى بعلم النفس (أو النفسية) . أفتح أي سيرة حياة ، بالصدفة ، وستجد فيها

---

(١) لما كانت فترة مراهقةفلوبير ، بقدر ما نستطيع ان نعرفها ، ليس فيها أمر ذو بال من هذه الناحية ، فلا بد ان نفترض تأثير وقائع غير محسوسة تفلت مبدئياً من النقد .

هذا اللون من الوصف ، تقطعه ، بدرجات متفاوتة ، روايةُ أحداث خارجية وإشارات إلى الأصنام الكبرى المستخدمة للتفسير في هذا العصر: الوراثة ، التربية ، الوسط ، التركيب الفسيولوجي . لكن يحدث مع ذلك ، في أفضل المؤلفات ، ان الرابطة ، المقررة بين المقدم والتالي ، أو بين رغبتين متساوقتين وعلى علاقة بالفعل المتبادل ، لا ينظر اليها فقط على نمط التواليات المنتظمة ؛ وأحياناً تكون « قابلة للفهم » compréhensible ، بالمعنى الذي يفهم به يسبرز هذه الكلمة في مبحثه العام في علم النفس المَرَضي . فمثلاً تُدرَك العلاقة بين العفة والتصوف، بين الضعف والنفاق . لكننا نجهل دائماً العلاقة العينية بين هذه العفة (هذا الامتناع بالنسبة الى هذه المرأة أو تلك ، وهذا الكفاح ضد إغراء محدد) والمضمون الفردي للتصوف ، تماماً مثلما ان الطب النفسي يرضى ويقنع حين يلقي الضوء على التراكيب العامة للهذيانات ، ولا يسعى إلى فهم المضمون الفردي والعيني للذهانات (لماذا هذا الرجل يعتقد انه هذه الشخصية التاريخية لا أية شخصية تاريخية أخرى كانت ؛ ولماذا هذيانه التعويضي يرضي نفسه بمثل هذه الأفكار في العظمة بدلاً من تلك الأفكار الأخرى الخ) .

لكن هذه التفسيرات « النفسانية » تحيلنا في النهاية إلى معطيات أولية لا يمكن تفسيرها . وهي بمثابة الأجسام البسيطة في علم النفس. وهنا قد يقال لنا مثلاً إنه كان لدى فلوبير « طموح واسع » (أو رائع) ، وكل الوصف الذي أوردناه يستند إلى هذا الطموح الأصلي . ليكن . لكن هذا الطموح واقعة لا تقبل الرد ولا تقنع العقل أبداً . ذلك ان عدم قابلية الرد ، هنا ليس لها من سبب غير رفض المزيد من الايغال في التحليل . وهناك حيث يقف عالم النفس ، فإن الواقعة المعتبرة تتبدى انها أولية . وهذا ما يفسر حالة الإذعان وعدم الرضا الغامضة التي تدعنا فيها قراءة هذه المقالات النفسانية . يقول المرء لنفسه : هكذا ، لقد

كان فلوبير طموحاً . « لقد كان هكذا » . وسيكون من العبث ان نتساءل لماذا كان كذلك ، كما سيكون من العبث ان نبحث لنعرف لماذا كان طويلاً وأشقر: فلابدّ من التوقف عند نقطة ما ، وهذا هو الإمكان العَرَضي لكل وجود حقيقي . هذه الصخرة مغطاة بالطحالب ، أما الصخرة المجاورة فليست كذلك . وجوستاف فلوبير كان لديه طموح أدبي ، أما أخوه أشيل فلم يكن عنده ذلك . هكذا الحال . وهكذا نودّ ان نعرف خواص الفصفور ونحاول ان نرجعها إلى تركيب الجزيئات الكيماوية التي يتركب منها . لكن لماذا توجد جزيئات من هذا النوع ؟ الأمر هكذا ، هذا كل شيء . ونفسانية فلوبير هي ان نُرجع ، كلما أمكن ذلك ، تركيب سلوكاته وعواطفه وأذواقه إلى بعض **الخواص** ، التي يمكن مقارنتها بخواص الأجسام الكيماوية ، ووراءها سيكون من العبث السعي إلى الصعود . ومع ذلك فنحن نحسُّ إحساساً غامضاً بأن فلوبير لم « يتلق » طموحه . إن طموحه ذو دلالة ، إذن هو حرّ . فلا الوراثة ، ولا مركزه كبورجوازي ، ولا تربيته يمكن ان تفسره ؛ ولا أيضاً — بالاحرى — الاعتبارات الفسيولوجية المتعلقة بـ « المزاج العصبي » التي كانت البدعة السائده لمدة من الزمان : إن العصب ليس **ذا دلالة** ، إنه مادة غَرَوية ينبغي ان توصف بذاتها وهي لا تعلو على نفسها لتعلن عن نفسها بواسطة حقائق اخرى . فالعَصَب إذن لا يمكن ان يؤسس أية دلالة . وبمعنى ما فإن طموح فلوبير واقعة بكل إمكانها العَرَضي — ومن الصحيح انه يستحيل الصعود إلى ما بعد الواقعة — لكن بمعنى آخر، طموحه **يصنع نفسه** ، ورضانا ضمان لنا على ما يمكننا إدراكه وراء هذا الطموح من شيء أكثر ، شيء شبيه بالقرار الجذري الذي ، دون ان يتوقف عن ان يكون ممكناً ، سيكون الأمر النفسي غير القابل للرد الحقيقي . وما نطالب به — ولا يحاول امرؤ إعطاءنا إياه — هو إذن غير قابل للرد حقيقي ، أعني غير قابل للرد ستكون

عدم قابليته للرد بيّنةً لنا ، ولا تقدم على انها مصادرة ابتدعها عالم النفس ونتيجة رفضه أو عجزه عن المضيّ فيما بعد ، لكن مشاهدته تُصحَب عندنا بشعور بالرضا . وهذا الاقتضاء لا يأتي إلينا من هذه الملاحقة المستمرة للعلة ، ولذلك الارتداد إلى غير نهاية الذي وصف مراراً بأنه يكوّن البحث العقلي ، وتبعاً لذلك ، فهيهات أن يكون خاصاً بالبحث النفساني ، بل هو يوجد في كل العلوم وفي كل المشاكل . إنه ليس بحثاً ساذجاً عن « لأنّ » الذي لا يؤدي إلى أي « لِمَ ؟ » — بل هو بالعكس اقتضاء مؤسَّس على فهم سابق على الانطولوجيا للآنية وعلى الرفض الملازم لاعتبار الإنسان قابلاً للتحاليل وللرد إلى معطيات أولية ، وإلى رغبات (أو « ميول ») محدّدة ، تتحملها الذات كخصائص بواسطة موضوع . وإذا كان علينا ان نعدّه كذلك فلا بد ان نختار : **فلوبير** ، الرجل الذي يمكننا أن نحبه او نكرهه ، نلومه او نمدحه ، وهو بالنسبة إلينا **الغير** ، والذي يهاجم مباشرةً وجودنا الخاص لكونه قد وُجِد ، سيكون أصلاً موضوعاً غير موصوف لهذه الرغبات ، اعني نوعاً من الطين غير المتشكل عليه ان يتلقاها سلبياً — او يرتد الى مجرد حزمة من هذه الميول غير القابلة للرد . وفي كلتا الحالتين يزول **الرجل** ؛ ولا نجد بعدُ « ذلك » الذي **وقعت له** هذه المغامرة او تلك : أو ، إذا بحثنا عن **الشخص** ، نجد جوهراً ميتافيزيقياً ، غير مفيد ، ومتناقضاً — أو الموجود الذي نبحث عنه يزول وينقضي في تراب من الظواهر المرتبطة فيما بينها بعلاقات خارجية . وما يقتضيه كل واحد منا في مجهوده نفسه لفهم الغير ، هو اولاً ألا نلجأ إلى فكرة الجوهر هذه ، وهي غير إنسانية لأنها في هذا الجانب مما هو إنساني . وبعد ذلك فإن الموجود المعتبر لا يتحول إلى غبار ويمكن ان نجد فيه تلك الوحدة — التي لم يكن جوهرها غير صورة هزلية (كاريكاتير) — والتي ينبغي ان تكون وحدة مسئولية ، وحدة محبوبة او مكروهة ، قابلة للذم او

للمدح ، وبالجملة **شخصية** . وهذه الوحدة التي هي وجود الإنسان المعتبر هي **توحيد حر** . والتوحيد لا يمكن ان يأتي **بعد** كثرة يوحدها . لكن الوجود (ان يكون) ، بالنسبة إلى فلوبير ، كما بالنسبة إلى كل ذات في « ترجمة حياة » ، هو ان يتوحّد في العالم . والتوحيد غير القابل للرد والذي ينبغي علينا ان نلقاه ، والذي هو فلوبير والذي نطلب من واضعي التراجم والسير ان يكشفوا عنه ، هو إذن توحيد **مشروع اصلي** ، وهو توحيد ينبغي ان ينكشف لنا **كمطلقٍ** غير **جوهريّ** . وهكذا ينبغي علينا ان نتخلى عن اللامردودات التفصيلية ، وباتخاذنا البيّنة نفسها معياراً ، لا نقف في بحثنا ، قبل ان يكون من البيّن اننا لا نستطيع ولا ينبغي ان نمضي إلى أبعد من هذا . وخصوصاً ينبغي الا نحاول استعادة تركيب شخصٍ بواسطة ميوله ، كما ينبغي الا نحاول ، وفقاً لاسبينوزا ، ان نعيد تركيب الجوهر او خواصه بواسطة جَمع أحواله . وكل رغبة تمثل كلامردود هي ذات إمكان عَرَضي لا معقول وتجر إلى اللامعقول الآنية مأخوذةً في مجموعها . فإذا قررت ، مثلاً ، عن أحد أصدقائي أنه « يحب التجديف » ، فإني اقترح عن قصد ان يقف البحث عن هذا الحد . ومن ناحية أخرى ، فإنني أكوِّن بهذا **واقعةً** ممكنة عَرَضية لا يمكن ان يفسرها شيء؛ وإذا كانت لها مجانية القرار الحر ، فإنها ليس لها الاستقلال الذاتي . ولا يمكنني ان أعدّ هذا الميل إلى التجديف مشروعاً أساسياً لبطرس ، إن فيه في ذاته شيئاً ثانوياً ومشتقاً . والذين يصفون هكذا خُلُقاً بواسطة لمسات متوالية ، يُفهِمون ان كل لمسة من هذه اللمسات — كل رغبة من الرغبات المعتبرة — ترتبط بالباقي بواسطة علاقات ذات إمكان خالص وخارجية بسيطة . وأولئك الذين ، على العكس ، يحاولون تفسير هذا الميل ، يدخلون في طريق ما سماه أوجيست كونت **بالمادية** ، أعني تفسير الأعلى بالأدنى . فيقال مثلاً إن الشخص المعتبر رجل رياضي ، يحب المجهودات العنيفة ،

وهو فضلاً عن ذلك ريفي يحب خصوصاً الرياضات في الهواء الطلق . وهكذا نضع تحت الرغبة المراد تفسيرها ميولاً أعم واقل تفاضلاً ، هي بالنسبة إلى الرغبة شأنها شأن الأجناس الحيوانية بالنسبة إلى النوع . وهكذا فإن التفسير النفساني، إذا لم يقرر ان يتوقف فجأة ، هو احياناً إبراز للعلاقات الخالصة للمساوقة او التوالي المستمر ، وأحياناً مجرد تصنيف . وتفسير ميل بطرس إلى التجديف ، هو ان نجعل منه عضواً في اسرة الميول للرياضة في الهواء الطلق ، وربط هذه الأسرة بأسرة الميول إلى الرياضة بوجه عام . ونستطيع أيضاً ان نجد ابواباً أعم وأشد فقراً ، لو أننا صنفنا لذة الرياضة كأحد اوجه حب المخاطرة ، وهذه ستتبدى على أنها تنويع للميل الاساسي للعب . ومن البيّن أن هذا التنصيف المزعوم انه تفسيري لا قيمة له ولا فائدة اكثر مما لتصنيفات علم النبات القديم : ويرجع الى افتراض أسبقية وجود المجرد على العيني، كما فعلت هذه التصنيفات – كما لو كان الميل الى اللعب موجوداً اولاً بوجه عام كي يتعين فيما بعد تحت تأثير هذه الظروف إلى حبّ للرياضة ، وهذا الى ميل للتجديف ، وهذا ، اخيراً ، إلى رغبة في التجديف على نهر معين بالذات ، وفي ظروف معينة ، وفي فصل معيّن – وهو يخفق ، مثلها ، في تفسير الإثراء العيني الذي ينال ، في كل طابق ، الميل المجرد الذي ينظر فيه . وكيف يمكن اعتقاد رغبة في التجديف لن تكون غير رغبة في التجديف ؟! وهل يمكن التسليم بأنها سترتد ببساطة إلى ما هي ؟ إن احكم الاخلاقيين قد بيّنوا كيف يكون تجاوز الرغبة لنفسها بنفسها ؛ فبسكال مثلاً ظن انه اكتشف في الصيد ، ولعبة الصولجان وفي مائة انشغال آخر ، الحاجةَ إلى التلهية – اي انه اوضح في نشاط ما سيكون محالا لو اننا رددناه إلى ذاته ، معنى يعلو عليه – اعني إشارةً تحيل إلى حقيقة الإنسان بوجه عام وحالته . وبالمثل استندال ، رغم علاقاته بالايديولوجية ، وبروست رغم نوازعه العقلية والتحليلية ، لم يبيّنا

ان الحب والغيرة لا يمكن ان يرجعا الى مجرد الرغبة في امتلاك امرأة ، بل يهدفون الى الاستيلاء على العالم بأسره **من خلال** امرأة : وهذا هو معنى التبلور عند استندال ، ولهذا السبب فإن الحب ، كما يصفه استندال ، يبدو كضرب للوجود في العالم اي كعلاقة اساسية لما هو — لذاته بالعالم وبذاته (هوهوية) من خلال امرأة معينة : والمرأة لا تمثل غير جسم موصِّل وُضع في مجال التيار .

وهذه التحليلات يمكن الا تكون دقيقة او صادقة جزئياً فقط : لكنها مع ذلك تجعلنا نفطن الى منهج آخر غير الوصف التحليلي . وبالمثل ، ملاحظات الروائيين الكاثوليك الذي يرون في الحب الجسدي تجاوزَه إلى الله ، وفي دون جوان « غيرَ الراضي ابداً » ، وفي الخطيئة « المكانَ الخالي من الله » . إن الأمر هنا لا يتعلق باكتشاف مجرد وراء العيني : فالسَّورة نحو الله ليست **اقل عينيةً** من السَّورة نحو هذه المرأة المعينة؛ بل يتعلق الامر ، على العكس ، بالعثور ، تحت الاوجه الجزئية الناقصة للذات ، على التعيُّن الحقيقي الذي لا يمكن ان يكون غير شمول سورته نحو الوجود ، وعلاقته الاصلية بالذات ، وبالعالم وبالغير ، في وحدة العلاقات **الباطنة** والمشروع الاساسي . وهذه السورة لا يمكن ان تكون الاّ فردية وحيدة تماماً ؛ إنها لا تبعدنا عن **الشخص** ، كما يفعل مثلاً التحليل الذي قام به بول بورجيه الذي يؤلف الفردي بواسطة جمع القواعد العامة ، ولا يجعلنا نجد تحت الرغبة في الكتابة — وكتابة مثل هذه الكتب — الرغبة في النشاط بوجه عام : بل بالعكس ، برفض نظرية الطين المطواع ونظرية حزمة الميول ، نكتشف الشخص في المشروع المبدئي الذي يكوّنه . ولهذا السبب تنكشف بيقين لامردوديةُ النتيجة المتحصلة : لا لأنها الأفقر والاشد تجريداً ، بل لأنها الاغنى : والعيان هنا سيُدرَك بامتلاء فرديّ .

والسؤال يوضع إذن على النحو التالي تقريباً : إذا سلمنا ان الشخص

شمول ، فإننا لا نستطيع ان نأمل في إعادة تأليفه إلا بواسطة جمع او تنظيم لمختلف الميول التي اكتشفناها فيه تجريبياً . لكن على العكس ، في كل ميل ونزعة ، يعبر الشخص عن كل نفسه ، وإن يكن ذلك من زوايا مختلفة ، مثلما الجوهر الاسبينوزي يعبر عن نفسه كله في كل صفة من صفاته . فإذا كان الأمر هكذا فينبغي ان نكتشف في كل ميل ، وفي كل سلوك للذات ، معنى (دلالة) يعلو عليهما . فهذه الغيرة **بتاريخ كذا** ، الفردية ، التي فيها تتأرخ الذات بالنسبة إلى امرأة معلومة، **تعني** ، لمن يعرف كيف يقرأها ، العلاقة الإجمالية بالعالم الذي به الذات تتكون ككائن في ـ ذاته . وبعبارة أخرى ، هذا الميل **التجريبي هو** بذاته تعبير عن « اختيار خُلق معقول » . وليس في هذا سرٌ إن كان الأمر هكذا – ولا يوجد أيضاً مستوى معقول يمكننا فقط التفكير فيه ، بينما نحن ندرك ونتصور فقط مستوى الوجود التجريبي للذات : فإذا كان الموقف التجريبي **يعني** اختيار الطابع المعقول ، فذلك لأنه هو نفسه هذا الاختيار . والطابع المفرد للاختيار المعقول ، وسنعود إلى ذلك ، هو انه لا يمكن ان يوجد إلا كدلالة عالية لكل اختيار عيني وتجريبي: ولا يتم أولاً في لا شعور ما أو على المستوى النوميناوي ليعبر عن نفسه **بعد ذلك** في هذا الموقف القابل للملاحظة،وليس له أية أفضلية انطولوجية على الاختيار التجريبي ؛ لكنه ، من حيث المبدأ ، ما ينبغي دائماً ان يُستخلص من الاختيار التجريبي بوصفه «الما بعد» au-delà الخاص به ولانهائية علوّه . وهكذا ، إذا جدّفت في النهر ، فلست شيئاً آخر – لا هنا ولا في عالم آخر – غير هذا المشروع للتجديف . لكن هذا المشروع نفسه ، من حيث هو شمول لوجودي ، يعبر عن اختياري الأصلي في ظروف خاصة ، وليس شيئاً آخر غير اختيار ذاتي كشمولٍ في هذه الظروف . ولهذا فإن منهاجاً خاصاً ينبغي ان يستهدف إلى استخلاص هذا المعنى الأساسي الذي يتضمنه والذي لا يمكن ان يكون

غير السر الفردي لوجوده – في – العالم . فإذن بمقارنة بين مختلف الميول التجريبية للذات سنحاول ان نكشف وان نستخلص المشروع الأساسي المشترك بينها جميعاً – لا بمجرد جمع او إعادة تأليف لهذه الميول : ففي كل منها يكون الشخص بأسره .

وبالطبع يوجد ما لا نهاية له من المشروعات الممكنة ، كما انه يوجد ما لا نهاية له من الناس الممكنين . وإذا كان علينا مع ذلك ان نقر ببعض الخصائص المشتركة فيما بينها وان نحاول تصنيفها إلى مقولات (فئات) اوسع ، فيخلق بنا اولاً ان نضع ابحاثاً فردية في الاحوال التي يمكننا دراستها بسهولة . وفي هذه الأبحاث ، سنقاد بهذا المبدأ : عدم التوقف إلا أمام اللامردودية البينة ، أعني الا نصدق أبداً أننا بلغنا المشروع المبدئي طالما لم تظهر الغاية المقترحة بوصفها وجود الذات موضوع البحث . ولهذا لا يمكننا التوقف عند تصنيفات إلى « مشروع حق » و«مشروع غير حق للذات » ، مثل ذلك التصنيف الذي يريد هيدجر ان يضعه . ففضلاً عن ان مثل هذا التصنيف مصبوغ باهتمام أخلاقي ، وعلى الرغم من صاحبه واصطلاحاته نفسها ، فإنه يقوم ، بالجملة ، على موقف الشخص (الذات) من موته الخاص . لكن إذا كان الموت مثيراً للقلق ، وإذا كنا ، تبعاً لذلك ، نستطيع ان نتجنب القلق او نلقي بأنفسنا في أحضانه ، فمن نافلة القول ان نقول إن ذلك لأننا نتمسك بالحياة . وتبعاً لذلك ، فإن القلق إزاء الموت ، والتصميم القاطع او الهروب إلى عدم الحقيقة inauthenticité لا يمكن هذه كلها ان تعدّ مشروعات أساسية لوجودنا . ولا يمكن ان تفهم إلا على اساس مشروع أول **للحياة** ، أعني على أساس اختيار أصلي لوجودنا . وينبغي إذن في كل حالة ان نتجاوز نتائج الهرمنوطيقا (التفسير) الهيدجرية إلى مشروع اكثر أساسية . وهذا المشروع الأساسي ينبغي في الحق ألا يحيل إلى أي مشروع آخر وينبغي ان يتصور بذاته . فهو لا يمكن إذن

ان يخص الموت ولا الحياة ، ولا أي طابع خاص لأحوال الإنسان ؛ فالمشروع الأصلي لما هو — لذاته **لا يمكن ان يستهدف غير وجودنا** ؛ ومشروع الوجود ، أو الرغبة في الوجود ، أو الميل إلى الوجود لا تصدر في الواقع عن تفاضل فسيولوجي او إمكانٍ عَرَضي تجريبي ؛ ولا يتميز من وجود ما هو — لذاته . وما هو — لذاتــه هو وجودٌ وجودُه في تساؤل في وجوده على هيئة مشروع وجود . فأن يكون لذاته معناه ان يعلن عن نفسه مَن هو بواسطة ممكن تحت باب قيمة . والممكن والقيمة ينتميان إلى وجود ما هو — لذاته لأن ماهو — لذاته يوصف انطولوجياً بأنه **نقص في الوجود**. والممكن ينتسب إلى ما هو — لذاته بوصفه **ما ينقصه**، كما ان القيمة تلاحق ما هو — لذاته بوصفه الشمول **الناقص** للوجود . ومـا عبرنا عنه ، في القسم الثاني ، بلغة النقص ، يمكن أيضاً ان يُعبَّر عنه بلغة **الحرية** . إن ما هو — لذاته يختار لأنه نقص ، والحرية هي والنقص شيء واحد ، إنهــا ضرب الوجود العيني لنقص الوجود . فيستوي إذن أنطولوجياً ان يقال إن القيمة والممكن يوجدان كحدّين بـــاطنين لنقص في الوجود لا يمكن ان يوجد إلا كنقص في الوجود — وان يقـال إن الحرية بانبثاقها تحدد ممكنها وبهذا تحصر قيمتها . ولهذا لا يمكن ان نرتفع إلى أعلى من هذا ونلقي اللامردود بيّناً حين نصل إلى **مشروع الوجود**، لأنه لا يمكن الارتفاع إلى أعلى من **الوجود** . وبين مشروع الوجود ، والممكن والقيمة من ناحية ، وبين **الوجود** من ناحية أخرى ، لا يوجد أي فارق . إن **الإنسان** هو أساساً **رغبةٌ في الوجود** ووجود هذه الرغبة ينبغي ألا يتقرر بالاستقراء التجريبي ؛ بل يرجع إلى وصف قبلي لوجود ما هو — لذاته ، لان الرغبة نقص وما هو — لذاته هو الوجود الذي هو لذاته نقص وجوده . والمشروع الاصلي الذي يعبَّر عنه في كل ميل من ميولنا الملاحظة تجريبياً ، هو إذن **مشروع وجود** ؛ أو إذا شئنا ، كل ميل تجريبي هو مع المشروع الاصلي للوجود في علاقة تعبير وإشباع

رمزي ، مثل الميول الواعية ، عند فرويد ، بالنسبة إلى المركبات والليبيدو الاصلي . وليس ذلك لان الرغبة في الوجود توجد **أولاً** لتعبر عن نفسها **بعد ذلك** بواسطة الرغبات البعدية ؛ لكنها ليست شيئاً خارج التعبير الرمزي الذي تجده في الرغبات العينية . وليس يوجد أولا رغبة في الوجود ، وبعد ذلك آلاف العواطف الخاصة ، بل الرغبة في الوجود لا توجد ولا تتجلى إلا في وبواسطة الغيرة ، والبخل ، وحب الفن ، والجبن ، والشجاعة ، وآلاف التعبيرات الممكنة العرضية والتجريبية التي تجعل الآنية لا تظهر لنا أبداً إلا **مُظهَرة** بواسطة إنسان معين ، وشخص مفرد .

أما عن الوجود الذي هو موضوع هذه الرغبة،فإننا نعلم قبلياً ما هو . والوجود – لذاته هو الوجود الذي هو بالنسبة إلى ذاته نقصه في الوجود . والوجود الذي ينقص ما هو لذاته هو ما هو – في – ذاته . وما هو – لذاته ينبثق كإعدام لما هو – في – ذاته،وهذا الإعدام يتحدد كمشروع موجَّه إلى ما هو – في – ذاته : وبين ما في – ذاته المُعدَم وما في – ذاته المشرَع ، يكون ما هو – لذاته عدماً . وهكذا فإن الهدف والغاية من الإعدام الذي هو انا ، هو ما – في – ذاته . وهكذا نجد ان الآنية رغبة في الوجود – في – ذاته . لكن ما – في – ذاته الذي ترغب فيه الآنية لا يمكن ان يكون مجرد في – ذاته ممكناً ومحالاً ، يقارن في كل نقطة بما – في – ذاته الذي يلقاه ويُعدمه . والإعدام، كما رأينا ، يمكن تشبيهه بتمرد لما هو – في – ذاته الذي يُعدِم نفسه ضد إمكانه العرَضي . والقول بأن ما هو – لذاته يوجَد [1] وقائعيتَه ، كما رأينا في الفصل المتعلق بالجسم ، فهذا محصله أن الإعدام جهد ضائع لموجود يريد ان يؤسس وجوده ، وان التراجع المؤسِس هو الذي يثير

(١) « فعل متعدي » .

عدم التطابق الضئيل جداً الذي من خلاله ينفــذ العدمُ في الوجــود . والوجود الذي يصنع موضوع رغبة ما هو – لذاته هو إذن كائن في – ذاته يكون بالنسبة إلى نفسه أساس نفسه ؛ أعني انه سيكون بالنسبة إلى وقائعيته مثلما ما هو – لذاته بالنسبة إلى بواعثه . وفضلاً عن ذلك ، فإن ما هو – لذاته ، لما كان نفياً لما هو في – ذاته ، فإنه لا يمكن ان يرغب في العود الخالص البسيط إلى ما هو في – ذاتـه . وهنــا ، مثلما عند هيجل ، سلبُ السلب لا يمكن ان يرتدّ بنــا إلى النقطة التي ابتدأنا منها . بل بالعكس ، ما من أجله مــا هو – لذاته يتطلب ما هو في – ذاته ، هو الشمول المُعَرّى عن الشمول : « ما في – ذاته مُعدَماً إلى ما – لذاته » ؛ وبعبارة أخرى إن ما – لذاتـه يشترع ان يكون من حيث هو ما – لذاته موجوداً يكون ما هو ؛ ومــن حيث أنه موجود هو ما ليس إياه وليس هو مــا هو ، يكون مــا – لذاته مشترعاً ان يكون مــا هو ؛ ومن حيث هــو شعور يريد ان يكون له عدم قابلية النفوذ والكثافة اللامتناهية لما – في – ذاته ؛ ومن حيث هو إعدام لما – في – ذاته وهروب مستمر من الامكان والوقائعية فإنه يريد ان يكون اساس ذاته . ولهذا فإن الممكن يُشتَرَع[1] est pro-jeté على وجه العموم بوصفه ما ينقص مــا هو – لذاته ليصير في – ذاتــه – لذاته ؛ والقيمة الاساسية ، التي تهيمن على هذا المشروع ، هي ما في – ذاته – لذاته ، اعني المثل الاعلى لشعور سيكون اساس وجوده في – ذاته بواسطة الشعور الخالص الذي يكون لــه بنفسه . وهذا المثل الاعلى هو الذي يمكن ان نطلق عليه اسم الله . وهكذا نستطيع ان نقول إن ما يجعل المشروع الاساسي للآنية متصوَّراً على خير نحو هو ان الانسان هو الموجود الذي يشترع projette ان يكون الله . وأياً ما كانت

---

(١) «سنستعمل الفعل «اشترع» بمعنى: كون مشروعاً في ذهنه، صمم مشروعاً» . «المترجم»

بعد ذلك الاساطير والشعائر في الدين الذي ننظر فيه ، فإن الله هو اولاً « يستشعره قلب » الانسان بوصفه ما يعلن عنه وما يحدده في مشروعه النهائي والاساسي . واذا كان الانسان يملك فهماً سابقاً على الانطولوجيا لوجود الله ، فليست مناظر الطبيعة ، ولا قوة المجتمع هي التي منحته إياه : بل الله ، بوصفه القيمة العليا والهدف الاسمى للعلو ، يمثل الحدّ المستمر الذي ابتداء منه يعلن الانسان عن نفسه مَن هو . فان يكون إنساناً هو ان ينشد ان يكون الله ؛ او ، إذا شئنا ، الانسان في اعماقه رغبةٌ في أن يكون الله .

لكن قد يقال : إذا كان الأمر هكذا ، وكان الانسان في انبثاقه نفسه محمولا (متوجِّهاً) إلى الله بوصفه حدّه ، وكان لا يستطيع ان يختار إلا ان يكون الله ، فماذا سيؤول إليه امر الحرية ؟ لأن الحرية ليست شيئاً آخر غير اختيار يخلق لنفسه ممكناته الخاصة ، بينما يبدو هنا ان هذا المشروع المبدئي لأن يكون الله ، والذي « يحدُّ » الإنسان يشبه عن قُرب « طبيعةً » إنسانية او « ماهية » . — ونحن نجيب عن هذا قائلين : إنه إذا كان **معنى** الرغبة في نهاية الامر مشروع ان يكون الله، فإن الرغبة لا **تتكون** ابداً بواسطة هذا المعنى ، بل بالعكس هي تمثل دائماً **اختراعاً خاصاً** لغاياتها . وهذه الغايات تُلاحَق ابتداء من موقف تجربي معلوم ؛ وهذه الملاحقة نفسها هي التي تكوّن المحيط في **موقف**. والرغبة في الوجود تتحقق دائماً كرغبة في طريقة وجود . وهذه الرغبة في طريقة وجود يعبَّر عنها بدورها كمعنى **لآلاف** الرغبات العينية التي تكوّن نسيج حياتنا الواعية . وهكذا نجد انفسنا امام عمارات رمزية معقدة جداً تتألف **على الأقل** من ثلاثة طوابق . ففي الرغبة التجربية استطيع ان اميّز رمزية لرغبة اساسية وعينية هي **الشخص** وتمثل الكيفية التي قرر بها ان يكون الوجود في حال في تساؤل وجوده؛ وهذه الرغبة الاساسية، بدورها ، تعبّر عينياً وفي العالم ، في الموقف الفريد الذي يخص الشخص،

عن تركيب مجرّد ذي دلالة هو الرغبة في الوجود بوجه عام وينبغي ان يُعدّ مثل **الآنية في الشخص** ، مما يقيم مشاركة مع الغير ، وهو مما يمكّن من توكيد ان ثم حقيقة للإنسان ، وليس فقط فرديات لا نظير لها . والتعيُّن المطلق والاكتمال، والوجود كشمول ، تنتمي إذن إلى الرغبة الحرة والأساسية او **الشخص** . والرغبة التجريبية ليست غير رمز له ، وهي تحيل إليه وتستمد منه معناها مع بقائها جزئية وقابلة للرد ، لأنها هي الرغبة التي لا يمكن ان تُتصور بذاتها . ومن ناحية اخرى ، فإن الرغبة في الوجود ، في صفائها المجرّد ، هي حقيقة الرغبة العينية الأساسية ، لكنها لا توجد بصفة حقيقة واقعية . وهكذا فإن المشروع الاساسي او الشخص او التحقيق الحر للحقيقة الإنسانية هو في كل مكان، في كل الرغبات (مع القيود التي عبرنا عنها في الفصل السابق وتتعلق مثلاً بـ « غير المكترثين ») ؛ ولا تدرك نفسها ابداً إلاّ من خلال الرغبات – كما اننا لا نستطيع إدراك المكان إلاّ من خلال الاجسام التي تشكّله ، وإن كان المكان حقيقة فردية وليس تصوراً – او ، إذا شئنا،إنه مثل موضوع هسرل،لا يُسلم نفسه إلاّ بظلال Abschattungen لكنه لا يدع نفسه يُمتص بأي ظلّ . وبعد هذه الملاحظات نستطيع ان نفهم ان التركيب المجرد والانطولوجي : « الرغبة في الوجود »(شهوة الوجود) عبثاً يمثل التركيب الأساسي **والإنساني** للشخص ، ولا يمكن ان يكون قيداً على حريته . والحرية، كما بيّنا في الفصل السابق ، يمكن تشبيهها ، بالدقة ، بالاعدام : والموجود الوحيد الذي يمكن ان يقال عنه إنه حر ، هو الموجود الذي يُعدم وجوده . ونحن نعلم من ناحية اخرى ان الاعدام **نقص في الوجود** ولا يمكن ان يكون شيئاً آخر . والحرية هي الوجود الذي يجعل من نفسه نقصاً في الوجود . لكن لما كانت الرغبة ، كما قررنا ، هي هي النقص في الوجود ، فان الحرية لا يمكن ان تنبثق إلا كوجود يجعل نفسه رغبة (شهوة) في الوجود ، اي

كمشروع – لذاته للوجود في – ذاته – لذاته . وقد وصلنا ها هنا إلى تركيب مجرد لا يمكن ابداً ان يُعدّ مثل طبيعة او ماهية الحرية ، لأن الحرية وجود،والوجود ، فيها ، يسبق الماهية ؛ والحرية انبثاق عينيّ مباشرةً ولا يتميّز من اختياره، اي من **الشخص** . لكن التّركيب المعتبر يمكن ان يقال عنه إنه **حقيقة** الحرية،أعني انه المعنى الإنساني للحرية .

والحقيقة الإنسانية للشخص ينبغي ان يكون في الوسع تقريرها ، كما حاولنا ، بواسطة ظاهريات انطولوجية – وثبت الرغبات التجربية ، ينبغي ان يكون موضوع ابحاث نفسانية ؛ والملاحظة والاستقراء ، وعند الحاجة : التجربة ، يمكن ان تفيد في وضع هذا الثبت وفي ان تقدّم إلى الفيلسوف العلاقات المفهومة التي يمكن ان توحّد فيما بينها رغبات مختلفة ، وسلوكات مختلفة ، وايضاح بعض الروابط العينية بين «المواقف» المحددة تجريبياً (والتي لا تترك في الواقع غير قيود تورد ، باسم الايجابية ، على الموقف الاساسي للشخص في العالم) وبين موضوع التجربة. لكن لا منهج من هذين المنهجين يلائم تقرير وتصنيف الرغبات الاساسية او **الاشخاص** . ولا يتعلق الأمر بتحديد قبلي انطولوجي لما يظهر في كل لاحزرية[1] الفعل الحر . ولهذا سنقتصر ها هنا على ان نشير بإيجاز شديد إلى إمكانيات مثل هذا البحث وآفاقه : اما ان يكون من الممكن إخضاع إنسان ما لمثل هذا البحث ، فهو ما ينتمي إلى الآنية بوجه عام ، او إذا شئنا ، هذا هو ما يمكن ان يتقرر بواسطة انطولوجيا . لكن البحث نفسه ونتائجه هي ، من حيث المبدأ ، خارجة تماماً عن امكانيات الانطولوجيا .

ومن ناحية اخرى ، فإن الوصف البسيط الخالص التجربي لا يمكن ان يقدّم إلينا غير اثبات ، وان يضعنا في حضرة لامردودات زائفة

(١) « اي قابليته لأن يحزر ، او يتنبأ به » .

(الرغبة في الكتابة ، في السباحة ، حب المغامرة ، الغيرة ، الخ) . ويجدر بنا ليس فقط ان نضع ثبتاً بالسلوكات والميول والأهواء ، بل ينبغي أيضاً أن نفكّ **رموزها** ، أعني أنه لا بد من معرفة كيفية سؤالها. وهذا البحث لا يمكن أن يُجرى إلا وفقاً لقواعد منهج معيّن . وهذا المنهج هو الذي سنطلق عليه اسم : التحليل النفسي الوجودي .

ومبدأ هذا التحليل النفسي هو ان الانسان شمولٌ وليس مجموعة ؛ وتبعاً لذلك فإنه يعبر عن نفسه بكلّه في أتفه سلوكاته وأكثرها سطحية، وبعبارة أخرى ، إنه ليس يوجد هواية أو نزوة أو لازمة أو أي فعل انساني ليس **كاشفاً** .

والغاية من التحليل النفسي (الوجودي) هي **فك رموز** السلوكات التجربية للانسان ، أعني إلقاء الضوء الكامل على الكشوف التي يحتويها كل منها وتثبيتها تصوُّرياً .

ونقطة البداية فيه هي التجربة ؛ **ونقطة الارتكاز** هي الفهم السابق على الانطولوجيا والأساسي الذي للانسان عن الشخص الإنساني . وعلى الرغم من أن معظم الناس يمكنهم أن يهملوا الإشارات المحتواة في بادرة geste أو كلمة أو إيماءة وأن يخطئوا فهم الكشف الذي يمكن أن تأتي به ، فإن كل شخص إنساني يملك مع ذلك قبلياً **معنى** القيمة الكاشفة لهذه التجليات ، وقادر على فك رموزها ، إذا اقتيد باليد وسُوعِد . وهنا كما في كل موضوع آخر ، لا يُلتقى بالحقيقة عن طريق الصدفة، ولا تنتسب إلى ميدان ينبغي البحث عنها فيه دون علم سابق ، كما يمكن المرء ان يسعى بحثاً عن منابع النيل أو النيجر . إن الحقيقة تنتمي **قبليا** إلى الفهم الإنساني ، والعمل الجوهري هو تفسير (هرمنوطيقا) ، أعني فكّاً لرموز ، وتحديداً وتصوراً على هيئة تصورات .

ومنهجه مقارن : فما دام كل سلوك إنساني يرمز على طريقته إلى الاختيار الأساسي الذي ينبغي توضيحه ، وما دام كل منها يحجب هذا

الاختيار تحت خصائصه الافتراضية ومناسبته التاريخية ، فإنه بالمقارنة بين هذه السلوكات نفجّر الكشف الوحيد الذي تعبّر عنه كلها على نحوٍ مخالف . والتخطيط الأولي لهـذا المنهج يقدمه الينا التحليل النفسي عند فرويد وتلاميذه . ولهذا يخلق بنا هنا ان نحدد على وجه أدق بأي قدر يستلهم التحليلُ النفسيُّ الوجوديُّ التحليلَ النفسيَّ المعروف ، وما هي الفوارق الجذرية بينهما .

كلا التحليلين ينظر في كل التجليات التي يمكن الكشف عنها موضوعياً في « الحياة النفسية » بوصفها ذوات علاقات رمز برمز مع تراكيب أساسية واجمالية تكوّن **الشخص** . وكلاهما يحسب أنه لا توجد معطيات أولية – ميول موروثة ، أخلاق ، الخ . والتحليل النفسي الوجودي لا يعرف شيئاً **قبل** الانبثاق الأصلي للحريـــة الإنسانية ، والتحليل النفسي التجربي يضع ان التأثرية الأولية للفرد هي بمثابة شمع بكر **قبل** تاريخه . والليبدو ليس شيئاً خارج تحدّداته العينية ، اللهم الا امكاناً مستمراً للتحدد على اي نحو في أي شيء . وكلاهما يعدّ الموجود الإنساني تأريخاً مستمراً ، ويسعى ، فضلاً عن كشف المعطيات السكونية الثابتة ، إلى الكشف عن معنى هذا التاريخ واتجاهه وتقلباته . ومن هنا فإن كليهما ينظر الى الانسان في العالم . ولا يتصور ان من الممكن سؤال إنسان عما هو ، دون أن نحسب حساباً قبل كل شيء **لموقفه** . والبحوث (التحقيقات) التحليلية النفسية تهدف الى استعادة حياة الشخص من الميلاد الى ساعة العلاج ، وتستخدم كل الوثائق الموضوعية التي يمكن ان تجدها : رسائل، شهادات، يوميات ، معلومات « اجتماعية » من كل نوع . وما تهدف إلى إعادة تركيبه ليس حادثاً نفسياً خالصاً بقدر ما هو زوج : الحادث الحاسم في الطفولة والتبلور النفسي حول هذا الحادث . وهنا ايضاً نحن بـإزاء « موقف » . وكل واقعة « تاريخية » من وجهة النظر هـذه ستعدّ في نفس الوقت **عاملاً** في التطور النفسي **ورمزاً** لهذا التطور ، لأنهـا

ليست شيئاً في ذاتها ، ولا تؤثر الا وفقاً للكيفية التي تؤخذ بها ، وهذه الكيفية نفسها في اخذها تترجم رمزياً عن الاستعداد الباطن للفرد .

والتحليل النفسي التجريبي والتحليل النفسي الوجودي يبحث كلاهما عن وقفة attitude أساسية في موقف situation لا يمكن التعبير عنها بتعريفات بسيطة منطقية ، لأنها سابقة على كل منطق ، ويتطلب ان يعاد بناؤه وفقاً لقوانين التركيبات النوعية . إن التحليل النفسي التجريبي يسعى الى تحديد المركّب (العقدة) واسمه يدل على تعدّد دلالة كل المعاني المتصلة به . والتحليل النفسي الوجودي يسعى الى تحديد الاختيار الأصلي . وهذا الاختيار الأصلي الذي يتم في مواجهة العالم، هو اختيار للوضع في العالم شاملٌ مثل المركّب ، وهو سابق على المنطق مثل المركب ، وهو الذي يختار وقفة الشخص في مواجهة المطلق والمبادىء ، فليس الأمر إذن أمر مساءلة له وفقاً للمنطق . وهو يحشر في تركيب سابق على المنطق شمولَ الموجود ، وبهذه المثابة، يكون مركز الإشارات للانهائية من المعاني المتعددة الدلالة .

وكلا النوعين من التحليل النفسي لا يرى ان الشخص في مركز ممتاز لإجراء هذه التحقيقات على نفسه . وكلاهما يريد منهجاً موضوعياً بالدقة ، ويعالج معطيات التأمل وشهادات الغير بوصفها وثائق . ولا شك في ان الشخص يمكن ان يجري على نفسه بحثاً تحليلياً نفسياً . لكن لا بد له ان يتخلى فجأة عن كل مزايا وضعه الخاص وان يسأل نفسه تماماً كما لو كان هو الغير . والتحليل النفسي التجريبي يبدأ من مصادرة وجود نفسية لاواعية تفلت ، من حيث المبدأ ، من عيان الشخص . والتحليل النفسي الوجودي يرفض المصادرة القائلة باللاشعور: فعنده ان الواقعة النفسية ممتدة بامتداد الشعور . لكن إذا كان المشروع الأساسي **يعيشه** الشخص عيشاً كاملاً وبهذه المثابة يكون واعياً له تماماً ،

فليس معنى هذا أبداً انه يجب ان يكون **معروفاً** بواسطته ، بل بالعكس، وقراؤنا ربما يذكرون اهتمامنا في مقدمة هذا الكتاب بالتمييز بين الشعور والمعرفة . صحيح أننا شاهدنا ايضاً ان التأمل يمكن ان يُعدّ بمثابة شبه معرفة . لكن ما أدركه في كل لحظة ، ليس هو المشروع الخالص لما هو – لذاته كما يُعبَّر عنه رمزياً – وفي مرات كثيرة على أنحاء مختلفة في وقت واحد – بواسطة السلوك العيني الذي يدركه : انـــه السلوك العيني نفسه ، أعني الرغبة الفردية المؤرخة في التلبُّك الكثيف لخاصيته . وهو يدرك في نفس الوقت الرمز والترميز ، ويتألف كله بالفهم السابق على الانطولوجيا للمشروع الأساسي . وأفضل من هذا ، من حيث ان التأمل هو نفسه شعور غير وضعي non-thétique بالذات كتأمـــل ، انه هذا المشروع نفسه، كما انه الشعور اللاتأملي . لكن لا ينتج عن هذا ان لديه الآلات والتكنيكات الضرورية لعزل الاختيار المرموز ، ابتغـــاء تثبيته بتصورات ولوضعه وحده في ضوء كامل . انه ينفذ فيه نور كبير دون ان يستطيع ان يعبّر عما ينيره هذا النور . ولسنا هنا بإزاء لغز لم يُحلّ ، كما يظن الفرويديون : وكل شيء هناك ، مضيء ، والتأمل يستمتع بكل شيء ، ويدرك كل شيء . لكن هذا « السرّ في الضوء الباهر » يأتي بالأحرى من كون هذا التمتع مجرداً من الوسائل التي تمكّن عادةً من التحليل ووضع التصورات . انه يدرك كل شيء ، في وقت واحد ، بغير ظل ، ولا بروز ، ولا علاقة مقدار ، لا لأن هـــذه الظلال ، وهذه القيم ، وهذه النتوءات ، توجد في مكان ما ومحجوبة عنه ، بل بالأحرى لأنها تنتمي الى موقف إنساني آخر لتقريرها ، ولا يمكن ان توجد إلا بواسطة ومن أجل المعرفة . والتأمل ، لما كان لا يصلح ان يكون أساساً للتحليل النفسي الوجودي يقدم اليـــه إذن مواد خامة يتخذ منها المحلل النفساني موقفاً موضوعياً . وهكذا فقط يستطيع ان يعرف ما يفهمه من قبل . وينتج عن هذا ان المركبات (العقد)

المنتزعة من الأعماق اللاواعية ، مثل المشروعات المكتشفة بالتحليل الوجودي ، ستُدرك من وجهة نظر الغير . وتبعاً لذلك ، فان الموضوع الموضح هكذا سيفصل تبعاً لتراكيب العلوّ – المعلوّ ، أعني ان وجوده سيكون الوجود – للغير ، وحتى لو كان المحلِّل النفسي والشخص المحلَّل شخصاً واحداً . وهكذا فإن المشروع الموضح بواسطة كلا النوعين من التحليل النفسي لا يمكن ان يكون غير شمول الشخص ، واللامردود للعلو كما هما في وجودهما – للغير . وما يفلت دائماً من مناهج البحث هذه ، هو المشروع كما هو لذاته ، والعقدة في وجودها الخاص . وهذا المشروع – لذاته لا يمكن الا ان يكون مستمتعاً به . وثم عدم توافق بين الوجود لذاته والوجود الموضوعي . لكن موضوع التحليلات النفسية له مع ذلك واقعية الموجود ؛ ومعرفته بواسطة الشخص ، يمكن ان تسهم في ايضاح التأمل ، وهذا يمكن ان يصير حينئذ استمتاعاً سيكون شبه – معرفة .

وهنا تتوقف الأشباه بين كلا النوعين من التحليل النفسي . وهما يختلفان بالقدر الذي به التحليل النفسي التجريبي يفصل في ما لا يقبل الرد منه بدلاً من ان يتركه يعلن عن نفسه في عيان بيِّن . والليبيدو او إرادة القوة يكونان في الواقع بقية نفسية – بيولوجية ليست واضحة بنفسها ، ولا تظهر لنا بوصفها ينبغي ان تكون حدّ البحث غير القابل للرد الى ما هو أقل منه وأبسط . والتجربة أخيراً هي التي تقرر ان أساس العُقَد (المركبات) هو هذا الليبيدو أو هذه الإرادة للقوة ؛ وهذه النتائج للبحث التجريبي ممكنة عرضية تماماً ، وهي لا تُقنِع ، ولا شيء يمنع من ان نتصور قبلياً « آنية » لا يعبَّر عنها بإرادة القوة ، والليبيدو الخاص بها لا يكوّن المشروع الأصلي غير المتفاضل . والاختيار الذي يصاعد اليه التحليل النفسي الوجودي ، لأنه اختيار ، فإنه يفسر إمكانه الأصلي ، لأن إمكان الاختيار هو الوجه الآخر من حريته . وفضلاً

عن ذلك ، فمن حيث انه يقوم على أساس نقص الوجود ، متصوَّراً كطابع أساسي للوجود ، فإنه يتلقى المشروعيــة (التبرير المشروع) **كاختيار** ، ونحن نعلم انه ليس لنا ان نوغل الى أكثر من هذا . وكل نتيجة ستكون إذن في نفس الوقت ممكنة عرضية تماماً وغير قابلة للرد شرعياً . وتظل دائماً **فردية** ، أعني أننا لن نصل الى حد مجرد عـــام كهدف نهائي للبحث وأساس لكل السلوكات ، حد مثل الليبيدو ، يتميّز ويتعيّن على هيئة مركبات ثم سلوكات تفصيلية تحت تأثير الوقائع الخارجية وتاريخ حياة الشخص ، بل بالعكس اختيار يظل وحيداً وهو منذ الأصل التعين المطلق ؛ والسلوكات التفصيلية يمكن ان تعبر عن هذا الاختيار او تجعله **فردياً** ، لكنها لا تستطيع ان تعيّنه أكثر مما هو . ذلك ان هذا الاختيار ليس شيئاً آخر غير **وجود** كل آنية ، وأنه سواء ان نقول ان هذا السلوك الجزئي كائن او ان نقول انه يعبّر عن الاختيار الأصلي لهذه الآنية ، لأنه بالنسبة الى الآنية لا يوجد فارق بين ان يوجد وان يختار . ومن هنا نفهم ان التحليل النفسي الوجودي ليس عليه ان يتصاعد من « العقدة » الأساسية ، التي هي اختيار الوجود ، حتّى التجريــد الذي مثل الليبدو والذي يفسّره . فالعقدة إذن اختيار نهائي ، انها اختيار للوجود وتجعل **نفسها كذلك** . وإيضاحه يكشف عنه في كل مرة انه لا يقبل الرد . وينتج عن هذا بالضرورة ان الليبدو وإرادة القوة لن يظهرا للتحليل النفسي الوجودي كصفات عامة ومشتركة بين جميع الناس ، ولا كأمور لا تقبل ان تُردّ . وقصارى الأمر ان يكون من الممكن ان يشاهد المرء ، بعد البحث : انها تعبر ، بصفة مجموعات خاصة ، عند بعض الأشخاص ، عن اختيار أساسي لا يمكن ان يرد الى الواحد او الآخر . وقد شاهدنا فعلاً ان الشهوة والجنسية بوجه عـــام تعبران عن مجهود أصلي لما هو – لذاته لاسترداد وجوده الذي استلبه الغير . وإرادة القوة تفترض ايضاً ، أصلاً ، الوجود للغير ، وفهم الغير واختيار صنع

نجاته بواسطة الغير . وأساس هذا الموقف يجب ان يكون في اختيار أول يُفهم التمثلَ الجذري بين الوجود – في – ذاته – لذاته وبين الوجود – للغير .

وكون الحد النهائي لهذا البحث الوجودي ينبغي ان يكون **اختياراً** ، يميّز التحليل الذي نرسم منهجه وملامحه الرئيسية : وهو بهذا يتخلى عن افتراض فعل ميكانيكي للوسط في الشخص موضوع الدراسة . فالوسط لا يمكن ان يؤثر في الشخص إلا بالقدر الدقيق الذي به هو يفهمه ، أعني يحوله الى موقف . ولا يمكن أي وصف موضوعي لهذا الوسط ان يفيدنا . ومنذ البداية ، والوسط ، متصوّراً كموقف ، يحيل الى ما هو – لذاته الذي يختار ، تماماً كما ان ما هو – لذاته يحيل الى الوسط بسبب وجوده في العالم . وبالعدول عن كل التسبيبات الميكانيكية ، نعدل أيضاً عن كل التفسيرات العامة للرمزية المعتبرة . ولما كان هدفنا لا يمكن ان يكون تقرير قوانين تجريبية للتوالي ، فإننا لن نستطيع تكوين راموز كُلّي . لكن المحلّل النفساني ينبغي عليه في كل مرة ان يخترع من جديد راموزاً على وفق الحالة الخاصة التي ينظر فيها . فإذا كان الوجود شمولاً ، فليس من المتصوّر ان يكون من الممكن وجود علاقات أولية للترميز (عَذِرة = ذهب ، كُبّة للدبابيس = نهد ، الخ) ، تحتفظ بمعنى مستمر في كل حالة ، اي تظل غير متغيرة حين تنقل من مجموع ذي دلالة الى مجموع آخر . وفضلاً عن ذلك ، فإن المحلّل النفساني لن يغيب عن ذهنه أبداً ان الاختيار حيّ ، وتبعاً لذلك يمكن دائماً ان يُلغى من جانب الشخص الذي يُدرس . وقد بيّنا ، في الفصل السابق ، أهمية « الآن » الذي يمثل التغيرات المفاجئة في الاتجاه ، واتخاذ موقف جديد في مواجهة ماضٍ ثابت . ومنذ هذه اللحظة ، ينبغي ان يكون المرء مستعداً لأن يحسب ان الرموز تغيّر من معناها وتهجر راموزها المستخدم حتى ذلك الحين . وهكذا التحليل النفسي

الوجودي عليه ان يكون مرناً الى أقصى حد وان يتطابق مع أقل تغيّرات تُلاحظ عند الشخص : والأمر هنا أمر فهم لما هو فردي ومراراً كثيرة هو آني . والمنهج الذي أفاد بالنسبة الى شخص ، يمكن لهـذا السبب عينه ، ان يستخدم مع شخص آخر أو مـع نفس الشخص في مرحلة لاحقة .

ولما كان الهدف من البحث هو الكشف عن اختيار ، لا عن حالة، فإن هذا البحث ينبغي عليه ان يتذكر في كل مناسبة ان موضوعه ليس معطى مدفوناً في ظلمات اللاشعور ، بل هو تحديد حر وواع — وليس أبداً من سُكان الشعور ، لكنه هو وهذا الشعور نفسه شيء واحـد . والتحليل النفسي التجربـي (المعتاد) بالقدر الذي به منهجه أفضل من مبادئه ، كثيراً ما يكون على طريق الكشف الوجودي ، ولكنه يتوقف دائماً في الطريق . وحين يقترب هكـذا من الاختيار الأساسي ، فإن مقاومات الشخص تنهار دفعة واحدة ، ويتعرّف فجأة صورة نفسه التي تقدّم اليـه ، وكأنه يرى نفسه في مرآة . وهذه الشهادة اللاإراديـة للشخص ثمينة عنـد المحلِّل النفساني : إذ يرى فيهـا العلاقة على انه أصاب هدفه ، ويمكنه الانتقال من الابحاث بمعنى الكلمة الى العلاج . لكن لا شيء في مبادئه ولا في مصادراته المنشئية يمكّنه من فهم ولا من استخدام هذه الشهادة . فمن اين يأتيه الحق ؟ لو كانت العقدة لاواعية (لا شعورية) ، أعني لو كانت العلاقة مفصولة عن الشيء المدلول عليه بواسطة سدّ ، فكيف يتأتى للشخص ان يتعرفه ؟ هل هي العقدة اللاشعورية هي التي تتعرف نفسها ؟ لكن أليست محرومة من الفهم ؟ ولو كان من الواجب ان نسلّم له بملكة فهم العلامات ، ألا ينبغي بالمثل ان نصنع منه لا شعوراً شاعراً واعياً ؟ وما هو الفهم ان لم يكن الشعور بأن المرء َفهِم ؟ أو هـل نقول ، على العكس ، ان الشخص ، من حيث هو واع ، هو الذي يتعرف الصورة المقدّمة ؟ لكن كيف يقارنها

بتأثرها الحقيقي ما دامت خارج المتناول ولم يكن له بهـا علم أبداً ؟ وقصارى ما هناك ان يستطيع ان يحكم ان التفسير التحليلي النفسي لحالة هو فرض محتمل ، يستمد احتماله من عدد المسالك التي يفسرها . فهو إذن بالنسبة الى هذا التفسير في وضع الطرف الثالث ، وضع المحلّل النفسي بعينه ، وليس له مركز ممتـاز . وإذا كان يعتقد في احتمالية الفرض التحليلي النفسي ، فإن هذا الاعتقاد البسيط الذي يبقى داخل حدود شعوره يمكن ان يجـرّ الى قطع السدود التي تحجز الميول اللاشعورية . والمحلِّل النفساني عنده من غير شك الصورة الغامضة لتطابق مفاجيء بين الشعور واللاشعور . لكنـه جرّ نفسه من الوسائل لتصور هذا التطابق إيجابياً .

ومع ذلك فإن إشراق الشخص واقعة مشاهدة . إن ها هنا عيانـاً مصحوباً ببيّنة . وهذا الشخص الذي اقتاده المحلِّل النفساني ، يعمل أكثر وأحسن من ان يعطي موافقته لفرض : إنه يلمس ، ويرى مَنْ هو . وهذا لا يكون مفهوماً حقاً إلا إذا كان الشخص لم يكفّ أبداً عن ان يكون على وعي بميوله العميقة ، بل إلا إذا كانت هذه الميول لا تتميّز من شعوره نفسه . وفي هذه الحالة ، كما شاهدنا من قبل ، فإن التفسير التحليلي النفسي لا يجعله يشعر بمن هو : إنه يجعله يشعر به. وإذن فقد وُكل الى التحليل النفسي الوجودي ان يطالب بأن يكـون العيان النهائي للشخص حاسماً فاصلاً .

وهذه المقارنة تمكّننا من زيادة فهم ماذا ينبغي ان يكون عليه التحليل النفسي الوجودي ، إذا كان ينبغي ان يكون في وسعه ان يوجد . انه منهج يُقصد به الى إيضاح الاختيار الذاتي — على شكل موضوعي بالدقة — الاختيار الذاتي الذي به كل شخص يجعل نفسه شخصاً ، اي يعمل على ان يعلن لنفسه مَنْ هو . ولما كان ما يبحث عنه اختياراً للوجود وفي نفس الوقت هو وجود ، فيجب ان يردّ السلوكات الفرديـة الى

علاقات (إضافات) أساسية ، لا لجنسية أو إرادة قوة ، بل لوجود يعبّر عن نفسه في هذه السلوكات . فهو مقود منذ البداية الى فهم للوجود ، ويجب ألا يحدد لنفسه غرضاً غير ان يجد الوجود وطريقة وجود الوجود في مواجهة هذا الوجود . وقبل بلوغ هذا الغرض ، ممنوع عليه ان يتوقف . ويستخدم فهم الوجود الذي يميّز الباحث من حيث هو نفسه آنية ، ولما كان يبحث عن استخلاص الوجود من تعبيراته الرمزية ، فيجب عليه ان يخترع من جديد في كل مرة ، على أساس دراسة مقارنة للسلوكات ، راموزاً ُقصد به الى فك رموزها . ومعيار النجاح سيكون بالنسبة الى هذا المنهج هو عدد الوقائع الذي يمكن فرضه ان يفسرها ويوحدها ، وكذلك العيان البيّن للامردودية الحد الذي وصل اليه . والى هذا المعيار ينضاف ، في جميع الأحوال التي يكون فيها هذا ممكناً ، الشهادة الحاسمة للشخص . والنتائج المتحصلة هكذا — أعني الغايات الأخيرة للفرد — يمكن إذن أن تكون موضوع تصنيف، وعلى أساس مقارنة هذه النتائج نستطيع ان نضع اعتبارات عامة عن الآنية بوصفها اختياراً تجريبياً لغاياتها . والسلوكات التي يدرسها هذا التحليل النفسي لن تقتصر على الأحلام ، والأفعال المخفقة ، والوساوس والعُصابات ، بل تشمل ايضاً وعلى وجه التخصيص أفكار اليقظة ، والأفعال الناجحة والملائمة ، والأسلوب ، الخ . وهذا التحليل النفسي لم يجد بعدُ فرويده الخاص به ، وقصارى الأمر أننا يمكن ان نجد إرهاصاً به في بعض تراجم الحياة المتقنة جداً . ونأمل ان يكون في مقدورنا ان نحاول تقديم شاهدين عليه في مكان آخر ، بمناسبة فلوبير ودوستويفسكي . لكن لا يهمنا كثيراً ، هنا ، ان يكون موجوداً : بل المهم عندنا هو ان يكون ممكناً .

٢

الفعل والمِلك : الامتلاك

والمعلومات التي يمكن الانطولوجيا ان تحصل عليها عن السلوكات وعن الرغبة (الشهوة) ينبغي ان تفيد كمبادىء للتحليل النفسي الوجودي . ومعنى هذا ليس انه توجد ، قبل كل تنويع ، رغبات مجردة ومشتركة بين كل الناس : بل ان الرغبات العينية لها تراكيب ترجع الى دراسة الانطولوجيا ، لأن كل رغبة ، سواء أكانت الرغبة في الأكل والنوم او الرغبة في إبداع عمل فنّي ، تعبّر عن الآنية كلها (الوجود الإنساني كله) . وكما بيّنا في موضع آخر [١] ان معرفة الانسان ينبغي ان تكون شمولية ، اما المعارف التجريبية والجزئية فإنها ، في هذا المجال ، عارية عن المعنى . وسنكون قد فرغنا من مهمتنا اذا استخدمنا المعارف التي اكتسبناها حتى الآن، لإرساء قواعد التحليل النفسي الوجودي . وهنا ، في الواقع ، يجب ان تتوقف الانطولوجيا : واكتشافاتها الأخيرة هي المبادىء الأولى للتحليل النفسي . وابتداء من هذا ، من الضروري ان يكون ثم منهج ، لأن الموضوع مختلف . فماذا تعلمنا الانطولوجيا عن الرغبة ، من حيث ان الرغبة هي وجود الآنية؟

ان الرغبة نقص في الوجود ، كما رأينا . وبهذه الصفة ، فإنها تحمل مباشرةً على الوجود الذي هي نقص فيه . وقد شاهدنا ان هذا الوجود ، هو ما هو — في — ذاته — لذاته ، والشعور وقد صار جوهراً : والجوهر وقد صار علة ذاته ، والإنسان — الله . وهكذا نجد ان وجود الآنية ، هو أصلاً ليس جوهراً بل رابطة مُعاشة : وحدود

(١) « مجمل نظرية ظاهرياتية في الانفعالات » ، عند الناشر هرمن سنة ١٩٣٩ .

هذه الرابطة هي ما – في – ذاته الأصلي ، المتحجر في إمكانه العرضي ووقائعيته . وخاصيته الجوهرية هي أنه موجود ، وأنه يوجـــد ، ومن ناحية أخرى ، ما في – ذاته – لذاته او القيمة ، الذي هو بمثابـــة المثل الأعلى لما هو – في – ذاتـــه الممكن ، ويتميّز بوصفه من وراء كل إمكان وكل وجود . والإنسان ليس هذا الوجود أو ذاك ، لأنه ليس يكون : إنه ما ليس يكون ، وليس هو ما يكونه ، انه إعدام ما – في – ذاته الممكن من حيث ان ذات هذا الإعدام هي هربه الى الأمام في اتجاه ما – في – ذاته العلّة لذاته . والآنية جهـــد خالص ليصير الانسان الله ، دون ان يكون ثم أي موضوع معطى تحت هـذا الجهد ، ودون ان يكون ثم شيء يسعى هذا السعي . والرغبة تعبّر عن هذا الجهد .

ومع ذلك ، فإن الرغبة لا تتحدد فقط بالنسبة إلى ما – في – ذاته علة ذاته . إنها ايضاً نسبية الى موجود خام وعينيّ يسمى عادةً باسم موضوع الرغبة . وهذا الموضوع سيكون احياناً قطعة خبز ، واحياناً سيارة ، واحياناً امرأة ، وأحياناً شيئاً لم يتحقق بعدُ ومع ذلك هـــو محدود : مثلما يرغب الفنان في ان يخلق عملاً فنياً . وهكذا تعبّر الرغبة ، بواسطة تركيبها نفسه ، عن علاقة الانسان بشيء او اكثر في العالم ، إنها أحد أوجه الوجود – في – العالم . ومن وجهة النظر هذه ، يبدو أولاً ان هذه العلاقة ليست من نمط واحـــد وحيد . وإنما من باب الاختصار فقط نتحدث عن « الرغبة في شيء ما » . والواقع أن آلاف الأمثلة التجريبية تدل على اننا نرغب في امتلاك هذا الشيء أو ذاك ، أو ان نفعل هذا الأمر أو ذاك ، أو ان نكون هذا الكائن او ذاك . فإذا رغبت في هذه اللوحة ، فمعنى هذا أنني أرغب في شرائها ، لامتلاكها . وإذا رغبت في كتابة كتاب ، او ان أتريّض ، فمعنى هذا انني أريد **فعل** هذا الكتاب ، **فعل** هذه الرياضية . وإذا تزيّنتُ ، فذلك لأنني

أرغب في أن أكون جميلاً ، وأتثقف لأكون عالماً ، الخ . وهكذا ، من أول ضربة ، فإن المقولات الكبرى الثلاث للوجود الإنساني العيني تظهر لنا في علاقاتها الأصلية : الفعل ، المِلْك ، الوجود .

ومن السهل ان نرى ، مع ذلك ، أن الرغبة في الفعل ليست غير قابلة للرد . فالإنسان يفعل الشيء ليكون لديه نوعٌ من العلاقة . وهذه العلاقة الجديدة يمكن ان تردّ مباشرةً إلى « المِلْك » . فمثلاً ، أنا أقطع عصا من فرع شجرة (أنا « أفعل » (أصنع) عصا من غصن) كي أملك هذه العصا . و « الفعل » يرتد الى وسيلة للملك . وهذه هي الحالة الأكثر شيوعاً . لكن قد يحدث أيضاً ان نشاطي لا يظهر فجأة على انه غير قابل للرد . ويمكن ان يبدو مجانياً كما في حالة البحث العلمي ، والألعاب الرياضية ، والخَلْق الجمالي . ومع ذلك ، فإنه في هذه الأحوال المختلفة ، ليس الفعل هو الآخر غير قابل للرد . فإني اذا ابتدعت لوحة فنية او مسرحية أو لحناً ، فذلك حتى أكون على منشأ وجود عيني . وهذا الوجود لا يهمني الا بالقدر الذي به رابطة الإبداع التي أقررها بينه وبيني تعطيني عليه حق الملكية الخاصة . ولا يتعلق الأمر فقط بأن لوحة ما ، عندي فكرة عنها ، توجد ، بل لا بد ايضاً ان توجد بواسطتي . والمثل الأعلى سيكون إذن بمعنى من المعاني أن أسندها في الوجود بنوع من الخَلْق المستمر ، وعلى هذا النحو يكون لي كصدور متجدّد باستمرار . وبمعنى آخر ، لا بد ان يتميز جذرياً منّي ، حتىّ تكون لي ولا تكون أنا (إياي) ، والخطر سيكون هنا ، كما في النظرية الديكارتية للجوهر ، ان وجودها سيُمتص في وجودي لنقص في الاستقلال والموضوعية ، وهكذا يجب ايضاً ان توجد في ذاتها ، أعني ان تجدّد باستمرار وجودها من ذاتها . ومن هنا يبدو عملي كخلق مستمر ، بيد انه متحجر في ما هو — في — ذاته ، وهو يحمل الى غير نهاية « علامتي » ، أعني أنه فكري أنا بغير حدود . وكل عمل

فني هو « فكرة » ، وخصائصه روحية بوضوح بالقدر الذي به هو ليس الا دلالة ومعنى . ومن ناحية اخرى ، فان هذه الدلالة ، وهذه الفكرة ، التي هي ، بمعنى ما ، بالفعل باستمرار ، وكأنني كونتها باستمرار ، وكما لو كان عقل قد تصورها بدون انقطاع – عقل سيكون عقلي – فإن هذه الفكرة تسند نفسها بنفسها في الوجود ، ولا تكفُّ عن ان تكون بالفعل حين لا أفكر فيها بالفعل . فأنا معها إذن في العلاقة المزدوجة للشعور الذي **يتصورها** ، والشعور الذي **يلقاها** . وهذه العلاقة المزدوجة هي التي أعبّر عنها حين أقول إنها **علاقتي** . وسنرى معناها ، بعد ان نكون قد حددنا معنى مقولة « المِلْك » . ومن اجل تعهُّد هذه العلاقة المزدوجة في تركيب الامتلاك **أخلق** عملي . وهذا التركيب للذاتي وللا – ذاتي (الأنس ، شفافية الفكر ، الإعتام ، استواء ما هو في – ذاته) هو الذي أقصده وهو الذي سيجعل من العمل مِلْكي . وبهذا المعنى ، فليس فقط الأعمال الفنية هي التي أتملكها بهذه الطريقة ، بل هذه العصا التي اقتطعها من غصن ، ستنتسب إليّ مرتين: أولاً ، كشيء للاستعمال هو تحت تصرُّفي وأمتلكه كما أمتلك ملابسي او كتبي ، وثانياً بوصفها من عملي . وهكذا أولئك الذين يفضلون ان يحيطوا أنفسهم بأشياء معتادة للاستعمال صنعوها هم بأنفسهم يتفنّنون في التملك . فهم يجمعون في شيء واحد وتركيب واحد الامتلاك بالاستمتاع والامتلاك بالابداع . ونجد وحدة نفس المشروع منذ حالة الخلق الفني حتى حالة السيجارة « التى تكون امتع حين يلفها المرء بنفسه » . وسنجد عما قليل هذا المشروع بمناسبة نمط من الملكية الخاصة هي بمثابة انحطاط لها ويسمى باسم « الترف » le luxe ، إذ الترف ، كما سنرى ، لا يدلّ على صفة للموضوع المملوك ، بل على صفة للامتلاك .

وان **يعرف** هو ايضاً ان **يملك** ، وقد بيّنا هذا في مستهل هذا القسم الرابع من كتابنا هذا . ولهذا فان البحث العلمي ليس شيئاً آخر غير

مجهود للامتلاك . والحقيقة المكتشفة ، مثل العمل الفني ، هي **معرفتي** ، إنها نوئيما[1] لفكرة لا تنكشف الا حين أكوّن الفكر ، وبهذا تظهر على نحوٍ معيّن بوصفها مسنودة بواسطتي في الوجود . وبواسطتي ينكشف وجه من وجوه العالم ، انه ينكشف لي . وبهذا المعنى انا خالق ومالك. لا لأنني أعدّ كامتثال خالصٍ وجهَ الوجود الذي أكتشفه ، بل بالعكس لأن هذا الوجه الذي لا ينكشف الا بواسطتي **كائن** بعمق وحقاً . واستطيع أن أقول إنني أُظْهِره ، بالمعنى الذي به يقول لنا أندريه جيد « إن من واجبنا أن نُظهِر دائماً » . لكنني أجد استقلالاً مشابهاً لاستقلال العمل الفني في طابع حقيقة فكرتي ، أعني في موضوعيته . وهذه الفكرة التي أكوّنها والتي تستمد مني وجودها ، تلاحق في نفس الوقت بنفسها وجودها بالقدر الذي هي به **فكرة الجميع** . إنها أنا مرتين لأنها هي العالم وهو ينكشف لي ، وهي أنا لدى الاخرين ، وأنا مكوناً فكرتي مع عقل الغير ، ومرتين مغلقاً ضدّي لأنها هي الوجود الذي ليس هو إياي (من حيث ينكشف لي) ولأنه فكرة الجميع ، منذ ظهورها ، وهي فكرة مقضيٌ عليها بأنها بلا اسم . وهذا التركيب لأناي وللا أناي يمكن ان يعبّر عنه هنا ايضاً بواسطة اللفظ : « لي » . وفضلاً عن هذا ، فإنه في فكرة الاكتشاف والكشف نفسها ، تندرج فكرة الاستمتاع الامتلاكي . ان النظر استمتاع ، والنظر **افتضاض** . وإذا فحصنا عن المقارنات المستخدمة عادةً للتعبير عن علاقة العارف بالمعروف ، فإننا نشاهد ان كثيراً منها يتبدى كنوع من **الفسق بالنظر** . والشيء غير

---

(١) « النوئيما : المعنى الموضوعي للمعرفة القصدية ، وخاصية المعنى كما هو موضوع بطريقة خاصة ، وكما هو معطى او مقصود خاوياً بطريقة خاصة . وكل بعد للمعرفة القصدية – النوئسيس – يناظره بعد للنوئيما. وهذا في مذهب الظاهريات عند هسرل . والنوئسيس هو التيار في مجرى الشعور الذي خاصيته الجوهرية هي الاحالة او القصد ، من حيث انه يحيل او يشير الى موضوع خارج ذاته » . (المترجم)

المعروف يعطى بوصفه بكراً ، شبيهاً بالبياض . إنــه لم « يُفضِ » بسره بعدُ ، والإنسان لم « ينتزعه » منه بعد . وكل الصور تلحّ في توكيد جهل الشيء بالابحاث والآلات التي تستهدفه : إنه غير شاعر بأنه يُعرف ، وينكبّ على أعماله دون أن يفطن الى النظرة التي تترصده كامرأة يفاجئها عابر وهي في حمّامها . وصور أشد خرساً وأكثر دقة مثل صورة « الأعماق غير الموطوءة » inviolées للطبيعة ، تثير الوطء في الذهن بصورة أوضح . والانسان يهتك حُجُب الطبيعة ، ويرفع عنها النقاب (قارن « نقاب صا الحجر » ، لشلر) ؛ وكل بحث يتضمن دائماً فكرة عُري يوضع في الهواء بابعاد العقبات التي تغطيه ، كما ينحى أكتيون الأغصان ليرى ديانا أوضح وهي في الحمام. والمعرفة، من ناحية اخرى، صيد وطرد . وبيكون يسميها صيد بان Pan . والعالم صيّاد يباغت عُرياً أبيض ويهتك ستره (ويفسق به) بنظرته . ولهذا فإن مجموع هذه الصور يكشف لنـــا عن شيء سنطلق عليه اسم « عقدة اكتيون » . وباتخاذ فكرة الصيد هذه خيطاً حادياً نهتدي به ، فإننا نكتشف رمزاً آخر للامتلاك ، ربما كان أشد سذاجة وفطرية : لأن الانسان يصطاد ليأكل . وحب الاستطلاع عند الحيوان هـــو دائماً جنسي sexuel أو غذائي . وأن يعرف هو ان يأكل بعينيه [1] . ونستطيع ان نلاحظ هنا، فيما يتعلق بالمعرفة بواسطة الحواس ، عملية عكسية لتلك التي انكشفت بمناسبة العمل الفني . فقد لاحظنا ، بالنسبة الى العمل الفني ، علاقته بالصدور المتحجر في العقل . والعقل ينتجه باستمرار ، ومع ذلك فانه يبقى هو وحده وكأنه في استواء بالنسبة الى هذا الانتاج . وهذه العلاقة توجد هكذا في فعل المعرفة . لكنها لا تستبعد عكسها : ففي المعرفة ، الشعور يجـــذب اليه موضوعه ويمتصه ؛ ان المعرفة تمثُّل وامتصاص ،

---

(١) وبالنسبة الى الطفل : ان يعرف هو ان يأكل فعلا ، انه يريد ان يذوق ما يرى .

وكتب نظرية المعرفة (فلسفة العلوم) بالفرنسية تعج بمجازات غذائية (الامتصاص ، الهضم ، التمثيل) . وهكذا توجد حركة انحلال تذهب من الموضوع إلى الذات العارفة . والمعروف يتحول إلى **انا** ، ويصير فكرتي ، وبهذا نفسه يقبل ان يتلقى وجوده مني انا وحدي . لكن حركة الانحلال هذه تتحجر بسبب ان المعروف يظل في نفس المكان ، ممتصاً بغير نهاية ، مأكولاً وسليماً باستمرار ، مهضوماً كله ومع ذلك فكله في الخارج ، غير مهضوم مثل الحصى . وتُلاحظ أهمية رمز « المهضوم غير المهضوم » في التخيلات الساذجة ، الحصاة في معدة النعامة ، يونس في بطن الحوت : إن هذا الرمز يدل على حُلم تمثيل غير هدّام . والمصيبة – كما لاحظ هيجل – ان الرغبة تحطم موضوعها . (وقد قال في هذا المعنى إن الرغبة رغبة في الأكل). وكردّ فعل ضد هذه الضرورة الديالكتيكية فإن ما هو – لذاته يحلم بموضوع أنا أتمثله كله ، وسيكون **اياي** ، دون ان ينحلّ فيّ ، محتفظاً بتركيبه **في ذاته** ، لأن ما أرغب فيه حقاً ، هو **هذا** الموضوع ، وإذا أكلته ، فإني لا أملكه بعدُ ، ولا القى بعدُ إلا نفسي . وهذا التأليف المستحيل بين التمثيل والسلامة المحفوظة للشيء المُتَمثَّل ، يتحد ، في جذوره الأعمق ، مع الميول الأساسية للجنسية . « فالامتلاك » الجسَدي يقدم الينا الصورة المهيجة والمغرية لجسم مملوك دائماً وجديد دائماً ، لا يترك عليه الامتلاك أي أثر . وهذا ما ترمز اليه بعمق صفةُ « ناعم » و«مصقول» . فما هو ناعم يمكن ان يُمسَك به ويُجَسّ ، ويُتَحسس ، ويظل مع ذلك غير قابل للنفوذ فيه ، ويهرب تحت اللمسات الامتلاكية ، مثل الماء . ولهذا يلح الإنسان مراراً ، في الأوصاف الشهوانية ، على البياض الناعم لجسم المرأة . ناعم : أي يستعيد هيئته تحت اللمسة ، كما يستعيد الماء هيئته عند مرور الحجر الذي خرقه . وفي نفس الوقت ، كما رأينا ، يكون حُلم العاشق هو ان يتأحّد مع الموضوع المحبوب مع

محافظته لـه على شخصيته وفرديته : فليكن الآخر أنا ، دون ان يكف عن ان يكون الآخر . وهذا فعلاً مـا نلقاه في البحث (التحقيق) العلمي : فالشيء المعروف ، مثل الحصاة في بطن النعـامة ، كله في داخلي انا ، مُتَمَثَّلاً متحولاً إلى ذاتـه ، وهو كله انا ؛ وفي نفس الوقت هو لا يقبل النفوذ فيـه ، ولا يقبل التحويل ، وناعم كله ، وفي عراء ، لا مكترث ، عراء لجسمٍ محبوب عبثـاً يُلمَس ويربَّت عليه . إنه يبقى في الخارج ، وان يعرف هو ان يأكل في الخارج دون ان يَستَهلِك . وهنا تُشاهد التيارات الجنسية والغذائية التي يذوب بعضها في بعض، وينفذ بعضها في بعض من أجل تكوين عقدة أكتيون وعقدة يونس [النبي]، وتُشاهد الجذور المضمية والشهوانية التي تتجمع لتولّد شهوة المعرفة. والمعرفة هي في نفس الوقت نفوذٌ وملامسة للسطح، هضم وتأمل من بعيد لموضوعٍ غير قابل لتغيير شكله،وإنتاج لفكر بواسطة خلق مستمر ومشاهدة للاستقلال الشامل الموضوعي لهـذا الفكر . والموضوع المعروف ، هـو فكرتي بوصفها شيئاً. وهذا ما أرغب فيه بعمق حين أشرع في البحث: ان أدرك فكرتي بوصفها شيئاً ، وان أدرك الشيء بوصفـه فكرتي . والعلاقة التلفيقية التي تذيب معاً هذه الميول المتفـاوتة لا يمكن ان تكون غير علاقة امتلاك . ولهذا فإن الرغبة في المعرفة ، مهما بـدت نزيهة ، هي علاقـة امتلاك . **وان يعرف** هو أحد الأشكال التي يمكن ان يتخذها المِلك .

بقي نمط من النشاط يصوَّر على انه مجانيّ تماماً ، ألا وهو : نشاط **اللَّعِب** و « الميول » التي تتعلق به . هل يمكن ان نكتشف في الألعاب الرياضية ميلاً إلى الامتلاك ؟ نعم ، ينبغي ان نلاحظ أولاً ان اللَّعِب، في مضادة الجدّ ، يلوح انه اقل المواقف ميلاً إلى الامتلاك ، إنه يسلب الواقع واقعيته . والجِد يوجد حين نبدأ من العـالم وننسب إلى العـالم واقعية وحقيقة أكثر مما ننسب إلى انفسنا ، وعلى الاقل حين يعزو المرء

إلى نفسه حقيقة بقدر ما ينتمي إلى العالم . وليس صدفةً أن المادية جادة وليس صدفةً أنها تُستعاد دائماً وفي كل مكان بوصفها المذهب المختار للثوري . ذلك ان الثوريين جادّون . وهم يعرفون أنفسهم اولاً ابتداء من العالم الذي يرهقهم ويريدون تغيير هذا العالم الذي يرهقهم وفي هذا يتفقون مع خصومهم القدماء : المُلاّك ، الذين يعرفون انفسهم هم ايضاً ويقدرون أنفسهم ابتداءً من موقفهم في العالم . وهكذا فإن كل فكرة جادة يجعلها العالم سميكة ، وتتجمد وتتخثر ؛ إنها استقالة من الآنية لصالح العالم . والرجل الجادّ « من العالم » ، وليس له في ذاته ايّ ملجأ ؛ ولا يدرك إمكان **الخروج** من العالم ، لأنه أعطى نفسه نمط وجود الصخرة ، والقوام ، والقصور الذاتي ، والعتمة التي للوجود — في — وسط — العالم . ومما لا يحتاج إلى برهان ان الانسان الجادّ يدفن في اعماق نفسه الشعور بحريته ، إنه **سيء النية** ، وسوء نيته يهدف إلى تقديمه إلى عيونه على أنه نتيجة : وكل شيء نتيجة ، بالنسبة اليه، ولا يوجد ابداً مبدأ ؛ ولهذا فإنه تنبه الى نتائج أفعاله . وماركس قد وضع العقيدة الاولى للجِد حين أكّد اولوية الموضوع على الذات ، والإنسان جادّ حين يحسب نفسه موضوعاً .

واللعب ، شأنه شأن التهكم عند كيركجور يخلّص الذاتية ويحررها. فما هو اللعب ، اللهم إلاّ ان يكون نشاطاً الإنسانُ هو اصله الأوّل ، والإنسان بنفسه يضع مبادئه ، ولا يمكن ان تكون له نتائج إلا وفقاً للمبادىء الموضوعة . ومتى ما أدرك المرء نفسه حرّاً ويريد ان يستخدم حريته ، مهما يكن قلقه ، فإنه يفلت من الطبيعة المطبوعة ، وهو نفسه يضع القيمة والقواعد لأفعاله ولا يوافق على ان يدفع إلاّ وفقاً للقواعد التي وصفها هو نفسه وحدّدها . ومن هنا ، بمعنى ما ، « قلّة حقيقة » العالم . فيلوح إذن ان الانسان الذي يلعب ، وهو منهمك في ان يكشف عن نفسه حراً في فعله ، لا يمكن ابداً ان يهتم بأن يمتلك موجوداً في

العالم . وهدفه ، الذي يستهدفه من خلال الالعاب الرياضية او المحاكاة او الألعاب بمعنى الكلمة ، هو الوصول الى نفسه بنفسه بوصفه موجوداً معيناً ، هو الموجود الذي هو في تساؤل في وجوده . ومع ذلك فإن هذه الملاحظات ليس من شأنها ان تبين لنا ان الرغبة في**الفعل** لا يمكن ردها، في اللعب . بل ، على العكس، تدلنا على ان الرغبة في الفعل تُردّ فيه الى نوع من الرغبة في الوجود . والفعل ليس غاية نفسه ؛ كذلك ليست غايته الصريحة هي التي تمثل غايته ومعناه العميق ؛ لكن للفعـــل وظيفة إظهار واستحضار الحرية المطلقة التي هي وجود الشخص . وهذا النمط الخاص من المشروع الذي أساسه وغايته الحرية يستحق دراسة خاصّة . ويتميز جذرياً من سائر الانماط من حيث أنه يستهدف نمطاً من الوجود مختلفاً اختلافاً جذرياً . ولا بد ان نفسر بالتفصيل علاقاته مع مشروع ان يكون — الله الذي بدا لنا أنه التركيب العميق للآنية . لكن هذه الدراسة لا يمكن القيام بها ها هنا : إنها من شأن علم **الاخلاق** ، وتفترض ان المرء قد حدّد مقدماً طبيعة ودور التأمل المُطهِّر (واوصافنا لم تهدف حتى الآن إلا الى التأمل « الشريك ») ، ونفترض ايضاً اتخاذ موقف لا يمكن الا ان يكون **اخلاقياً** في مواجهة القيم التي تلاحق ما هو لذاته. ويبقى حقاً مع ذلك أن الرغبة في اللعب هي اساساً رغبـة في الوجود . وهكذا نجد ان المقولات الثـــلاث : « الوجود » ، « الفعل » ، « الملـك » ، تُردُّ هنا كما في كل موضع إلى اثنتين : فـ « الفعل » نقلي transitif (متعدي) محض . والرغبة لا يمكن ، في اعماقهـا ، ان تكون غير رغبة في الوجود أو رغبة في الملك . ومن ناحية اخرى، فمن النادر أن يكون اللعب خالصاً من كـل ميلٍ إلى الامتلاك . وأدَع جانباً الرغبة في تحقيق عمل رياضي رائع ، أو ضرب رقم قياسي ، مما يمكن ان يكون باعثاً محمّساً للألعاب الرياضية ؛ ولا اتكـــلم حتى عن الرغبة في ان «أملك» جسماً جميلاً ،وعضلات متناسبة مما هو مـــن شأن

الرغبة في أن امتلك موضوعياً وجودي – للغير . إن هذه الرغبات لا تتدخل دائماً وليست أساسية . لكن في الفعل الرياضي نفسه يوجد عنصر امتلاكي. ذلك ان الالعاب الرياضية تحويل حرّ لوسط في العالم الى عنصر سَنَد للفعل . ومن هنا فإنها،مثل الفن،خلاّقة. فلنفترض حقل ثلوج او مرعىً في أعالي الجبال . إن رؤيته هو امتلاكه . وفي ذاته هو يُدرَك بالرؤية كرمزٍ على الوجود[1]. ويمثل الخارجية الخالصة، والمكانية الجذرية؛ وعدم تفاضله ، ورتوبه ، وبياضه تكشف عن العُرى المطلق للجوهر (للمادة) ؛ إنه ما في – ذاته ، ووجوده الظاهرة التي تتجلى فجأةً خارج كل ظاهرة . وفي نفس الوقت فإن ثباته الراسخ الصلب يعبّر عن الاستمرار والمقاومة الموضوعية لما في – ذاته ، وإعتامه وعدم قابليته للنفوذ . بيد ان هذه المتعة العيانية الاولية لا يمكن ان تكفيني . فهذا الذي في – ذاته الخالص ، الشبيه بالملاء المطلق المعقول للامتداد الديكارتي يسحرني مثل الظهور الخالص للا–أنا ، وما اريده حينئذ ، هو ان هذا الذي – في – ذاته يكون بالنسبة إليّ في علاقة صدور مع بقائه في ذاته وهذا هو معنى التماثيل البشرية من الثلج ، وكرات الثلج التي يصنعها الاولاد : فالغرض هو « فعل شيء من هذا الثلج » ، اي فرض شكلٍ عليه يلتصق بعمقٍ في المادة بحيث تبدو هذه انها توجد من اجل ذلك الشكل . لكني إذاً اقتربت ، وإذا اردت تقرير اتصال امتلاكيّ بحقل الثلج فإن كل شيء يتغيَّر ، وسُلَّم وجوده يتعدّل ، ويوجد شبراً شبراً بدلاً من ان يوجد مسافات كبيرة بمسافات كبيرة ؛ وبُقَع ، واغصان دقيقة ، وشقوق تأتي لتفرّد كل سنتيمتر مربع . وفي نفس الوقت تذوب صلابته فتصير ماءً : واغوص في الثلج حتى ركبتي ، وإذا امسكت بيدي ثلجاً ذاب وسال بين أناملي ، إنه يسيل ولا يبقى

---

(١) راجع § ٣ .

منه شيء : وما في ذاته يتحول الى عدم . وحُلمي بامتـلاك الثلج يزول في نفس الوقت . ومن ناحية أخرى ، **لا ادري ماذا افعل** بهذا الثلج الذي أتيت لرؤيته عن كثب : إني لا استطيع الاستيلاء على الحقل، بل لا استطيع إعادة تركيبه مثل هـذا الشمول الجوهري الذي تبدّى لنظراتي وانهار فجاءة وعلى نحو مزدوج . ومعنى التزحلق ليس فقـط تمكيني من الانتقالات السريعة واقتناء براعة فنية ، ولا ان **العب** زائداً سرعتي كما اشاء أو صعوبات الشوط ؛ بل هو ايضاً تمكيني من **امتلاك** حقل الثلج هذا . والآن **انا افعل به شيئاً** (اصنع منه شئياً) . ومعنى هذا أنه بنشاطي نفسه بوصفي متزحلقاً ، فإني أغيّر في مادته ومعناه . ولكونه يبدو لي الآن ، في جريي نفسه ، كإنحدار يطلب النزول فيه، يسترد استمراره ووحدته التي فقدها . لقـد صار الآن نسيجاً متصلاً . وهو مندرج بين حدّين: إنه يوحّد نقطة الابتداء مع نقطة الوصول ؛ وكما انني في النزول لا انظر اليه في نفسه ، شبراً شبراً ، بـل أثبّت دائماً نقطة ينبغي بلوغها ، وراء الوضع الذي أشغله ، فإنه لا ينهار الى ما لانهاية له من التفاصيل الجزئية الفردية ، بل هو **يُجتاز الى** النقطة التي أحدّدها لنفسي . وهذا الاجتياز ليس فقط نشاطاً في الانتقال ، بل هو ايضاً،وعلى وجه التخصيص،نشاط تركيبي في التنظيم والربط : إني ابسط امامي حقل التزحلق بنفس الكيفية التي بها المهندس ، على حـد تعبير كنت ، لا يستطيع إدراك خط مستقيم إلا بجرّه . ومـن ناحية اخرى فإن هذا التنظيم على الهامش وليس في البؤرة : فالحقل لا يوحّد لنفسه وفي نفسه ؛ والهدف الموضوع والمُدرَك بوضوح ، وموضوع انتباهي ، هو نقطة الوصول . والمكان ذو الثلج يتكتل مـن اسفل ، ضمنياً ؛ وتماسكه هو تماسك المكان الابيض المندرج في داخـل محيط ، مثلاً ، حين انظر الخط الاسود للدائرة دون ان انتبه صراحةً لسطحه . ولأنني احتفظ به على الهامش ، ضمنياً ، فإنه يتكيف وإياي ، وأمسك به بين

يديَّ ، واتجاوزه الى غايته ، مثلما يتجاوز من يركّب السجّاد المطرقة التي يستخدمها ، إلى هدفه وهو مسمرة سجادة على الجدار . وليس ثم امتلاك اكمل من هذا الامتلاك الآلي ؛ والنشاط التركيبي للامتلاك هو هنا نشاط تكنيكي للاستعمال . والثلج ينبثق كمادة فِعلي ؛ مثلما ان انبثاق المطرقة ملء خالص للطّرق (بالمطرقة) . وفي نفس الوقت انا اخترت وجهة نظر خاصة من إدراك هذا الانحـــدار ذي الثلج : ووجهة النظر هذه **هي سرعةٌ** معلومة ، تصدر عنّي ، واستطيع زيادتهـــا او نقصها على هواي ، وتؤلف الحقل المجتاز على هيئة موضوع محدَّد ، متميّز تماماً مما عسى ان يكونه بسرعة اخرى . إن السرعة تنظّم المجموعات على هواها ؛ وهذا الشيء يؤلف او لا يؤلف جزءاً من مجموعة خاصة، وفقاً لكوني قد اتبعت هذه السرعة او تلك (وليذكر المرء ، مثلاً ، اقليم البروفانس مشاهَداً « عـــلى الاقدام » او « في سيارة » ، او « بالسكك الحديدية » ، او « على دراجة » : إنه يتبدى بأوجه مختلفة وفقاً لكون قرية بزييه Béziers على مسافة ساعة ، او صباح ، او يومين من مدينة ناربون Narbonne ، أعني وفقاً لكون ناربون تنعزل وتقـوم بنفسها مع ما يحيط بها ، او تكوّن مجموعة متماسكة مع بزييه وسيت Séte ، مثلاً . وفي هذه الحالة الاخيرة العلاقة بين البحر وناربون ميسورة مباشرة للعيان ؛ وفي الحالة الأولى ، هذه العلاقة تُنفى ، ولا يمكن ان تكون موضوعاً إلا لتصور محض) . فأنا إذن الذي **يُشكِّل** حقل الثلج بالسرعة الحرة التي التزمها . وفي نفس الوقت أنا اؤثر في **مادتي**. والسرعة لا تقتصر على فرض شكل على مادة معطاة من جهة اخرى ؛ إنها **تخلق** مادة . والثلج الذي غاص تحت ثقلي حين مشيت ، وذاب الى ماء حين حاولت الإمساك به، يتجمد فجأة تحت تأثير سرعتي ؛إنه يحملني . وليس ذلك لأنه قد غابت عن ذهني خِفته ، وعدم — جوهريته ، وزوالـــه المستمر . بل بالعكس تماماً : هذه الخفة ، وهذا الزوال ، وهـــذه

السيولة السرية هي التي تحملني ، أعني هي التي تتكاثف وتذوب كي تحملني . ذلك ان بيني وبين الثلج علاقة امتلاك خاصة هي : **الانزلاق.** وهذه العلاقة سندرسها فيما بعد بالتفصيل . لكننا نستطيع منذ الآن ان ندرك معناها . قد يقال : إني بانزلاقي أبقى سطحياً (أي مجرد على السطح) . لكن هذا غير صحيح ؛ أجل، انا امسّ السطح فقط ، وهذا المساس ، في ذاته ، يستحق دراسة بأكملها . لكنني مع ذلك احقق تركيباً في الاعماق ؛ إني أشعر بأن طبقة الثلج تنتظم حتى أعمق اعماقها من اجل ان تحتملني ؛ والانزلاق فعلٌ **على البُعد** ، ويؤمّن سيطرتي على المادة دون ان اكون في حاجة الى الغوص في هذه المادة وأن أتدبق[1] بها لكبح جماحها . إن الانزلاق عكس التأصل ومدّ الجذور . والجذر نصف متمثل بالارض التي تغذيه ، إنه تعين حيٌ للارض ؛ ولا يستطيع ان يستخدم الارض إلا بأن يجعل نفسه أرضاً ، أعني، بمعنى ما ، ان يخضع نفسه للمادة التي يريد استخدامها . اما الانزلاق ، فعلى العكس ،يحقق وحدة مادية في العمق ، دون ان ينفذ الى أبعد من السطح : إنه يشبه المعلّم الموهوب الذي لا يحتاج الى الالحاح أو رفع الصوت كي يُطاع . ويا لها من صورة رائعة للقوة ! ومن هنا النصيحة المشهورة : « انزلقوا ، أيها الفانون ، ولا تستندوا » — وليس معناها : « ابقوا سطحيين ، ولا تتعمقوا » ، بل على العكس ، معناها هو : « حققوا تراكيب في العمق ، لكن دون ان تتورطوا » . والانزلاق امتلاك، لأن تركيب السّند المتحقق بالسرعة لا يصلح إلا بالنسبة الى المنزلق وفي نفس الوقت الذي ينزلق فيه . وصلابة الثلج لا تصلح إلا بالنسبة إلي ، وليست محسوسة إلا بالنسبة إليّ ، إنه سر لا تفضي به إلا إليّ وحدي وليس بعدُ صادقاً ، **من خلفي** . وهذا الانزلاق يحقق إذن علاقةفردية تماماً

(١) « تدبق : اصطيد بالدبق وهو غراء يصاد به الطير ؛ ودبق به من باب علم : لصق به فلم يفارقه وكذا تدبق به » .

مع المادة، علاقة تاريخية؛ إنها تتجمع وتتجمد لتحملني ثم تسقط لاهثة، في تشتتها ، من خلفي . وهكـــذا حققت لنفسي الأمر الوحيد وذلك بواسطة مروري . والمثل الاعـــلى للانزلاق سيكون اذن انزلاقاً لا يترك اثراً : إنه الانزلاق على الماء (قارب ، زورق بخـــاري ، وخصوصاً الانزلاق على الماء الذي يمثل ، وإن جاء متأخراً ، ما يشبه الحد الذي اليه تتوجه ، من وجهة النظر هذه ، الرياضات البحرية) . والانزلاق على الثلج اقلُّ كمالاً ؛ إن ورائي أثراً ، وانا ورطت نفسي ، مهما يكن هذا التورط خفيفاً . والانزلاق على الثلج ، الذي يخط على الثلج خطوطاً ويجد مادة منظمة من قبل ، هو من نوع منحط جداً ، وإذا انقذ نفسه بالرغم من كل شيء ، فذلك لأسباب أخرى . ومن هنا خيبة الامـــل الخفيفة التي تصيبنا دائماً حين ننظر من خلفنا الى الآثار الـــتي تركتها انزلاقاتنا على الثلج: لكم كان الاحسن ان يستعيد الثلج شكله بعد مرورنا! ومن ناحية اخرى فإننا حين ندع انفسنا تنزلق عـــلى المنحدر ، يسكننا وهم ألا نترك علامة ، ونطلب إلى الثلج ان يتصرف مثل هذا الماء الذي هو الثلج سرّياً . وهكذا يظهر الانزلاق انه مشابه لخلق مستمر : انّ السرعة ، ويمكن ان تقارن بالشعور وترمز إلى الشعور[1] ، تولّد ، طالما كانت مستمرة ، في المادة ، صفةً عميقة لا تبقى إلاّ طالما وجـــدت السرعة ، ونوعاً من التجميع الذي يتغلب على خارجية السوية الخاصة به، ويتفكك مثـــل الخدمة وراء المتحرك المنزلق . توحيد مُشكِّل وتكثيف تركيبي لحقل الثلج يتجمع على شكل تنظيم أراديّ ، يُستخدم ، مثل المطرقة او السندان ويتكيف مذعناً للفعل الذي يقوم تحته ويملأه ، وفعل مستمر خلاق في مادة الثلج نفسها، وتجميد للكتلة الثلجية بواسطة الانزلاق، وتشبيه للثلج بالماء الذي يحمل ، مطيعاً وبدون ذاكرة ، الى جسم المرأة

(١) وقد رأينا في القسم الثالث العلاقة بين الحركة وبين « ما هو لذاته » .

العاري ، الذي يدعه اللمس سليماً ومضطرياً حتى أعماقه ــ ذلك هو فعل المتزحلق على الواقع . وفي نفس الوقت يظل الثلج غير قابل للنفوذ فيه وخارج المتناول ؛ وبمعنى من المعاني ، فإن فعل المتزحلق لا يفعل الا ّ ان ينمي **قواه** ، ويجعله **يبذل** ما يستطيع ان يبذل ؛ والمـادة المتجانسة والراسخة لا تعطيه الصلابة والتجانس إلاّ بالفعل الرياضي ، لكن هـذه الصلابة وهذا التجانس يبقيان خواصّ متفتحة في المادة . وهذا التأليف بين الأنا واللاـأنا الذي يحققه هنا الفعل الرياضي يعبر عنه مثلما في حالة المعرفة النظرية والعمل الفنيّ بتوكيد حق المتزحلق على الثلج. إنه حقلي: لقد اخترقته مئات المرات ، ومئات المرات ولّدت فيه بسرعتي قـوة التكاثف والاستناد ؛ إنه لي .

وإلى هذا الوجه للامتلاك الرياضي ينبغي ان نضيف هـذا الوجه الآخر : الصعوبة المتغلَّب عليها . وهذا الوجه مفهوم أكثر بوجه عام، فلسنا في حاجة إلى مزيد من القول فيه . إن هـذا المنحدر الجليدي ، قبل النزول عليه ، كان من الضروري ان أصعده . وهذا الصعود قدّم إليّ وجها آخر للثلج : المقاومة . وقد شعرت بهذه المقاومة مع تعبي ، واستطعت في كل لحظة ان أقدّر تقدم انتصاري . وهنـا الثلج يُشبَّه **بالغير**؛ والتعبيرات المعتـادة : « تغلب عـلى » ، « كبح جماح » ، « سيطر على » ، الخ تدل بوضوح على ان الأمر يتعلق بتقدير علاقـة السيد بالعبد ، فيما بين الأنا والثلج . وسنجد وجه الامتلاك في **الصعود**، وفي **السباحة** ، وفي سباق الحواجز، الخ ، الخ . والقمة التي غُرز فيها علَم قمةٌ **تملكها** من غرز فيها العلَم . وهكذا ، فـإن الوجه الرئيسي في النشاط الرياضي ــ وخصوصاً في الالعاب الرياضية في الهواء الطلق ــ هو غزو هذه الكتل الهائلة من الماء ، والتراب ، والهواء التي تبدو قبلياً غير قابلة للكبح ولا للافادة منها ؛ وفي كل حالة يتعلق الامر بامتلاك، لا العنصر لذاته ، بل نمط الوجود في ــ ذاتـه الذي يعبر عـن نفسه

بواسطة هذا العنصر : فتجانس الجوهر هو المراد امتلاكه تحت انواع الثلج ؛ وعدم قابلية نفوذ ما في — ذاته وثباته اللازماني هما اللذان يُراد امتلاكهما تحت انواع الارض او الصخر ، الخ . والفن ، والعلم ، واللعب ألوان من النشاط الامتلاكي ، إما كلياً ، أو جزئياً وما تريد امتلاكه ، وراء الموضوع العيني لبحثها ، هو الوجود نفسه ، الوجود المطلق لما هو في — ذاته .

وهكذا فإن الانطولوجيا تعلمنا ان الرغبة هي أصلاً رغبة في **الوجود** وأنها تتميّز بأنها النقص الحر في الوجود . لكن الانطولوجيا تعلمنا أيضاً ان الرغبة علاقة مع الموجود العيني في وسط العالم ، وان هذا الموجود يُتصوَّر على نمط ما في — ذاته ؛ وتعلمنا ان العلاقة بين ما — لذاته وبين ما في — ذاته هذا هي علاقة امتلاك . فنحن إذن في حضرة تحديد مزدوج للرغبة : من ناحية الرغبة تتحدد كرغبة في ان يكون نوعاً معيناً من الوجود هو ما — في — ذاته — لذاته ، ووجوده مثالي ؛ ومن ناحية أخرى ، الرغبة تتحدد ، في الغالبية العظمى للاحوال [1] ، كعلاقة مع ما هو في — ذاته ممكن وعيني يشترع [2] امتلاكه . هل يوجد مزيد تعيين ؟ وهل هاتان الخاصّتان تتفقان فيما بينهما ؟ إن التحليل النفسي الوجودي لا يمكن ان يتأكد من مبادئه إلا إذا حددت الانطولوجيا سابقاً العلاقة بين هذين الموجودين : ما — في — ذاته العيني الممكن ، أو موضوع الرغبة ، وما — في — ذاته — لذاته او المثل الاعلى للرغبة ، وإلا إذا وضحت العلاقة الجامعة بين الامتلاك ، كنمط للعلاقة مع ما — في — ذاته ، وبين الوجود نفسه ، كنمطٍ للعلاقة مع ما — في —

(١) اللهم الا في الحالة الخاصة التي هي فيها مجرد « رغبة في الوجود » : الرغبة في ان يكون سعيداً ، او ان يكون قوياً ، الخ .

(٢) (نستعمل «يشترع» بمعنى : لديه مشروع في ... projeter) .

ذاته — لذاته . وهذا ما ينبغي ان نقوم به الآن .

ما معنى الامتلاك ، أو إذا فضلنا ماذا يقصد حين يقال : يملك شيئاً بوجه عام ؟ لقد رأينا إمكان رد مقولة **الفعل** ، التي تبين حيناً عن الوجود ، وحيناً آخر عن **المِلك** ؟ فهل الأمر كذلك بالنسبة إلى مقولة **المِلك** ؟

إني أرى ، في كثير من الأحوال ، ان امتلاك شيء معناه القدرة على **الانتفاع** به . ومع ذلك فإني لا أرضى عن هذا التعريف : فأنا ، في هذا المقهى ، أنتفع بهذا الصحن وبهذه الكوبة ؛ ومع ذلك فهما ليسا ملكي ؛ وأنا لا أستطيع ان « أنتفع » بهذه اللوحة المعلقة على الحائط ، ومع ذلك فإنها **ملكي** . كذلك لا يهم انه ، في بعض الأحوال ، لي الحق في **تحطيم** ما املك ؛ وسيكون من التجريد ان نعرف الملكية بهذا الحق ، من التحطيم ؛ ثم إنه في المجتمع الذي يكون فيه الاقتصاد «موجَّهاً» ، فإن صاحب المصنع يمكن ان يكون مالكاً له دون ان يكون من حقه ان يُغلِقه ؛ وفي روما الامبراطورية ، كان السيّد يملك العبد لكن لم يكن من حقه ان يقتله . ومن ناحية اخرى ، ما معنى **الحق** في ان يحطم ، والحق في ان ينتفع ؟ إني أرى ان هذا الحق يحيلني إلى ما هو اجتماعي وان الخاصية يبدو انها تتحدد في إطار الحياة في المجتمع . لكني أرى أيضاً ان الحق سلبي خالص ويقتصر على منع الغير من تحطيم ما هو ملكي او ان ينتفع به ويستعمله . ولا شك ان ثم محاولة لتعريف المِلكية بأنها وظيفة اجتماعية . لكن يلاحظ أولاً انه لا ينتج عن كون المجتمع يمنح **حق** الملكية ، وفقاً لمبادىء معينة ، انه يخلق علاقة الملكية . وقصارى ما في الأمر ان يجعلها **شرعية** . بل بالعكس ، لكي يمكن رفع الملكية ألى مرتبة ما له حرمة sacrée فلا بد أولاً ان توجد كعلاقة مقررة تلقائياً بين ما لذاته وبين ما — في — ذاته العيني . وإذا استطعنا ان نقرّر للمستقبل تنظيماً جماعياً أكثر عدالة فيه الملكية الفردية لا تحمى ولا

تعدّ ذات حرمة – على الأقل ضمن حدود معينة ، فليس معنى هذا ان العلاقة الامتلاكية تختفي من الوجود ؛ إذ يجوز ان تبقى ، على الأقل بصفة علاقة **خاصة** privée بين الإنسان والشيء . وهكذا ، في الجماعات البدائية ، حيث الرابطة الزوجية لم تتخذ بعدُ صفةً شرعية ، وحيث انتقال الألقاب لا يزال من جانب الأم ، فإن هذه الرابطة الجنسية توجد على الأقل كنوع من المخادنة . وإذن ينبغي التمييز بين الامتلاك وحق الامتلاك . ولنفس السبب ، ينبغي ان أرفض كل تعريف من نوع تعريف برودون Proudhon : « الملكية هي السرقة » ، لأنه على هامش المسئلة . فقد يجوز ان تكون الملكية الخاصة من نتاج سرقة ، وان المحافظة على هذه الملكية سيكون أثرها هو تجريد الغير . لكن مهما تكن أصولها وآثارها ، فإن الملكية تبقى مع **ذلك** قابلة للوصف والتعريف في ذاتها . والسارق يعتبر نفسه مالكاً للنقود التي سرقها . فالأمر إذن أمر وصف العلاقة الدقيقة بين السارق وبين الشيء المسروق، وأمر العلاقة بين المالك الشرعي والملكية «المقتناة بطريق شريف » .

إني إذا تأملت في الشيء الذي أملكه ، فإني أرى ان صفة « أنه مملوك » لا تحدده، كتسمية خارجية محضة تدل على علاقة الخارجية التي له معها بل بالعكس ، هذه الصفة تحدده بعمق ، وتظهر لي وتظهر للآخرين بوصفها تكون جزءاً من وجوده . إلى حدّ ان من الممكن تعريف بعض الناس، في الجماعات البدائية ، بأن نقول إنهم «مملوكون» ؛ وهم في أنفسهم يُعطَون بوصفهم « منسوبين إلى ... » . وتدل على هذا أيضا المراسم الجنائزية البدائية ، حيث يُدفَن الموتى مع الأشياء التي لهم . والتفسير العقلي : « كي يمكنهم استعمالها » هو تفسير جاء متأخراً . بل الاحرى هو انه في العصر الذي ظهر فيه هذا النوع من العادات تلقائياً ، لم يبدُ من الضروري التساؤل عن السبب في هذا . فالأشياء كانت لها هذه الصفة الغريبة وهي **انها للموتى**. إنها تؤلف معهم

ُكلاً واحداً ، ولم يخطر بالبال دفن المتوفي بدون أشيائه المعتادة كما لم يخطر بالبال مثلاً دفنه بدون احدى ساقيه . والجثة ، والكأس التي كان يشرب منها ، والسكين التي كان يستعملها كلها جميعاً **تؤلف ميتاً واحداً** . وعادة إحراق الأرامل على ساحل ملبار (في الهند) يمكن ان تفهم تماماً من حيث المبدأ الذي تقوم عليه : إن الزوجة كانت **مملوكة** لزوجها ؛ فالزوج الميّت يجرّها معه إذن في موته ، إنها ماتت من حيث القانون ؛ فلم يبق إلا ان نساعدها على الانتقال من هذا الموت القانوني إلى الموت الفعلي . أما الأشياء التي لا يمكن دفنها معه فهي مسكونة يسكنها شبحه . والشبح ليس شيئاً آخر غير التعين المادي « للوجود – مملوكاً » (ان – يكون – مملوكاً) ، الخاص بالمنزل والأثاث . فالقول بأن البيت مسكون ، هو القول بأنه لا المال ولا المشقة ماحيتان للواقعة الميتافيزيقية المطلقة **لامتلاكه** بواسطة أول شاغل له. صحيح ان الاشباح التى تسكن البيوت القديمة هم آلهة بيوت[1] dieux lares انحطّوا . لكن آلهة البيوت ، مَن هم إن لم يكونوا طبقات من الامتلاك ترسبت الواحدة تلو الاخرى على جدران وأثاثات البيت ؟ والتعبير نفسه الذي يدل على العلاقة بين الشيء ومالكه يعبر بوضوح عن النفوذ العميق للامتلاك : ان يكون مملوكاً هو ان **يكون لـ** ...être à . ومعنى هذا ان الشيء المملوك يُصاب (يُوصل اليه) **في وجوده** . وقد رأينا ان تحطيم المالك يجرّ إلى تحطيم حق المملوك ، وبالعكس ، بقاء المملوك يجرّ إلى بقاء حق المالك . ورابطة الامتلاك رابطة باطنة **للوجود** . إنني القى المالك في وبواسطة الشيء الذي يملكه . وهذا هو تفسير أهمية

(١) « عند الرومان كان يوجد نوع من الآلهة او الجن الذين يحرسون البيت او الأسرة او القبيلة . وكانت تماثيلهم توضع في زوايا البيت ، وبينهم تمثال كلب ، رمزاً للتعلق والاخلاص » . « المترجم »

البقايا [1] reliques ؛ ولا نقصد فقط البقايا ذوات الصفة الدينية ، بل أيضاً وخصوصاً مجموع ممتلكات رجل شهير (متحف فكتور هيجو ، « الأشياء التي كانت ملكاً » لبلزاك ، لفلوبير ، الخ) ، نحاول فيها ان نجدهم ؛ و « تذكارات » شخص متوفى يبدو انها « تخلّد » ذكراه .

وهذه العلاقة الباطنة والانطولوجية بين المملوك والمالك (التي حاولت عادات مثل الوسم ان تجعلها مادية) لا يمكن ان تفسّر بنظرية «واقعية» في الامتلاك . فإذا صح ان الواقعية تعرف بأنها المذهب الذي يجعل من الذات والموضوع جوهرين مستقلين لهما الوجود لذاته وبذاته، فإنه لا يمكن تصور الامتلاك كما لا يمكن تصور المعرفة ، التي هي ضربٌ منه ؛ وكلاهما تبقى علاقات خارجية توجد لزمنٍ ما بين الذات والموضوع . لكننا رأينا ان الوجود الجوهري يجب ان يعزى إلى الموضوع المعروف . والامر كذلك بالنسبة الى الخاصية بوجه عام : فالموضوع المملوك هو الذي يوجد في ذاته ، ويتحدد بواسطة الاستمرار ، واللازمانية بوجه عام ، وكفاية الوجود ، وبالجملة الجوهرية . فإذن من ناحية الذات المالكة ينبغي وضع **عدم الاستقلال بالذات**. والجوهر لا يمكن ان يمتلك جوهراً آخر، وإذا ادركنا في الاشياء صفة معينة لـ « المملوكين » ، فذلك ان العلاقة الباطنة – في الاصل – بين ما هو – لذاته وما هو في – ذاته التي هي خاصيتها تستمد اصلها من عدم كفاية وجود ما هو – لذاته . ومن المحقق أن الشيء المملوك لا يتأثر فعلاً بفعل الامتلاك كما ان الموضوع المعروف لا يتأثر بالمعرفة : بل يظل غير ممسوس(اللهم إلا في الحالة التي فيها المملوك هو موجود انساني ، عبد ، او مومس،

(١) « أي ما يتبقى عن الأولياء من أجزاء جسم او اشياء كانوا يستعملونها في العادة مثل السبحة او الثوب ، الخ » . « المترجم »

الخ) . لكن صفة المملوك يؤثر فيه مع ذلك مثالياً في معناه: وبالجملة، فإن معناه هو ان يعكس على ما هو — لذاته هذا الامتلاك .

فإن كان المالك والمملوك متحدين بعلاقة باطنة مؤسسة على عدم كفاية وجود ما هو — لذاته ، فإن السؤال المعروض هو تحديد طبيعة ومعنى الزوج الذي يكونانه . إذ لما كانت العلاقة الباطنة تركيبية ، فإنها تقوم بالتوحيد بين المالك والمملوك . ومعنى هذا ان المالك والمملوك يكونان مثالياً حقيقة وحيدة . فأن يملك هو ان يتحد مع الشيء المملوك تحت راية الامتلاك ؛ وان يريد ان يملك ، هو ان يريد ان يتحد بموضوع بواسطة هذه العلاقة . وهكذا فإن الرغبة في شيء خاص ليس مجرد رغبة في هذا الشيء ، بل هي الرغبة في ان يتحد بالموضوع بواسطة علاقة باطنة، بحيث يكوّن معه الوحدة : « مالك—مملوك». والرغبة في المالك هي في الحقيقة غير قابلة للرد الى الرغبة في الوجود بالنسبة الى موضوع معين في **علاقة معينة من الوجود .**

ولتحديد هذه العلاقة ، ستكون الملاحظات السابقة عن مسالك العالم والفنان والرجل الرياضي ذات فائدة جلّى . لقد اكتشفنا ، في كل سلوك من هذه المسالك ، موقفاً امتلاكياً معيّناً . والامتلاك في كل حالة تحدّد يكون الموضوع قد بدا لنا في وقت واحد انه في علاقة خارجية لا مبالية معنا . فما هو لي قد بدا إذن كعلاقة وجود وسطى بين البطون المطلق للأنا وبين الخارجية المطلقة للا — أنا . ففي نفس التلفيق قد صار الأنا لا — أنا ، واللا — أنا صار ، أنا . لكن ينبغي ان نصف هذه العلاقة على نحو أفضل . في مشروع الامتلاك ، نلقى ما هو — لذاته « غير مستقل » ومفصولاً بعدم عن الإمكان الذي هو يكونه . وهذا الإمكان إمكان لامتلاك الموضوع . ونلقى بالإضافة الى ذلك قيمة تلاحق ما هو — لذاته وهي مثل الإشارة المثالية للوجود الشامل الذي يتحقق بواسطة الاتحاد في هوية الممكن مع ما — لذاته الذي هو ممكنه،

أعني هنا الوجود الذي سيتحقق لو كنت في الوحدة غير القابلة للانفصام التي لما هو في حالة هوية ، أنا وما أملك . وهكذا فإن الإمتلاك سيكون علاقة وجود بين ما لذاته وما هو في ‾ ذاته العيني ؛ وهذه العلاقة ستُلاحقها الإشارة المثالية لهوية بين هذا الوجود ‾ لذاته وبين ما ‾ في ‾ ذاته المملوك .

فأن أملك هو ان **يكون لي** ، أعني ان يكون الغاية الخاصة بوجود الشيء . فإذا كان الامتلاك معطى كله عينياً ، فإن المالك **هو سبب وجود** الشيء المملوك . أنا أملك هذا القلم الحبر ، معنى هذا : هذا القلم يوجد **من اجلي**، وقد صنع من أجلي. وفي الأصل، أنا الذي أصنع من أجلي الشيء الذي أريد ان أملكه . فقوسي ، وسهامي ، معنى هذا هو الأشياء التي صنعتها من أجلي . وتقسيم العمل يوهن من هذه الرابطة الأولى لكنه لا يزيلها . والترف انحطاط لها ، فأنا أملك ، في الشكل الأولي للترف ، شيئاً أمرت بعمله من أجلي ، بواسطة ناس هم ملكي (عبيد ، خدم مولودون في البيت) . فالترف إذن شكل الملكية الأقرب الى الملكية البدائية ، وهو الذي يوضح ، بعدها علاقة الخلق التي تكون أصلاً الامتلاك . وهذه العلاقة ، في مجتمع فيه تقسيم العمل يُدفع الى أقصى حدوده ، محجوبة ، ولكنها لم تُلغَ : فالشيء الذي أملكه قد اشتُري بواسطتي . والنقود تمثل قوتي ، وليست في ذاتها امتلاكاً بقدر ما هي وسيلة للامتلاك. ولهذا، اللهم الا في الحالة الخاصة جداً للبخل، تنمحي النقود أمام إمكانية الشراء ؛ إنها زائلة ، وقد صنعت من أجل رفع الحجاب عن الشيء ، عن الشيء العيني ، وليس للنقود غير وجود عابر . لكنها تتبدى لي أنا كقوة خلاقة : فأن اشترى شيئاً ، هذا فعل رمزي يفيد في خلق الشيء . ولهذا فإن النقود مرادفة للقوة ، ليس فقط لأنها قادرة على ان تزودنا بما نرغب فيه ، ولكن خصوصاً لأنها تمثل فعالية رغبتي بما هي كذلك. ولأنها تُتجاوز (يعلى

عليها) الى الشيء وتُتَضمَّن فقط ، فإنها تمثل علاقتي السحرية مع الموضوع . والنقود تقضي على العلاقـة التكنيكية بين الذات والموضوع وتجعل الرغبة فعالة مباشرةً مثل الأماني في الأساطير . تتوقف عند واجهة محل ، وفي جيبك نقود : وإذا بالأشياء المعروضة تكون نصف مملوكة لك . وهكذا تتقرر علاقة امتلاك بواسطة النقود بين هو ما – لذاته وبين المجموع الشامل للأشياء في العالم . وبواسطتها تكون الرغبة ، بما هي كذلك ، خالقة ومُشكِّلة . وهكذا ، من خلال الانحطاط المستمر ، تبقى علاقة الخلق بين الذات والموضوع . وان يملك هو أولاً ان يخلق. وعلاقة الملكية التي تتقرر حينئذ هي علاقة خلق متواصـل : فالشيء المملوك أنا أوجده في الشكل الشامل لمحيطي ، ووجوده يتحدد بموقفي وباندماجي في هذا الموقف نفسه . فمصباحي ليس فقط تلك الزجاجـة الكهربائية ، وهذا المهدّىء للنور ، وهذا الحامل المصنوع من الحديد المشغول : بل هو نوع من التفرقة الضوئية في عملي الليلي ، على ارتباط بعاداتي في القراءة او الكتابة في الليل ، إنه مُنعش ، ملوَّن ، متحدد باستعمالي له ، إنه هذا الاستعمال ولا يوجـد إلا بهذا . ولو عُزل عن مكتبي ، وعملي ، ووضع ضمن مجموعة من الأشياء على أرض قاعـة المبيعات ، « لانطفأ » جذرياً ، ولم يعُد بعدُ **مصباحي أنا** ، بل ولم يعُد مصباحاً بوجه عام ، انما عاد الى ماديتـه الأصلية . وهكذا أنا مسئول عن الوجود في الترتيب الإنساني لممتلكاتي . وبالملكية أسمو بها الى نمط خاص من الوجود الوظيفي ، وحياتي البسيطة تظهر لي خلاقة، لأنها باستمرارها ، تؤبّد صفة **المملوك** في كل واحد من الأشياء التي في ملكي : إني أجرّ معي الى الوجود مجموع محيطي . فإذا انتزعهـا مني منتزع ، تموت ، كما يموت ذراعي لو خلعه أحدٌ مني .

لكن العلاقة الأصلية والجذرية للخلق علاقـة صدور . والصعوبات التي صادفتها النظرية الديكارتية في الجوهر ماثلة هناك كي تكشف لنا

عن هذه العلاقة . وما أخلقه – إذا فهمت من الخلق : ان آتي الى الوجود بالمادة والصورة – هو أنا . ودراما الخالق المطلق ، لو وجد ، ستكون استحالة الخروج من الذات ، لأن مخلوقاته لا يمكن ان تكون غير ذاته : وإلا فمن أين تستخلص موضوعيتها واستقلالها ما دامت صورتها ومادتها هي منّي ؟ إن نوعاً من التصور الذاتي هو وحده الذي يمكن ان يغلفها من جديد في وجهي ، لكن حتى يمكن مثل هذا التصور الذاتي نفسه ان يعمل ، فلا بد ان أسندها في الوجود بواسطة خلق مستمر . وهكذا ، فبالقدر الذي به أتبدى لنفسي **خالقاً** للأشياء بواسطة علاقة الامتلاك وحدها ، فإن هذه الأشياء هي أنا . والقلم الحبر والبيبة ، والثوب ، والمكتب ، والبيت **هي أنا** . ومجموع ممتلكاتي يعكس مجموع وجودي **وانا ما املك** . وما ألمسه على هذا الفنجان وهذه الآنية **هو أنا**. وهذا الجبل الذي أصعده هو أنا بالمقدار الذي به أنا أتغلب عليه ، وحين أكون على قمته ، التي « اخترتها » بفضل جهودي ، هذه النظرة الواسعة الى الوادي والقمم المحيطة ، أنا هذه النظرة . والمنظر هو أنا منتشراً حتى الأفق ، لأنه لا يوجد إلا بواسطتي ، ومن أجلي .

لكن الخلق تصور زائل لا يمكن ان يوجد بواسطة حركته . إننا لو وقفناه ، لاختفى . وعند الأطراف القصوى لقبوله ، ينعدم، فاما الا أجد غير ذاتيتي الخاصة ، أو أجد مادية عارية غير مكترثة ليست لها بعدُ أية علاقة بي. إن الخلق لا يمكن ان يُتَصوَّر ويبقى إلا كانتقال مستمر من حدّ الى آخر . ولا بد ، في نفس الانبثاق ، ان يكون الموضوع هو أنا بأسره ، وان يكون بأسره مستقلاً عني . وهذا ما نعتقد أننا نحققه في الامتلاك . فالشيء المملوك ، من حيث هو مملوك ، هو خلق مستمر ، لكنه مع ذلك يبقى هناك ، انه يوجد بذاته ، إنه في ذاته ، وإذا صرفت وجهي عنه ، فإنه لا يتوقف عن الوجود لهذا السبب ، وإذا سرت ومضيتُ ، فإنه يمثلني في

مكتبي ، في غرفتي ، وفي هذا المكان من العالم . ومنذ البداية ، وهو غير قابل للنفوذ فيه . إن هذا القلم الحبر كله أنا ، إلى حد أنني لا أميّزه من فعل الكتابة ، الذي هو فعلي . ومع ذلك ، فهو سليم ، وملكيّتي له لا يغيّر منه ، إنما ليست إلا علاقة مثالية (صورة) بيني وبينه . وبمعنى ما ، فإني لا أستمتع بملكيّتي إذا تجاوزتها الى الاستعمال ، لكنني لو أردت تأملها ، تنحمي رابطة الامتلاك ، ولا أفهم بعدُ معنى الامتلاك . إن البيبة هناك ، على المنضدة ، مستقلة ، غير مكترثة . آخذها بين يديّ ، وأتحسسها ، وأتأملها لتحقيق هذا الامتلاك ، لكن لأن هذه الحركات يقصد بها الى إعطائي الاستمتاع بهذا الامتلاك ، فإنها تخطىء هدفها ، ولا يكون بين أصابعي غير قطعة من الخشب الجامد الهامد . وفقط حين أتجاوز أشيائي الى هدف ، وحين أستخدمها أستطيع الاستمتاع بامتلاكها . وهكذا فإن علاقة الخلق المستمر تشمل في داخلها على نوع من تناقض لها ضمني هو الاستقلال المطلق وفي ذاته للأشياء المخلوقة . والامتلاك علاقة سحرية ، فأنا هذه الأشياء التي أملكها ، لكن في الخارج ، في مواجهي ، وأخلقها مستقلةً عني ، وما أملكه ، هو أنا خارج ذاتي ، خارج كل ذاتية ، كأمر في ذاته يفلت مني في كل آن وأنا أأبِّد خلعه في كل آن . لكن لأنني دائماً خارج ذاتي في مكان آخر ، كناقص يعمل على الإعلان عن وجوده بما ليس هو إياه ، فإني حين أمتلك ، فإني أستلب نفسي لصالح الشيء المملوك . وفي علاقة الامتلاك ، الحد القويّ هو الشيء المملوك ، ولست أنا شيئاً خارجاً عنه اللهم إلا عدماً يملك ، ولست غير امتلاك خالص بسيط ، وناقص ، وغير كاف ، وكفايته وتمامه هما في هذا الشيء هناك . وفي الامتلاك ، أكون أنا أساسي نفسي من حيث أنني أوجد في ذاتي : فمن حيث ان الامتلاك خلق مستمر ، فإني أدرك الموضوع المملوك بوصفه مؤسَّساً في وجوده بواسطتي ، لكن من حيث

ان الخلق صدور وانبعاث ، فإن هذا الشيء مُمتصٌ فيَّ ، انــه ليس الا إياي ، ومن حيث انه من ناحية أخرى هو أصلاً في — ذاته ، فإنه ليس — أنا ؛ إنه أنا في مواجهة ذاتي ، وموضوعي ، وفي ذاته، ومستمر ، وغير قابل للنفوذ فيه ، وموجود بالنسبة إليّ في علاقــة الخارجية وعدم الاكتراث (الاستواء) . وهكذا أنا أساس لذاتي من حيث أنني أوجد بوصفي غير مكترث وفي — ذاتي بالنسبة الى ذاتي . وهذا هو مشروع ما — في — ذاته — لذاته . لأن هذا الوجود المثالي يتحدد بأنه في — ذاته ، سيكون ، من حيث هو — لذاته ، أساس نفسه ، أو مثل لذاته مشروعه الأصلي لن يكون كيفية وجود ، بل وجوداً ، هو الوجود — في — ذاته الذي هو . وهكذا نرى ان الامتلاك ليس شيئاً آخر غير رمز المثل الأعلى لما هو — لذاته او القيمة . والزوج : لذاته — مالكاً ، وفي — ذاتــه — مملوكاً يصلح للوجود الذي يكون ليملك نفسه ، وامتلاكه هو خلقه ، أعني الله . وهكذا ، المالك يهدف الى الاستمتاع بوجوده في — ذاته ، ووجوده — في الخارج . وبواسطة الامتلاك أستردّ وجوداً — موضوعاً يمكن تشبيهه بوجودي — للغير . والغير تبعاً لهذا ، لا يمكن ان يفاجئني ويدهشني : والوجود الذي يريد تفجيره وهو أنا — للغير ، أنا أملكه بالفعل ،وأستمتع به . وهكذا فإن الامتلاك ، هو ايضاً نهي (منع) **ضد الغير** وما لي هو أنا بوصفي غير — ذاتي ، ومن حيث أنني الأساس الحرّ فيه .

ومع ذلك ، فلا يمكن ان نلحّ في توكيد هذه الواقعة وهي ان هذه العلاقة **رمزية ومثالية** . وانا لا أرضي رغبتي الأصليــة في ان أكون الأساس لذاتي ، بواسطة الامتلاك ، كما ان المريض عنــد فرويد لا يرضي عقدة أوديب عنده حين يحلم ان جندياً يقتل القيصر (أعني أباه). ولهذا فإن الملكية تبدو في نفس الوقت للمالك معطاة دفعة واحدة ، في الأبدية ، وبوصفها تقتضي لانهائية الزمان لتتحقق . ولا توجد بادرة

استفادة تحقق الاستمتاع الامتلاكي ؛ لكنهـا تحيل الى بوادر أخرى امتلاكية ليس لكل منها غير قيمة سحرية . فامتلاك دراجة هو القدرة أولاً على النظر اليها ، ثم لمسها . لكن اللمس يتجلى بنفسه انـه غير كاف ؛ وما ينبغي هو الاقتدار على الركوب عليها للقيام بنزهة . لكن هذه النزهة المجانية هي نفسها غير كافية ؛ بل لا بد من استخـدام الدراجة للقيام بمشاوير وهذا يحيلنا الى استخدامات أطول ، وأكمل ، ورحلات أطول خلال فرنسا . لكن هذه الرحـلات نفسها تنحل الى آلاف السلوكات الامتلاكية التي يحيل كل منها الى الأخرى . وأخيراً، وكما يمكن التنبؤ بذلك مقدماً ، يكفي تقديم ورقة مصرفية حتى تصبح الدراجة ملكي ، لكن لا بد من حياتي كلها من أجل تحقيق هـذا الامتلاك ، وهذا ما أشعر به وأنا أقتضي الشيء : إن الامتلاك مغامرة (عمل) يجعلها الموت ناقصة . وهـا نحن أولاء ندرك معنى هذا ، الآن : ذلك انه من المستحيل تحقيق العلاقة المرموز اليها بالامتـلاك . والامتلاك ، في ذاته ، ليس فيه شيء عيني . انه ليس نشاطاً حقيقياً (مثل الأكل والشراب والنوم ، الخ) يصلح ، بالاضافة ، ان يكون رمزاً لرغبة خاصة . إنه لا يوجد : على العكس ، إلا بصفة رمز ، ورمزه هو الذي يعطيـه معناه ، وتماسكه ، ووجوده . ولا يمكن ان نجد فيه استمتاعاً إيجابياً خارج قيمته الرمزية ، انه ليس إلا الإشارة الى استمتاع أعظم (هو استمتاع الوجود الذي سيكون أساساً لذاتـه) ، الذي هو دائماً وراء كل السلوكات الامتلاكية المقصود بهـا تحقيقه . والاعتراف باستحالة وجود موضوع للامتلاك هو الذي يجر بالنسبة الى ما هو — لذاته رغبة عارمة في تحطيمه . والتحطيم هو الامتصاص في الأنا ، وهو تعهد علاقة عميقة مع الوجود — في — ذاته للموضوع المحطم ، كما في الخلق . فاللهب الذي يحرق المزرعة التي أشتعلت فيها النار يحقق شيئاً فشيئاً امتزاج المزرعة بـي: وهي إذ تنعدم تتحول إلي أنا .

وبهذا فإني أسترد علاقة الوجود مع الخلق ، لكن مقلوبة : فأنا أساس الجرن الذي يحترق ؛ وأنا هذا الجرن ، لأني أحطم وجوده . والتحطيم يحقق – ربما بطريقة أدق من الخلق – الامتلاك ، لأن الشيء المحطّم ليس هناك ليبدو غير قابل للنفوذ فيه. إن له عدم قابلية النفوذ وكفاية وجود ما في – ذاته الذي قد **كانه** ، وفي نفس الوقت له عـدم قابلية ان يُرى وشفافية العدم الذي هو أنا ، لأنه ليس بعدُ **موجوداً** . فهـذا الكوب الذي حطمته و « كان » على هذه المنضدة ، لا يزال عليها ، لكن كشفافية مطلقة ؛ إني أرى كل الكائنات عن عُرُض ، وهذا هو ما حاول رجال السينما ان يعبّروا عنه بواسطة الطبع الفوقي : إنه يشبه شعوراً ، بالرغم من أن له صفة مـا لا يمكن تلافيه مثل ما في – ذاته . وفي نفس الوقت ، هـو لي إيجابياً ، لانه فقط كوني عليّ ان أكون ما قد كنته يمنع الشيء المحطم من ان يتحطم : وأنا أعيد خلقه بإعادة خلقي لنفسي ، وهكذا ، فـإن التحطيم هو إعادة الخلق باتخـاذي لنفسي بوصفي وحدي مسئولاً عن وجود مـا وُجـد للجميع . فالتحطيم إذن ينبغي ان يوضع من بـين السلوكات الامتلاكية . ومن ناحية أخرى ، فإن كثيراً من السلوكات الامتلاكية لها تركيب التحطيم ، من بين تراكيبها الاخرى : فان يستعمل ، هو ان يستهلك . وباستعمالي لدراجتي ، أنا أستهلكها ، أي ان الخلق المستمر الامتلاكي يتسم بتحطيم جزئي . وهـذا الاستهلاك يمكن ان يضايق ، لأسباب نفعية خالصة ، لكنه في معظم الاحوال ، يسبب فرحة خفية، وما يشبه المتعة : لانه **صادرٌ عنا** ، فنحن الذين **نستهلك** . ويلاحظ كيف ان هذه العبارة « **الاستهلاك** » تدل في آن واحد على التحطيم الامتلاكي والاستمتاع الغذائي . فأن يستهلك هو انّ يُهلِك وان يأكل ؛ هو ان يحطم بأن يدرج في داخل نفسه . فإذا ركبت دراجتي ، فقد أتضايق من استهلاك إطارها المطاط ، لان من الصعوبة الحصول على غيره ، لكن صورة الاستمتاع التي أداعب بها جسمي هي صورة امتلاك

مُحطّم ، و «خلَقٍ — تحطيمٍ » . والدراجة بانزلاقها وهي تحملني ، وبحركتها : تُخلق وتصير لي ، لكن هذا الخلق ينطبع بعمقٍ في الشيء بواسطة الاستهلاك الخفيف المستمرّ الذي بثه فيها والذي هو بمثابة وسم بالحديد الأحمر (المتقد) على جسد العبد . إن الشيء لي ، لأني أنا الذي استهلكته ، واستهلاك مالي ، هو الوجه الآخر لحياتي [1] .

وهذه الملاحظات تمكننا من زيادة فهم معنى بعض العواطف أو السلوكات التي تعدّ عادةً غير قابلة للرد ، مثل **السخاء** . ذلك ان الهبة (العطاء) شكل أولي للتحطيم . ونحن نعلم مثلاً ان البوتلاتش يقتضي تحطيم كميات هائلة من السِّلَع . وهذه التحطيمات هي بمثابة تحدّ للغير ، إنها تقييِّد . وعلى هذا المستوى ، يستوي ان يحطّم الشيء او يُعطى للغير : فعلى كلا الحالتين يكون البوتلاتش تحطيماً وتقييداً للغير . وأنا أحطم الشيء سواء وهبته أو أعدمته ، إذ أقضي على صفة أنه لي ، هذه الصفة التي كونته بعمق في وجوده ، وأنتزعه من نظري ، وأجعله — بالنسبة الى منضدتي ، وغرفتي — **غائباً** ، وأنا وحدي أحتفظ له بالوجود الشبحي الشفاف للأشياء الماضية ، لأنني من به الموجودات تتابع وجوداً شرفياً بعد اندثارها . وهكذا فإن السخاء هو قبل كل شيء وظيفة محطمة . ونوبة الإعطاء التي تنتاب بعض الناس في بعض الأحيان هي قبل كل شيء نوبة تحطيم ، وتشبه موقف اليائس ، و « الحب » المصحوب بفتات من الأشياء . لكن نوبة التدمير الكامنة في أعماق السخاء ليست شيئاً آخر غير نوبة الامتلاك . فكل ما اتخلى عنه؛ وكل ما أهبه ، أنا استمتع به على نحو أسمى بواسطة الهبة التي أعطيها ؛ إن الهبة متعة خشنة موجزة ، تكاد ان تكون جنسية : فأن يهب هو ان يستمتع

---

(١) كانت الأناقة لبرومل هي ألا يلبس أبداً إلا ثياباً مستهلكة بعض الشيء . وكان يفزع من الجديد : فما هو جديد يضفي مظهر « النعمة المحدثة » لأنه ليس لأحد .

امتلاكياً بالشيء الذي يهبه ، إنـه اتصال محطِّم – ممتلِك . لكن في نفس الوقت ، الهبة تسحر من يُوهَبها ، وتلزمه بإعـادة خلق الوجود والمحافظة عليه بواسطة خلق مستمر لهذا الأنا الذي لا أريده بعدُ ، والذي امتلكته حتى التدمير ، والذي لم يبق منـه اخيراً غير صورته . فأن يعطي هو ان يستعبد . وهذا المظهر للإعطاء لا يهمنا هنـا ، لأنه يتعلق خصوصاً بالعلاقات مع الغير . وما أردنا بيانه ، هو ان السخاء ليس امراً غير قابل للردّ : فـأن يعطى هو ان يمتلك بالتحطيم وذلك باستخدام هذا التحطيم من أجل استعباد الغير لشخصه هو . فالسخاء إذن عاطفة مركبة بواسطة وجود الغير ، وتدل على تفضيل **للامتلاك بالتحطيم**. وبهذا يقودنا السخاء الى عدم اكثر مما يقودنا إلى ما في¯ ذاته (والأمر يتعلق بعدم لما ¯ في ¯ ذاته هو هو نفسه في ¯ ذاته ، لكنه بوصفه عدماً ، يمكن ان يرمز مع الوجود الذي هو عدمه) . فإذا وجـد التحليل النفسي الوجودي دليلاً على **سخاء** الشخص ، فعليه ان يبحث أعمق من هذا في مشروعه الأصلي وان يتساءل لماذا اختار الشخص ان يمتلك بالتحطيم أولى من ان يمتلك بالخلق . والجواب عن هذا السؤال سيكشف عن العلاقة الأصلية مع الوجود التي تكوّن **الشخص** موضوع الدراسة .

وهـذه الملاحظات لم تهدف الا الى ايضاح الطابـع **المثالي** للعلاقة الامتلاكية والوظيفة الرمزية لكل سلوك امتلاكي . وينبغي ان نضيف ان الرمز لا يمكن ان يحل بالشخص نفسه . وهذا لا ينشأ بسبب ان الترميز قد أُعِدّ في اللاأشعور ، بل بسبب تركيب الوجود ¯ في ¯ العالم . وقد شاهدنا في الفصل الذي خصصناه للعلو ، ان ترتيب الأدوات في العالم كان هو الصورة المشترعة فيما هو في ¯ ذاته لإمكانياتي ، أي لما أنـا أكونه ، لكن لم استطع أبداً فك رموز هذه الصورة العالمية (نسبة إلى العالم) لأنها قامت بالشقّ التأملي كي أكون بالنسبة الى ذاتي صورة اجمالية

للشيء . وهكذا فإنه لما كانت دائرة الهوهوية غير وضعية ، وتبعاً لذلك فإن الاعلان عما أنا يبقى غير ايضاعي ، فإن هذا « الوجود — في — ذاته » لذاتي الذي يحيله إليّ العالمُ لا يمكن ان يُحجب عن **معرفتي** . ولا أملك الا ان أكيّف نفسي معه في وبواسطة الفعل التقريبي الـذي يولّده ، حتى إن المِلْك لا يعني أبداً ان يعرف المرء أنـه مع الشيء المملوك في علاقة محققة للهوية في الخلق — التحطيم ، بل ان يكون على هذه العلاقة ، او ان يكون هذه العلاقة . والموضوع المملوك لـه في نظرنا صفة تدرك مباشرةً وتحوّله كلّه — صفة ان يكون لي — لكن هذه الصفة هي في ذاتها بالدقة غير قابلة للفك والحل ؛ انها تنكشف في وبواسطة الفعل ، وهي تكشف عن ان لها معنى خاصاً ، لكنها تزول دون ان تكشف عن تركيبها العميق ومعناها ما ان نريد ان نتخذ مسافة بالنسبة الى الموضوع وتأمله . وهذا التراجع (لاتخاذ المسافة) هو بذاته مدمّر للعلاقة الامتلاكية : وفي اللحظة السابقة ، كنت اخوض في شمول مثالي ، ولأني كنت أخوض في وجودي ، فإني لم استطيع ان أعرفه، وفي اللحظة التاليـة ، تحطم الشمول ولا أستطيع ان اكتشف معناه في القطع الممزقة التي كونته ، كما هو ظاهر في تلك التجربة التأملية التي يقوم بها بعض المرضى ، رغماً عنهم ، والتي تسمى فقدان الشخصية . فنحن مضطرون إذن إلى اللجوء الى التحليل النفسي الوجودي لنكشف لأنفسنا في كل حالة خاصة عن معنى ذلك التركيب الامتلاكي الـذي حددنا معناه العام المجرد بواسطة الانطولوجيا .

بقي أن نحدد على وجه العموم معنى الشيء المملوك . وهذا البحث يجب ان يكمل معارفنـا عن المشروع الامتلاكي . فماذا نبحث عن امتلاكه ؟

من السهل ان نرى من ناحية وفي المجرد اننا نقصد أصلاً ان نمتلك لاطريقة وجود الموضوع بقدر ما نبحث عن الوجود نفسه لهذا الموضوع.

ذلك انه بصفة ممثل عيني للوجود — في — ذاته نريد ان نمتلكه ، أعني أن نمسك بأنفسنا كأساس لوجوده من حيث أنه هو أنفسنا مثالياً ، ومن ناحية اخرى تجريبياً الموضوع المملوك لا يصلح وحده ، ولا من أجل استعماله الفردي. وليس لأي امتلاك فردي معنى خارج امتداداته اللانهائية. فالقلم الحبر الذي املكه ، يصلح بالنسبة الى كل اقلام الحبر ، انه صنف أقلام الحبر التي املكها في شخصه . وفضلاً عن ذلك ، فان إمكان الكتابة ، ورسم ملامح على شكل معين وبلون معيّن (لأني أعدي الأداة نفسها والحبر الذي أستعمله) ، الذي أملكه فيه : وهذه الملامح ، وألوانها ، ومعناها تتكثّف فيه وكذلك الورق ، ومقاومته الخاصة، ورائحته، الخ. ويتم بالنسبة إلى كل مِلْكٍ التركيب التبلوري الذي وصفه استاندال بمناسبة حالة الحب وحدها . وكل شيء مملوك، ويبرز على أساس العالم، يُظهِر العالم كله، مثلما تظهر المرأة المحبوبة السماءَ والشاطىء، والبحر التي تحيط بها حين تبدت . وامتلاك هذا الشيء هو إذن امتلاك العالم رمزياً . وكل انسان يمكنه ان يتعرف ذلك بالرجوع الى تجربته ، وفيما يتعلق بي ، فإني سأذكر مثالاً شخصياً ، لا من اجل الاثبات ، بل من أجل توجيه بحث القارىء .

منذ بضع سنوات ، دعاني داع الى ان اقرر ألا أدخن بعدُ. وكانت المعركة مع هذا الامتناع شاقة ، وفي الحق لم اهتم بطعم التبغ الذي أفقده بقدر اهتمامي بمعنى فعل التدخين . وثمّ تبلور : فكنت أدخن في المسارح ، وفي الصباح وانا اشتغل ، وفي المساء بعد تناول طعام العشاء، وكان يبدو أنني بالكف عن التدخين فاني سأنتزع من المسارح تشويقها ، ومن طعام العشاء طعمه، ومن عمل الصباح نضارته الحيّة. ومهما يكن من شأن الحادث غير المنتظر الذي يلفت انتباهي ، بدا لي انه كان يفتتر أساساً، منذ ان لم يعد في وسعي ان أتلقاه وأنا ادخن. أن أكون — قابلا — لأن — ألقى — نفسي — مدخناً : تلك كانت الصفة العينية التي

انتشرت كُلّياً على الأشياء . ولاح لي انني سأنتزعها منها ، وانه في وسط هــذا الإفقار الكلي قلّت قيمة الحياة في نظري . والتدخين رد فعل امتلاكي مدمِّر . والتبغ رمزٌ للوجود « المملوك » ، لأنــه يتحطم عــلى ايقاع انفاسي بنوع من « التحطيم المستمر » ، يبعثه في نفسي ،وتغيره في نفسي يتجلى رمزياً بتحويل الصلب المستهلك إلى دخان . وارتباط المنظر المنظور اليه وأنا أدخن بهذه التضحية الاحراقية ، كان بحيث ان هذه كانت رمزاً للمنظر . ومعنى هذا اذن ان رد فعل الامتلاك المحطم للتبغ يصلح رمزياً لتحطيم امتلاكي للعالم كله . ومن خلال التبغ الذي كنت أدخنه ، كان العالم هو الذي يحترق ، وهو الذي يدخّن ، ويتحول الى بخار ليدخل فيّ أنا . وكان عليّ من اجل المحافظة عــلى قراري ، ان احقق نوعاً من تفكيك التبلور ، أي أن أحوّل ، دون وعي كبير بذلك ، التبغ الى الا يكون شيئاً آخر غير ذاتــه : عشباً يحترق ؛ وقطعت علاقة الرمزية بالعالم ، وأقنعت نفسي انني لن انتزع شيئاً من المسرحية ، والنظر ، والكتاب الــذي كنت أقرأه ، إذا نظرت اليها بدون بيبتي ؛ أي انني ارتددت الى ألوان اخرى من امتلاك هذه الأشياء غير هذا المرسم للتضحية . ومنذ ان اقتنعت بذلك ، تقلّص أسفي إلى شيء تافه ضئيل : لقد أسفت على اني لم يعد لي ان استروح رائحة الدخان ، وحرارة الفرن بين أصابعي ، الخ . لكن بهذا جُرِّد اسفي من سلاحه وصار محتملاً .

وهكذا فإن ما نريد ، أساساً ، ان نمتلكه ، في شيء مــا ، هو وجوده وهو العالم . وهاتان الغايتان للامتلاك هما امرٌ واحد في الحقيقة. إني أبحث وراء الظاهرة عن امتلاك وجود الظاهرة لكن هذا الوجود المختلف تماماً ، كما رأينا ، عن ظاهرة الوجود ، هو الوجود – في – ذاته ، وليس فقط وجود هذا الشيء الجزئي أو ذاك ، لا لأن ها هنا انتقالاً إلى الكلي ، بل بالأحرى الوجود المعتبر في عريــه العيني يصير

بهذا هو وجود الشمول . وهكذا تتجلى لنا رابطة الملكية بكل وضوح : فالامتلاك هو ارادة امتلاك العالم من خلال شيء معين جزئي . ولما كان الامتلاك يتحدد بأنه الجهد لإدراك الذات بصفة أساس لوجودٍ من حيث أنة هو نحن مثالياً ، فإن كل مشروع امتلاكي يهدف الى تكوين ما هو — لذاته كأساس للعالم او كشمولٍ عينيّ لما في — ذاته من حيث ان هذا الشمول هو ، كشمول ، ما هو — لذاته هو نفسه موجوداً على نحو ما — في — ذاته . وأنَّ يكون — في — العالم ، هـو ان يشترع projeter ان يمتلك العالم ، أعني ان يدرك العالم الشامل بوصفه مـا ينقص ما هو — لذاته الذي يصيره في — ذاته — لذاته ؛ إنه الانخراط في شمول ، هو المثل الأعلى ، او القيمة ، او الشمول المشمَّل totalité totalisée والذي سيتكون مثالياً بواسطة انصهار ما — لذاته ، بوصفه شمولاً معرى من الشمول عليه ان يكون ما هو ، انصهاره مع العالم ، كشمول لما في — ذاته الذي هو ما هو . وينبغي ان نفهم أن ما هو — لذاته ليس مشروعه ان يؤسس وجوداً عقلياً ، أي وجوداً يتصوره بالعقل أولا — صورة ومادة — ليعطيه الوجود بعد ذلك : فمثل هذا الوجود سيكون مجرداً خالصاً وكلياً ؛ وتصوره لا يمكن ان يكون سابقاً على الوجود — في — العالم ، بل يفترضه على العكس ، كما يفترض الفهم السابق على الانطولوجيا لموجود عيني في المقام الأول وحاضراً اولاً وهو الـ «هناك» في « الوجود — هناك » الأول لما هو — لذاته ، أعني وجود العالم ، وما هو — لذاته ليس للتفكير اولاً في الكلى وليتحدد تبعاً لتصورات : انه اختيار نفسه ، واختياره لا يمكن ان يكون مجرداً ، والا فان وجود ما هو — لذاته سيكون مجرداً . ووجود ما هو — لذاته مغامرة فردية، والاختيار ينبغي ان يكون اختياراً فردياً لموجود عيني . وهذا يصلح ، كما رأينا ، بالنسبة الى **الموقف** بوجه عـام . واختيار ما هو — لذاته يكون دائماً اختياراً للموقف العينيّ في فرديته المنقطعة النظير . لكن هذا

يصلح ايضاً بالنسبة الى المعنى الانطولوجي لهذا الاختيار . وحين نقول ان ما هو – لذاته مشروع **وجود** ، فإنه لا يتصور الوجود – في – ذاته الذي يشترع [1] ان يكونه كتركيب مشترك بين جميع الموجودات التي من نمط معيّن : ومشروعه ليس تصوراً ، كما رأينا . وما يشترع ان يكونه يظهر له كشمول عيني في المقام الأول : انه **هذا الوجود** . ولا شك ان من الممكن ان نتبيّن مقدماً في هذا المشروع امكانيات نمو واهب للكلية ، لكن ذلك على نحو ما نقول عن عاشق انه يعشق كل النساء او كل امرأة في أمرأة . وهذا الوجود العيني الـــذي يشترع ان يكون الأساس فيه لما كان من غير الممكن **تصوره** ، كما شاهدنا ، لأنه عيني ، فانه لا يمكن ايضاً ان يُتخيل ، لأن الخيالي عدم ، وهـــذا الوجود وجود من الطراز الأول . انه لا بد ان **يوجد** ، أعني ان يلتقى به ، لكن لا بد للقائه ان يكون هو بعينه الاختيار الذي يقوم به ما هو – لذاته . وما هو – لذاته لقاءٌ – اختيار ، اعني انه يتحدد كاختيار تأسيس الوجود الذي هو لقاء له . ومعنى هذا ان ما هو – لذاته ، كمغامرة [2] فردية هو اختيار **لهذا العالم**، للوجود كشمول فردي ، وهو لا يتجاوزه الى كلية منطقية بل الى « حالة » جديدة عينية لنفس العالم ؛ فيها سيكون الوجود في – ذاته مؤسساً بالوجود – لذاته ، أعني انه يتجاوز الى وجود – عيني – وراء – الوجود – العيني – الموجود . وهكذا فإن الوجود – في – العالم هو مشروع امتلاك لهذا العالم ، والقيمة التي تلاحق ما – لذاتـــه هي إشارة عينية لموجود فردي متكون بواسطة الوظيفة التركيبية لهذا الوجود – لذاته ولهذا العالم . والوجود أينما كان، ومن اين أتى، وعلى اي نحوٍ تصورناه، وسواء كان في – ذاته او لذاته

---

(١) « أي يضع مشروعاً فيه » .

(٢) « المغامرة : يقصد بها مجرد القيام بعمل جلل » .

أو المثل الأعلى المستحيل لما في — ذاته — لذاته ، هو في امكانه العرضي الأول ، مغامرة فردية .

وهكذا نستطيع ان نحدد العلاقات التي تربط بين مقولة الوجود ومقولة المِلْك. لقد رأينا ان الرغبة يمكن ان تكون في الأصل رغبة في الوجود، او رغبة في المِلْك . لكن الرغبة في المِلْك ليست غير قابلة للرد . وبينما الرغبة في الوجود تتعلق مباشرة بما هو — لذاته وتشترع ان تهبه بدون وسيط مكانة ما — في — ذاته — لذاته ، فإن الرغبة في الملك تستهدف ما هو — لذاته على وفي ومن خلال العالم . فبامتلاك العالم يستهدف مشروع الملك تحقيق نفس القيمة مثل الرغبة في الوجود . ولهذا فإن هذه الرغبات ، التي يمكن تمييزها بالتحليل ، ليست منفصلة في الواقع الحقيقي : ولا نجد رغبة في الوجود لا تزدوج برغبة في الملك ، والعكس بالعكس ، والأمر في الواقع يتعلق باتجاهين للانتباه بمناسبة نفس الغرض ، أو إذا شئنا ، بتفسيرين لنفس الموقف الاساسي ، أحدهما ينحو نحو منح الوجود إلى ما هو — لذاته بغير التواء ، والآخر يقرر دائرة الهوهوية ، أعني يولج العالم بين ما هو — لذاته ووجوده . أما الموقف الأصلي فهو النقص في الوجود الذي هو أنا ، أعني انني أعمل على وجود ذاتي . لكن الوجود الـذي أجعل منه بالنسبة إلى نفسي نقصاً ، هو فردي وعيني بالدقة : انه الوجود الـذي يوجد فعلاً وفي وسطه أنا أنبثق بوصفي نقصه . وهكذا فان العدم نفسه الذي هـو انا فرديّ عيني ، بوصفه ذلك الإعدام وليس إعداماً آخر .

وكل ما هو — لذاته هو اختيار حرّ ؛ وكل واحد من هـذه الأفعال ، من أتفهها الى اخطرها ، يعبّر عن هـذا الاختيار ويصدر عنه ، وهذا هو ما سميناه : حريتنا . وهكذا إدركنا الآن معنى هـذا الاختيار : انه اختيار وجود ، اما مباشرة ، واما بامتلاك العالم ، او

بالاحرى كليهما معاً . وهكذا فان حريتي هي اختيار ان اكون الله ، وكل أفعالي ، وكل مشروعاتي ، تعبّر عن هـذا الاختيار وتعكسه بآلاف الطرق ، لأنه ما لا نهاية لـه من طـرائق الوجود وطرائق الملك . والغرض من التحليل النفسي الوجودي هو ان يعثر من جديد ، خلال هذه المشروعات التجريبية العينية ، على الطريقة الأصلية التي لدى كلٍّ لاختيار وجوده . بقي ان نفسّر ـ هكذا قد يقال لنا ـ لماذا اختار ان امتلك العالم من خلال هذا او ذاك الجزئي الخـاص . ونستطيع ان نجيب قائلين ان هـذا هو خاصة الحرية . ومع ذلك ، فان الشيء نفسه لا يمكن ان يكون غير قابل للرد . ونحن نستهدف فيه وجوده خلال طريقة وجوده ، او صفته . والصفة ـ خصوصاً الصفة المادية : سيولة الماء ، كثافة الحجر ، الخ ـ لما كانت كيفية للوجود فإنهـا لا تفعل الا ان تستحضر الوجود على نحوٍ خاص . وما نختاره هو اذن حالة خاصة بها ينكشف الوجود ويمتلك . والأصفر والأحمر ، وطعم الطماطم او البازلاء المكسرة ، والخشن والرقيق ـ ليست ابداً بالنسبة الينا معطيات لا تقبل الردّ : إنها تترجم رمزياً في نظرنا عن طريقة خاصة لدى الوجود يتبدى عليها ، ونحن نرد فعلها بواسطة الاشمئزاز او الرغبة، وفقاً لكوننا نرى الوجود يستوى على نحو أو آخر على سطحها . والتحليل النفسي الوجودي ينبغي عليه ان يستخلص **المعنى الانطولوجي** للصفات . وهكذا فقط ـ لا باعتبارات تتعلق بالجنسية ـ تفسَّر مثلاً بعض الثوابت الخاصة « بالتخيلات » الشعرية (« الجيولوجي » عند ربنو Rimbaud وسيولة الماء عند بو Poe) او مجرد ذوق كلٍّ ، هذه الأذواق المشهورة التي يقال عنها انه لا ينبغي المشاحة فيها والمناقشة ، دون ان يدرك انها ترمز على طريقتها الى « نظرة في العالم » ، واختيار للوجود كامل ، وأنه من هنا تأتي بيّنتها في نظر من جعلها لـه . فيخلق بنا اذن ان نرسم هنا هذه المهمة الخاصة للتحليل النفسي الوجودي ، بصفة ايحاء

وحض على أبحاث تالية . لأن الاختيار الحر ليس يقبل الرد الى مستوى الذوق بالنسبة إلى الحلو او المرّ ، الخ ، بل الى مستوى اختيار وجـه الوجود الذي ينكشف **خلال** وبواسطة ما هو حلو او مرّ ، الخ .

٣

الكيفية بوصفها كاشفة للوجود

قصدنا هنا هو ان نحاول القيام بتحليل نفسيّ **للأشياء** . وهذا ما حاوله باشلار Bachelard بكثير من الحذق في كتابه الاخير : «الماء والاحلام» . إن في هذا الكتاب وعوداً عظيمة ؛ خصوصاً وإنه لاكتشاف حقيقي ، اكتشاف « التخيل المادي » . والحق ان هذا اللفظ : تخيل (خيال) لا يناسبنا هنا ، وكذلك لا تناسبنا تلك المحـــاولة للبحث وراء الاشياء ومادتها الهُلامية (الجلاتينية) — او الصلبة او السائلة — عن « الصور » التي نشترعها فيها . والإدراك كما بيّنا في كتاب آخر[١] لا شأن له بالتخيل إنه يستبعده بالدقة ، والتخيُّل يستبعد الإدراك. فالإدراك ليس ابداً جمع صور مع إحساسات : فهذه النظرية ، المنحدرة عن مذهب الترابطية ، ينبغي استبعادها نهائياً ؛ وتبعاً لذلك فليس من مهمة التحليل النفسي البحث عن الصور ، بل ايضاح **المعاني** التي تنتمي حقاً الى الاشياء . وليس من شك في ان المعنى « الانساني » **للزج** poisseux **والدابق** visqueux الخ لا ينتمي الى ما هو في — ذاته . لكن القوى لا تنتسب اليه هي الاخرى ، كما رأينا ، ومع ذلك فهي التي تكوّن العالم . والمعاني **المادية** ، والمعنى الإنساني لإبر

---

١) «الخيالي » ، عند الناشر .N.R.F ، سنة ١٩٣٩ .

الثلج ، والمحبّب ، والمكوّم ، والدُّهني ، الخ هي معان حقيقية مثل العالم ، لا اكثر ولا اقل ، والمجيء إلى العالم هو الانبثاق في وسط هذه المعاني . لكن الأمر يتعلق من غير شك بمجرد اختلاف في الاصطلاح ؛ ويلوح ان الاستاذ باشلار اكثر جسارة ، وانه يفضي بأعماق فكره حين يتكلم في محاضراته عن التحليل النفسي للنباتات أو حين يعنون احد كتبه بعنوان : « التحليل النفسي للنار » . والامر يتعلق في الواقع بتطبيق منهج الاكتناه الموضوعي الذي لا يفترض اية احالة سابقة الى الشخص— تطبيقه على الاشياء ، **لا على الشخص** . فحين اريـد مثلاً ان احدّد المعنى الموضوعي للثلج فإني ارى مثلاً أنه يذوب في درجة حرارة معينة وان هذا الذوبان للثلج هو موته . والامر هنا مجرد مشاهدة موضوعية . وحين اريد تحديد معنى هذا الذوبان ، فينبغي ان اشبهه بموضوعات اخرى موجودة في مناطق اخرى من الوجود ، لكنها هي ايضاً موضوعية ، وعالية ، وافكار ، وصداقات ، واشخاص ، واستطيع ان اقول عنها أيضاً إنها **تذوب** (النقود **تذوب** بين يديّ ؛ انا اسبح ، وأذوب في الماء ؛ وبعض الافكار — بمعنى المدلولات الاجتماعية الموضوعية — تكوّن « كرات من الثلج » وبعضها الاخرى **تذوب**[1] ؛ آه كم نحف ، كم ذاب !) ؛ ولا شك في أنني بهذا سأحصل على نوع من الرابطة التي تربط بين بعض أشكال الوجود والبعض الآخر . والمقارنة بين الثلج الذائب وبعض انواع الذوبان الاخرى الاشد غموضاً (مثلما ورد في بعض الاساطير القديمة : الخياط في حكايات جرم Grimm يمسك بقطعة جبن في يده ، ويوهم انها حجر ، ويعصرها بشدة حتى يقطر منها اللبن الذائب ؛ والمشاهدون يتوهمون أنه جعل الحجر يقطر ماءً ، وعصر ما فيه من سائل) — نقول إن هذه المقارنة يمكن ان تخبرنا عن السيولة

(١) ليتذكر القارىء « العملة الذائبة » في عهد وزارة دلادييه .

السرّية للجوامد ؛ بالمعنى الذي به أوديبرتي Audiberti في نوبة إلهام ، تحدث عن السواد السرّي لِلّبن . وهذه السيولة التي ينبغي ان تقارن بعصير الفاكهة ودم الانسان — وهو ايضاً شيء مثل سيولتنا السرّية الحيوية — تحيلنا الى امكان ثابت لمُلتْك[1] مُحبَّب (يدل على نوع من كيفية وجود ما هو في — ذاته الخالص) ان يتحول الى سيولة **متجانسة وغير متفاضلة** (وهذه كيفية وجود اخرى لما هو في — ذاته الخالص). ونحن ندرك هنا منذ الأصل وبكل معناها الانطولوجي نقيضة المتصل والمنفصل ، والاقطاب الانثوية والاقطاب الذكرية للعالم ، التي سنرى فيما بعدُ نموّها الديالكتيكي حتى نظرية الكمام quanta والميكانيكا التموجية. وهكذا نستطيع الوصول الى اكتناه المعنى السرّي للثلج ، وهو معنى انطولوجي . وفي كل هذا ، اين الرابطة بما هو ذاتي ؟ وبالتخيل ؟ إننا لم نفعل إلاّ ان قارنّا بين تراكيب موضوعية بالدقة، وصُغنا الفرض الذي يستطيع ان يوحّد هذه التراكيب ويجمع بينها . ولهذا فإن التحليل النفسي يتعلق هنا بالاشياء نفسها ، لا بالناس . ولهذا فإني استريب ، اكثر من الاستاذ باشلار ، عند هذا المستوى ، في اللجوء الى التخيلات المادية للشعراء ، حتى لو كانوا لوتريامون أو رنبو او بو . صحيح ان من الشائق البحث عن « البهيمي عند لوتريامون » . لكننا لو عدنا في هذا البحث الى ما هو ذاتي ، فإننا لن نصل الى نتائج ذوات معنى حقاً إلا اذا عددنا لوتريامون بمثابة تفضيل اصلي محض للحيوانية[2] وحددنا **اولا** المعنى الموضوعي للحيوانية . فإن كان لوتريامون هو **ما يُفضِّل**، فينبغي اولاً ان نعرف طبيعة ما يفضّله . ونحن نعرف حقاً أنه « يضع » في

---

(١) « اي متكاثف متماسك بعضه في بعض compact » .

(٢) لنوع من الحيوانية ، وهو ما يسميه ماكس شيلر باسم « القيم الحيوية » .

الحيوانية شيئاً آخر واكثر ممـــا اضعه انا فيها . لكن هذه الاغناءات الذاتية التي تخبرنا عن لوتريامون تستقطب بالتركيب الموضوعي للحيوانية. ولهذا فإن التحليل النفسي الوجودي للوتريامون يفترض اولاً اكتناهاً للمعنى الموضوعي **للحيوان** . وبالمثل ، فإني افكر منذ زمن طويـــل في تقرير الحجري عند رنبو . لكن اي معنى سيكون له ، إن لم نقرر مقدمـــاً معنى الجيولوجي بوجه عام ؟ لكن قد يقال إن المعنى يفترض الانسان. ونحن لا نقول شيئاً آخر غير هذا . لكن الانسان لما كان علواً فإنـــه يقرر ذا المعنى بواسطة انبثاقه نفسه. وذو المعنى (الدال) بسبب تركيب العلو نفسه هو إحالة الى عالين آخرين يمكن ان تكتنه دون التجاء الى الذاتية التي قررتها . والطاقة بالقـــوة لجسم مـا هي كيفية (صفة) موضوعية لهذا الجسم يجب ان تحسب موضوعياً بأن نحسب حسابـاً فقط للظروف الموضوعية . ومع ذلك فإن هذه الطاقة لا يمكن ان تأتي لتسكن جسماً إلا في عالمٍ ظهورُه متضايف مع ظهور ما هو — لذاته . وبالمثل، يُكتشف بتحليل نفسي موضوعي بالدقة قوى اعمق خوضاً في مـــادة الاشياء ، وتبقى كلها عالية ، وإن كانت تناظر اختياراً اكثر اساسية للآنية ، اختيار **للوجود** .

وهذا يقودنا إلى تحديد النقطة الثانية التي نختلف فيهـــا مع الأستاذ باشلار . من المحقق ان كل تحليل نفسي ينبغي ان تكون لـــه مبادئه القبلية . وخصوصاً يجب عليه ان يعرف مـا **يبحث عنه** ، وإلا فكيف يجده ؟ لكن لما كان الهدف من بحثه لا يمكن ان يتقرر هو نفسه بواسطة التحليل النفسي ، خوفاً من الوقوع في دَور فاسد ، فلا بـد ان يكون موضوعاً لمصادرة — او ان يُتطلب من التجربـــة — او ان يُقرَّر

بواسطة علم آخر . والليبيدو[1] libido الفرويدي هــو مجـرد مصادرة ، كما هو بيّن ؛ وإرادة القوة عنـد أدلر Adler تبدو تعميماً بغير منهج لمعطيات تجربية – ولا بد ان تكون بغير منهج ، لأنها هي التي تمكّن من إرساء قواعد منهج التحليل النفسي . والأستاذ باشلار يبدو انه يستند إلى أسلافه ؛ ومصادرة الغريزة الجنسية يبدو انهـا تسيطر على ابحاثه ؛ وفي أحيان أخرى تُحال إلى **الموت** ، وإلى جروح الميلاد ، وإلى إرادة القوة ؛ وبالجملة فإن تحليله النفسي يبدو اكثر ثقة بمنهجه منه بمبادئه ، ولا شك في انه يعتمد على نتائجه مـن اجل إنارته الطريق له في السير إلى الهدف المحدّد لبحثه . لكن هذا بمثابة وضع المحراث أمام الثيران؛ والنتائج لن تسمح أبداً بتقرير المبادىء ، كما ان جمع الأحوال المتناهية لن يمكّن من إدراك الجوهر . فيبدو لنا إذن انه ينبغي ان نتخلى هنـا عن هذه المبادىء التجربية او هذه المصادرات التي تجعل من الإنسان ، قبلياً ، غريزة جنسية او إرادة قوة ، ويخلق بنا ان نقرر بالدقة الهدف من التحليل النفسي ابتداءً من الانطولوجيا . وهذا ما حاولناه في الفقرة السابقة . إذ رأينا ان الآنية ، قبل ان يمكن وصفها بأنهـا « لبيدو » أو إرادة قوة ، هي **اختيار للوجود** ، سواءٌ بطريق مباشر او بامتلاك العالم . وقد رأينـا – حين يتعلق الاختيـار بالامتلاك – ان كل **شيء** يُختار في نهاية التحليل ، لا مـن حيث قوته الجنسية ، لكن كنتيجة للطريقة التي بها يعبر عن الوجود ، والكيفية التي بها الوجود يستوي على سطحه . والتحليل النفسي للأشياء ولمادّتها ينبغي إذن ان يعنى قبل كل شيء بتقرير الكيفية التي بهـا كل شيء هــو الرمز **الموضوعي** للوجود

(١) « له عدة معان : (١) بالمعنى الدقيق هو البحث عن الاشباع الجنسي ؛ (٢) الطاقة الخاصة بغرائز الحياة ، والتي تتوزع بين الأنا «اللبيدو النرجسي » والاشياء او الاشخاص « اللبيدو ذو الموضوع » ؛ (٣) وعند يونج هو الطاقة النفسية أياً كان موضوعها . »

وعلاقة الآنية بهذا الوجود . ونحن لا ننكر انه ينبغي ان نكتشف ، بعد ذلك ، رمزية جنسية في الطبيعة ، ولكنها طبقة ثانوية قابلة للرد تفترض أولاً تحليلاً نفسياً للتراكيب السابقة على الجنسية . وهكذا فإننا نعدّ دراسة الأستاذ باشلار عن الماء ، وهي حافلة بالنظرات اللوذعية العميقة، بمثابة مجموعة من الايحاءات،وتحفة ثمينة من المواد التي ينبغي ان تستعمل الآن بواسطة التحليل النفسي الشاعر بمبادئه .

وما تستطيع الانطولوجيا ان تلقنه للتحليل النفسي هو أولاً الأصل الحقيقي لمعاني الأشياء وعلاقاتها الحقيقية – بالآنية . فهي وحدها التي تستطيع ان تضع نفسها على مستوى العلو وان تدرك بنظرة واحدة الوجود – في – العالم بحدّيه، لأنها وحدها تضع نفسها أصلاً في منظور **الكوجيتو** . وفكرة الوقائعية وفكرة الموقف هما اللتان تمكناننا من فهم الرمزية الوجودية للأشياء . وقد شاهدنا ان من الممكن نظرياً ومن المستحيل عملياً تمييز الوقائعية من المشروع الذي يكوّنها على هيئة موقف . وهذه المشاهدة ينبغي ان تفيدنا هنا : وينبغي ألا نعتقد ، كما رأينا ، ان الـ « هذا » في خارجية استواء وجودها ومستقلة عن انبثاق ما هو – لذاته – له دلالة ما . صحيح ان صفته كما رأينا ليست شيئاً آخر غير وجوده . وقد قلنا : إن صُفرة الليمون ليست حالة ذاتية لإدراك الليمون: إنها هي **الليمون نفسه** . وقد بيّنا أيضاً [1] ان الليمون كله يمتد خلال صفاته وان كل كيفية من كيفياته يمتد خلال سائرها ، وهذا ما سميناه بالـ « هذا » . وكل كيفية للوجود هي كل الوجود ؛ إنها حضور إمكانه المطلق ، وهي عدم قابليته للرد في الاستواء . ومع ذلك ، فمنذ القسم الثاني،وقد ألحنا على عدم قابلية الانفصال ، في الكيفية نفسها ، بين المشروع وبين الوقائعية . وقلنا : « ولكي تكون ثمّ كيفية ، لا بد

(١) القسم الثاني ، الفصل الثالث ، §٣

ان يكون **هاهنا** وجود بالنسبة إلى عدم هو بطبعه ليس الوجود ... إن الكيفية هي الوجود كله وهو ينكشف بين حدود الهاهنا » . وهكذا ، فمنذ البداية ، ونحن لم نستطيع وضع معنى الكيفيـة لحساب الوجـود **في ذاته** ، إذ لا بد سابقاً من « الهاهنا » il ya ، أعني التوسط المُعدِم لما هو — لذاته ، حتى توجد كيفيات . لكننا نفهم بسهولةٍ ابتداءً من هذه الملاحظات ان معنى الكيفية يدل بدوره على شيء هو بمثابة تقوية للـ « هاهنا » لأننا نتخذ نقطة ارتكازنا عليه من أجل تجاوز « الهاهنا » إلى الوجود كما هو مطلقاً وفي ذاته . وفي كل إدراك للكيفية ، يوجد، بهذا المعنى ، جهد ميتافيزيقي للإفلات من حالتنا ، ابتغاء خرق يراع العدم الخاص بالـ « هاهنا » ، والنفوذ حتى الـ « ما — في — ذاته » الخالص . لكننا لا نستطيع كما هو بيّن ان ندرك الكيفية كرمز لوجود يفلت منا تماماً ، وإن كان بكله هناك ، أمامنا ، أعني بالجملة ان نجعل الوجود المنكشف يعمل كرمز على الوجود في ذاتـه . ومعنى هـذا ان تركيباً جديداً للـ « هاهنا » يتكون ، وهو الطبقة الدالة ، وإن كانت هذه الطبقة تنكشف في الوحدة المطلقة لنفس المشروع الأساسي . وهذا ما سنسميه القوام الميتافيزيقي لكل كشف عياني للوجود ؛ وهذا تماماً هو ما ينبغي الوصول اليه والكشف عنـه بواسطة التحليل النفسي . فما هو القوام الميتافيزيقي للأصفر ، والأحمر ، والأملس ، والخشن ؟ وما هو — وهو سؤال سنضعه **بعد** هذه الأسئلة الأولية — المعامِل الميتافيزيقي لليمون ، وللماء ، وللزيت ، الخ ؟ كل هـذه مشاكل ينبغي على التحليل النفسي ان يحلّها إذا أراد ان يفهم يوماً ما لمـاذا يحب بطرس البرتقال ويفزع من الماء ، ولماذا يلذ له ان يأكل الطماطم ويرفض ان يـأكل الفول ، ولماذا يتقايأ إذا أُلزِم بابتلاع أم الخلول او البيض النيء .

لكننا بيّنا أيضاً ما هنالك من خطأ، مثلاً ، في اعتقاد أننا «نوجّه» اتجاهاتنا التأثرية على الشيء ، لإيضاحه او تلوينه . ولقد رأينا أولاً منذ

وقت طويل ان العاطفة ليست اتجاها disposition باطناً ، بل علاقة مُمَوضِعة وعالية ، تعرف حقيقة نفسها بالنسبة إلى موضوعها . لكن هذا ليس كل ما في الأمر : وإن مثلاً ليبيّن لنا ان التفسير **بالاسقاط** projection (وهذا هو معنى العبارة المشهورة جداً : « المنظر حالة للنفس ») هو بمثابة مصادرة على المطلوب الأول . فلتكن ، مثلاً ، هذه الكيفية الخاصة التي تسمى الدابق visqueux . من المحقق ان معناها بالنسبة إلى البالغ الاوربي ينطوي على مجموعة من الخصائص الانسانية والاخلاقية التي يمكن بسهولة ان تُردّ إلى علاقات وجود . فقبضة اليد تكون دابقة ، والابتسامة دابقة ، والفكرة والعاطفة يمكن ان تكونا دابقتين . والرأي الشائع يقول إنه كانت لديّ أولاً تجربة بعض السلوكات وبعض المواقف الاخلاقية التي لا تروق لي والتي أبسِلها ؛ ومن ناحية أخرى ، عندي عيان حسيّ بالدابق . وبعد لأيٍ أقرر علاقة بين هذه العواطف والدّبَق viscosité ، والدابق يقوم بدور الرمز لطائفة بأسرها من العواطف والمواقف الإنسانية . وسأكون إذن قد أغنيت الدابق بأن القي عليه معرفتي المتعلقة بهذه الطائفة الإنسانية من السلوكات . لكن أنّى لي ان اقبل هذا التفسير بالإسقاط ؟ إذا افترضنا اننا أدركنا اولا العواطف كصفات (كيفيات) نفسية خالصة، فكيف نستطيع ان ندرك علاقتها مع الدابق ؟ والعاطفة المُدركة في صفائها الكيفي لا يمكن ان تنكشف إلا كاتجاه غير ممتد ، يمكن القدح فيه بالنسبة إلى بعض القيم وبعض النتائج ؛ لكنه بأي حال من الاحوال، لن « يكوّن صورة » إذا لم تكن الصورة معطاة اولاً . ومن ناحية أخرى ، إذا لم يكن الدابق محملا في الاصل بمعنى تأثري ، وإذا لم يتبدّ إلا كنوع من الكيفية المادية ، فلسنا نرى كيف يمكن ان يتخذ ممثلا رمزياً لوحدات نفسية معيّنة . وبالجملة ، فإنه من أجل ان نقرر عن وعي وبوضوح علاقة رمزية بين الدّبَق والحقارة اللزجة لبعض الناس،

ينبغي ان ندرك أولا الحقارة في الدبق ، والدبق في بعض أنواع الحقارة . فينتج عن هذا إذن ان التفسير بالاسقاط لا يفسّر شيئاً ، لانه يفترض ما ينبغي تفسيره . وحتى لو أفلت من هذا الاعتراض الموجه من حيث المبدأ ، فإنه سيصادف اعتراضاً آخر ، مستمداً من التجربة ولا يقل خطورة: التفسير بالاسقاط يتضمن ان الشخص المُسقِط قد وصل بالتجربة والتحليل إلى نوع من معرفة التركيب ونتائج المواقف التي ينعتها بأنها دابقة . وفي هذه النظرة ، الاهابة بالدبق لا تغني أبداً ، كمعرفة ، تجربتنا بالحقارة الانسانية ؛ واقصى ما تستطيع هو ان تفيد كوحدة ايضاعية ، وباب تصويري لمعارف مقتناة من قبل . ومن ناحية أخرى فإن الدبق بالمعنى الصحيح ومنظوراً اليه على حدة ، يمكن ان يظهر لنا عملياً أنه مضّر (لان المواد الدابقة تلتصق باليد ، والملابس ، لانها تحدث بُقعاً) ، لكنه ليس منفِّراً . ولا نستطيع ان نفسر النفور الذي يثيره ، إلا بعدوى هذه الكيفية الفزيائية مع بعض الكيفيات المعنوية . فينبغي ان يوجد ما يشبه تعلم القيمة الرمزية للدابق . لكن الملاحظة تعلمنا ان اصغر الاطفال يبدون عن نفور في حضرة ما هو دابق ، وكأنه مَعدِيٌ بما هو نفسي؛ وتعلمنا أيضاً انهم يفهمون ، حين يعرفون النطق، قيمة الكلمات : «رخو» ، «حقير» ،الخ حين تطبق على وصف العواطف . والامر كله يجري كما لو كنا ننبثق في كون فيه العواطف والافعال محملة كلها بالمادية،ولها نسيج مادي ، وهي فعلاً وحقاً رخوة، مسطحة،دابقة، منحطة ، سامية ، الخ ، وفيها الجواهر المادية لها في الأصل معنى نفسي يجعلها منفرّة ، ومروعة ، وجذابة ، الخ . ولا يمكن قبول أي تفسير بالاسقاط او قياس النظير هنا . ولنلخص ما نريد ان نقوله فنقول إنه من المستحيل ان نستخلص قيمة الرمز النفسي للدابق من الكيفية الحامة للـ « هذا » ، كما نسقط هذا المعنى على الـ « هذا » ابتداءً من معرفة المواقف النفسية المعتبرة . فكيف يمكن إذن ان نتصور هذا الراموز

الكلي الهائل الذي يُعبَّر عنه بنفورنا، وكراهياتنا ، وتعاطفنا ، وانجذابنا لأشياء ، ماديتها ينبغي ، من حيث المبدأ ، ان تبقى بغير ذات دلالة ؟ للتقدم في هذه الدراسة ، لا بد من التخلي عن طائفة من المصادرات . وخصوصاً ، ينبغي ان نصادر قبلياً على ان نسبة الدبق إلى هذه العاطفة او تلك ليست غير صورة، لا معرفة — وينبغي أيضاً ان نرفض الاقرار، قبل مزيد من المعلومات — بأن النفسي هو الذي يمكّن من ان يشكل رمزياً المادة الفزيائية وان ثم اسبقية لتجربتنا للخساسة (الحقارة) الانسانية على إدراك « الدابق » بوصفه ذا دلالة .

ولنعد الى المشروع الاصلي . إنه مشروع امتلاك . وهو يرغم إذن ما هو دابق على الكشف عن وجوده؛ وانبثاق ما هو — لذاته في الوجود لما كان امتلاكياً ، فإن الدابق المدرَك هو « دابق للامتلاك » ، أعني ان الرابطة الاصلية بين الانا والدابق هي انني اشترع ان اكون أساساً لوجوده ، من حيث انه هو انا مثالياً . فمنذ الأصل إذن، يبدو كممكن عليَّ ان اؤسسه ؛ ومنذ الاصل ، هو محول الى نفسي psychisé . وهذا لا يعني ابداً انني ازوده بنفس ، على طريقة النزعة البدائية القائلة بأن لكل شيء نفساً animisme ، ولا بقوى ميتافيزيقية بل فقط ان ماديته نفسها تنكشف لي بوصفها ذات العنى نفسي — وهذه الدلالة النفسية هي هي القيمة الرمزية التي له بالنسبة إلى الوجود — في — ذاته. وهذه الطريقة الامتلاكية لجعل الدابق يؤدي كل هذه المعاني ، يمكن ان تعدَّ امراً قبلياً صورياً ، وإن كان مشروعاً حراً ويتأحّد مع وجود ما هو لذاته هو نفسه؛ ذلك أنها لا تتوقف اصلاً على طريقة وجود الدابق؛ بل فقط على وجوده — هناك الخام ، وعلى وجوده المصادَف الخالص؛ وستكون مشابهة بالنسبة الى اي لقاء آخر من حيث هي مجرد مشروع للامتلاك ، ومن حيث انها لا تتميّز من الـ « هـا هنا » الخالص ، وانها ، بحسب ما ننظر إليها على نحو أو آخر ، حرية خالصة او عدم خالص . لكن في إمكان هذا المشروع الامتلاكي ينكشف الدابق وينمّي

دَبَقه . وهذا الدبق هو إذن – منذ الظهور الاول للدابق – جواب عن سؤال ، **وبذلٌ للذات** ؛ والدابق يظهر كأنه **مخطط** انصهار العالم فيَّ ؛ وما يخبرني عن نفسه ، وطابعه كمحجمة ventouse تستنشقني ، هو رد على سؤال عيني ؛ إنه يجيب بوجوده نفسه ، وبطريقته في الوجود ، وبكل مادته . والجواب الذي يقدمه هو في آنٍ واحد متلائم مع السؤال تماماً وفي نفس الوقت معتم وغير قابل للاكتناه لانه غني بكل ماديته التي لا توصف . إنه واضح من حيث انه يتلاءم تماماً مع الجواب : والدابق يدرك من حيث انه ما يعوزني ، ويمكن ان يتلمَّس بواسطة بحث امتلاكي ؛ وهو يكشف عن دبقه لهذا المخطط للامتلاك . إنه معتم ، لأنه إذا كان الشكل الدالّ يوقظ في الدابق بواسطة ما هو – لذاته ، فإنه بكل دبقه يأتي ليملأه . إنه يحيل إلينا إذن معنى مليئاً كثيفاً ، وهذا المعنى يُسلم الينا الوجود – **في** – **ذاته** ، من حيث ان الدابق هو حالياً ما يكشف عن العالم، **ومخطط انفسنا** ، من حيث ان الامتلاك يخطط شيئاً مثل فعلٍ مؤسِّس للدابق . وما يعود إلينا حينئذ ، ككيفية موضوعية ، هو **طبيعة** جديدة ليست مادية (وفزيائية) ، ولا نفسية ، لكنها تعلو على التقابل بين النفسي والفزيائي ، بأن تنكشف لنا كتعبير انطولوجي عن العالم كله ، اي تتجلى كباب لتضيف كل « الهاذات » في العالم ، سواء تعلق الامر بتنظيمات مادّية او بعلوّات معلوّة . ومعنى هذا ان ادراك الدابق بما هو كذلك قد خلق ، بهذا ، طريقة خاصة لما في – ذاته الذي في العالم كي يتبدى عليها ، إنه يرمز الى الوجود على طريقته ، اعني انه ، طالما يستمر الاتصال بالدابق ، فكل شيء يجري بالنسبة إلينا كما لو كان الدبق هو معنى العالم كله ، أعني الضرب الوحيد لوجود الوجود – في – ذاته، على غرار ما تكون، بالنسبة الى البدائيين في قبيلة السحلية ، كل الاشياء سحالى . فماذا يمكن ان يكون ، في المثل المختار ، ضرب الوجود المرموز إليه بالدابق ؟

إني ارى اولا انه التجانس ومحاكـــاة السيولة . والمادة الدابقة ، مثل القطران ، سائل شارد . إنها تظهر لنا اولا أنها تُظهر الوجود هراباً في كل مكان ودائماً شبيهاً بنفسه، ويفلت من كل ناحية ، ويمكن مع ذلك الطفو عليه ، إنه الوجود بغير خطر وغير ذاكرة الذي يتحول دائماً الى ذاته ، وعليه لا يمكن نقش أية علامة ، وهو ايضاً لا يمكن ان يُعلِّم علينا ، انه ينزلق ، ونحـــن نتزلق عليه ، ويمكن ان يُمتلَك بالانزلاق (الزورق ، الزورق البخاري ، الانزلاق على الماء ، الخ) ، ولا يملك أبداً ، لأنه يدور علينا ، الوجود الذي هو سرمدية وزمانية لامتناهية ، لأنه تغير دائم دون شيء يتغير ،ويرمز على احسن وجه ، بواسطة هـذا المركّب المؤلف من السرمدية والزمانية ، الى الامتزاح الممكن بين مـا هو — لذاته بوصفه زمانية محضة ، وبين ما هو — في — ذاته بوصفه سرمدية محضة. لكن الدابق سرعان ما ينكشف جوهرياً أنه مشبوهlouche لأن السيولة توجد فيه بطيئة ؛ إنه عجن للسيولة ، أعني انـــه يمثل في ذاته انتصاراً ناشئاً للصلب على السائل ، اعني ميلا لما هو لذاتـــه في الاستواء الذي يمثله الصلب الخالص ؛ ميلا الى تجميد السيولـــة ، اعني امتصاص ما هو— لذاته الذي كان عليه ان يؤسسه . إن الدابق سكرة موت الماء ؛ ويتبدّى كظاهرة في صيرورة، وليس له الدوام في تغـير الماء ، بل بالعكس يمثّل ما يشبه قطعاً يُجرى في تغير حال . وهـــذا اللون من عدم استقرار المتجمد للدابق يؤيس من الامتلاك . والماء أشدّ هروباً ، لكن يمكن امتلاكه في فراره نفسه ، من حيث هو فرّار . والدابق يهرب هروباً سميكاً يشبه هروب الماء ، كما أن الطيران الثقيل للدجاجة وعلى مدى قريب من الارض يشبه طيران الباشق.وهذا الفرار نفسه لا يمكن ان يُمتلك ، لأنه ينكر نفسه من حيث هو فرار . إنه تقريباً دوام صلب . ولا شيء ادّل على صفة الاشتباه هذه louche التي «للمادة بين حالتين » من البطء الذي به الدابق يذوب في نفسه : فالقطرة التي

تمس سطح طبقة من الماء تتحول فوراً إلى طبقة ماء ؛ ونحن لا ندرك العملية كامتصاص شبه فمي للقطرة بواسطة الطبقـــة ، بل بالاحرى كاستروااح[1] وتعرّ عن الفردية لموجود مفرد ينحل من تلقاء نفسه في الكل الكبير الذي ينبثق منه . ورمز طبقة الماء nappe d'eau يلوح أنه يلعب دوراً خطيراً جداً في تكوين الاسكيمات الحلولية (القائلة بوحدة الوجود والحلول) ؛ وهذا الرمز يكشف عن نمط خاص من العلاقة بين الوجود والوجود . لكننا إذا اعتبرنا الدابق ، فإننا نشاهد (وان كان قد حافظ سرّاً على كل السيولة ، في بطء ؛ وينبغي ألا نخلط بينه وبين الهرائس التي فيها السيولة ، في صورة اولية ، تعاني تكسرات مفاجئة، وتوقعات مفاجئة ، وفيها المادة بعد صورة اولية من الجريان ، تتماسك فجأةً) أنه يمثل التخلف (هوسترسيس[2]) hystérésis الثابت في ظاهرة التحول إلى الذات: فالعسل الذي يسيل من الملعقة على العسل الموجود في البرطمان يأخذ في نحت السطح ، وينفصل عنه في بروز ، وانصهاره مع الكل تبدى كهبوط وانحطاط يظهر في نفس الوقت كزوال للانتفاخ (فلنتذكر أهمية « الانبوبة[3] » التي يُنفخ فيها مثل الزجاجـــة ثم يزول انتفاخها بمطلقة نواحاً أليماً) ومثل انسطاح و « تبطط » النهود الناضجة لامرأة

---

(١) « اتخاذ صفة الروح ».

(٢) « ظاهرة فزيائية شائعة نلقاها خصوصاً في مرونة الاجسام ومغناطيسيتها . فإننـــا اذا اخضعنا جسماً لشد (او توتر) متزايد ، ثم متناقص ، نلاحظ ان التشويه الناتج يتزايد مـــع الشد ثم يتناقص في نفس الوقت مـــع الشد ، لكن مع تأخر (تخلف) اعني انه بالنسبة الى قيمة معينة من الشد يكون التشويه (تغير الشكل) اكبر في اللحظة التي يتناقص فيها الشد منه في اللحظة التي فيها يتزايد . وفي اللحظة التي فيها ينعدم الشد يبقى تشويه فضالي . وهذا التخلف الناتج عن العلة هو المسمى بالتخلف . » « المترجم »

(٣) « الانبوبة هي الجزء من المعي الغليظ او الأعور في الثيران والتي يمكن نفخهـا على شكل « انبوبة » كرة القدم » .

تتمدد على ظهرها . وفي هذا الدابق الذي يذوب في نفسه ، مقاومة ظاهرة مثل رفض الانسان الذي لا يريد ان يفني في كل الوجود ، وفي نفس الوقت ، توجد رخاوة ُتدفع الى اقصى نتائجها : لأن الرخو (الطري) ليس شيئاً آخر غير إعدام (إفناء) يتوقف في منتصف الطريق ؛ والرخو هو خير ما يحيل إلينا صورة قوتنا المدمِّرة وحدودها. وبطء زوال القطرة الدابقة في داخل الكل يؤخذ اولاً من حيث الرخاوة، لأنه مثل إفناء مؤخَّر ويلوح أنه يسعى لكسب الوقت ؛ لكن هذه الرخاوة تمضي الى النهاية : فالقطرة تسوخ في طبقة الدابق . ومن هذه الظاهرة تتولد خصائص عديدة للدابق : اولاً أنه رخو لدى المس . ارمِ ماءً على الارض : فإنه يسيل . وارم مادة دابقة : فإنها تتمدد وتنتشر وتنسطح ، إنها رخوة ؛ المس الدابق ، تجده لا يفر منك : بل يستسلم . وإن في عدم قابلية الماء للإمساك صلابةً لاترحم تهبه نوعاً من المعنى المستسر للمعدن: وفي النهاية لا يمكن عصره مثل الصلب. اما الدابق فيمكن عصره . ويعطى اولاً انطباع موجود يمكن امتلاكه . وعلى نحو مزدوج : فإن دَبقه ، والتصاقه بذاته يمنعه من الفرار ، فأستطيع إذن أن أمسك به بين يدي ، وان افصل كمية معينة من العسل او القطران عن باقي البرطمان ، وبهذا ، أخلق شيئاً فردياً بواسطة الخَلق المستمر ؛ وفي نفس الوقت فإن رخاوة هذه المادة ، التي تنسحق بين يدي،تعطيني الانطباع انني أحطِّم باستمرار . وفي هذا صورة تحطيم — خَلق . إن الدابق مطواع . لكنه في نفس اللحظة التي فيها أعتقد انني امتلكته ، فها هو ذا ، بانقلاب عجيب ، هو الذي يمتلكني . وفي هذا يظهر طابعه الجوهري : إن رخاوته تكوّن ما يشبه المحجمة ventouse . والشيء الذي امسك به في يدي ، إذا كان صلباً ؛ فإني استطيع ان اتركه حين اريد ؛ وقصوره الذاتي يرمز عندي الى قوتي الكاملة ؛ إني أؤسسه ، لكنه لا يؤسسني ؛ وهو ما — لذاته الذي يجمع في نفسه ما

في ـ ذاته ويرفعه الى مرتبة ما في ـ ذاتـه دون ان يتورّط ، مع بقائه دائماً قوة ممتصة خلاّقة ؛ إن مـا هو ـ لذاتـه يمتصّ ما هو ـ بذاته . وبعبارة اخرى ، الامتلاك يؤكد اولوية مـا ـ لذاته في الوجود التركيبي : « في ـ ذاته ـ لذاته » . لكن هـا هو ذا الدابق يقلب الحـدود : لقد **تورط** ما ـ لذاتـه فجأةً . أُبعِد يديّ ، واريد ان اسيب الدابق ولكنه يلتصق بـي ، ويضخّني ويستنشقني ؛ وضرب وجود ليس القصور الذاتي المطْمئن الخاص بما هو صلب ، ولا ديناميكية مثل تلك التي للماء الذي يستنفد قوّته في الفرار مني : بل هو نشاط رخو ، رائل baveuse ، مؤنث للاستنشاق ، ويعيش بغموض تحت اناملي واشعر بنوع من الدُّوار ، ويجذبني إليه مثل قـاع هاوية تجتذبني . إن ثم لوناً من السحر اللمسي للدابق . ولم أعـد بعدُ مسيطراً على **وقف** عملية الامتلاك . إنها مستمرة . وبمعنى ما ، إنه بمثابة طاعة تامة للمملوك ، وإخلاص الكلب الذي يبذل **نفسه** ، حتى لو لم يرده الإنسان ؛ وبمعنى آخر ، تحت هذه الطاعة ، امتلاك ماكر للمالك من جانب المملوك . وهنا نشاهد الرمز الذي ينكشف فجأةً : إن هـا هنا ممتلكات سامّة ؛ وها هنا إمكان أن ما في ـ ذاته يمتص ما لذاته ؛ أعني ان الوجود يتكون على خلاف « ما ـ في ـ ذاته ـ لذاته » ، حيث ما ـ في ـ ذاته يجتذب ما ـ لذاته في إمكانه العرضي ، وفي خارجية استوائه ، في وجوده بدون اساس . وفي هـذه اللحظة أدرك فجأةً أحبولة الدابق : إنها سيولة تمسك بي وتحتجزني وتورطني ، ولا استطيع **الانزلاق** على هذا الدابق ، وكل محاجمه تحتجزني ؛ ولا يستطيع الانزلاق عليّ : بل يتشبث بـي مثل العلَق . ومع ذلك فالانزلاق ليس **فقط منكوراً** مثلما يتم بواسطة الصلب ، بل هو **ينحط** : والدابق يلوح انه يعاون في هذا ، وهو يدعوني اليه ، لأن طبقة من الدابق في حالة سكون لا تتميز تميُّزاً محسوساً من طبقة سائل كثيف جداً ؛ لكن هذه

احبولة : فالانزلاق يُمَصّ بواسطة المادة المتزلقة ، ويُخلّف عليّ آثاراً والدابق يظهر كسائل مرئى في كابوس ، وكل خواصه تنتعش بنوع من الحياة وتنقلب ضدّي . ان الدابق هو عوَض ما في — ذاته . عوَضٌ رقيق مؤنث يُرمَز اليه على مستوى آخر بصفة الحلو . ولهذا فإن الحلو مثل العذوبة في الطعم — العذوبة الباقية ، التى تبقى باستمرار في الفم وتبقى بعد الابتلاع — تكمل تماماً ماهية الدابق . إن الدابق الحلو هو المثل الأعلى للدابق ؛ إنه يرمز إلى الموت الحلو لما هو — لذاته (الزنبور الذي يغوص في المُرَبّى ويغرق فيه) . وفي نفس الوقت الدابق هو انا ، لأنني حاولت امتلاكاً للمادة الدابقة . وهذا الارتشاق للدابق الذي أشعر به على يديّ يرسم ما يشبه الاتصال بين المادة الدابقة وبيني . وهذه الأعمدة الطويلة الرخوة من المادة التي تساقط مني حتى الطبقة الدابقة (مثلاً ، حين انتزع يدي بعد ان غرزتها فيها) تمثل نوعاً من الجريان مني نحو الدابق . والتخلف hystérésis الذي أشاهده في انصهار أساس هذه الأعمدة ، مع الطبقة ، يمثل مقاومة وجودي ضد امتصاص ما في — ذاته . إني إذا غصت في الماء ، وتركت نفسي أنغمر فيه ، لا أشعر بأي مضايقة ، لأني لا أخشى أبداً أن أذوب فيه ؛ بل أبقى صلباً في سيولته . وإذا غصت في الدابق ، أحس أني سأضيع فيه ، أي أني سأذوب في الدابق ، لان الدابق بسبيل التصلب . واللّدْن pâteux (العجيني) يكشف عن نفس الوجه مثل الدابق ، من وجهة النظر هذه ، لكنه لا يسحر ، ولا يُورِّط ، لانه ساكن . بل إن في إدراك الدابق نفسه ، وهو مادة لاصقة ، مُورِّطة وبدون اتزان ، ما يشبه ملاحقة التحويل . فلمس الدابق هو مجازفة بالذوبان في الدَّبَق .

وهذا الذوبان ، بنفسه ، مخيف ، لانه امتصاص ما — في — ذاته لما — لذاته مثل امتصاص ورق النشاف للحبر . وفضلا عن ذلك ، فإنه مخيف ، إذ قد يتم التحول إلى شيء ، ويكون هو فعلاً تحولا إلى

دابق . وحتى لو استطعت تصور تحويلي الى سائل ، أعني تحويلاً لوجودي الى ماء ، فإن هذا لا يؤثر فيّ فوق الحد ، لأن الماء رمز على الشعور : وحركته ، وسيولته ، وتضامنه غير المتضامن مع وجوده ، وهروبه المستمر ، الخ كل شيء فيه يذكّرني بما هو — لذاته ، حتى أن علماء النفس الأوائل الذين أكدوا طابع المدة dureé في الشعور (وليم جيمس وبرجسون) كثيراً جداً ما شبّهوه بالنهر . فالنهر يذكر على خير نحوٍ بصورة النفوذ المتداخل المستمر لأجزاء الكل وانفصالها المستمر وكونه رهن المشيئة disponibilité . لكن الدابق يقدم صورة مروعة: فمن المروع في ذاته للشعور ان **يصير دابقاً** . ذلك ان وجود الدابق هو التصاق رخو ، وبمحاجم في كل أجزائه ، هو تضامن واشتراك ماكر لكل واحدة مع كل واحدة ، ومجهود غامض ورخو لكل واحدة تنفرد ، ويتلوه سقوط ، في انسطاح خاوٍ من الفرديــة ، ممتَصّ (مرتشف) من كل ناحية بواسطة المادة . والشعور الذي **يصير دابقاً** يتحول إذن بواسطة التلدّن لأفكاره . وهي عندنا منذ انبثاقنا في العالم ، تلك الملاحقة لشعور يريد ان يقذف بنفسه الى المستقبل : نحو مشروع للذات ويستشعر نفسه في نفس اللحظة ، التي يكون لديه فيها شعور بالوصول الى هناك ، وقد احتجز بخبث واستتار بواسطة ارتشاف الماضي وعليــه ان يشهد ذوبانه البطيء في ذلك الماضي الذي يهرب منه ، وأن يشهد غزو مشروعه من جانب آلاف من الطفيليات حتى يضيع أخيراً نهائياً . وعن هــذه الحــال الرهيبــة يعطينا « طــيران الفكر » الذي لعُصابات التأثــير psychoses d'influence خير صورة . لكن عمّ يعبر هذا الخوف: على المستوى الانطولوجي ، إن لم يكن عن فرار ما — لذاته أمام ما في — ذاته الخاص بالوقائعية ، أعني التزمّن ؟ ! إن الفزع من الدابق هو الفزع من ان يصير الزمان دابقــاً ، وان تستمر الوقائعية في تقدّمهــا

باستمرار على نحوٍ غير محسوس ، وتبتلع ما هو – لذاته الذي يوجّده[1]. إنه خوف لا من الموت ، ولا مما في – ذاته المحض ، ولا من العدم، ولكن من نمط خاص من الوجود ، لا يوجد كما لا يوجد ما في – ذاته – لذاته بل فقط يمثله الدابق . إن الموجود المثالي الذي ألوم عليه بكل قواي ويلاحقني مثل القيمة يلاحقني في وجودي : وجود مثالي فيه ما في – ذاته غير المؤسس له الأولوية على مـــا – لذاته ، وسنسميه باسم « القيمة المضادة » antivaleur .

وهكذا ، في المشروع الامتلاكي للدابق ، الدّبق ينكشف فجـــأة كرمز لقيمة مضادة ، أعني لنمط من الوجود غير متحقق ، لكنه مهدِّد ويلاحق دائماً الشعور مثل الخطر المستمر الذي يهرب منه ، وبهـــذا ، يحوّل فجأة مشروع الامتلاك الى مشروع هروب . لقد بـــدا شيء لا ينتج عن أية تجربة سابقة ، بل فقط عن الفهم السابق على الانطولوجيا لما – في – ذاته ولما – هو – لذاته ، وهو حقاً معنى الدابق . وبمعنى ما هذه تجربة ، لأن الدبق اكتشاف عياني ، وبمعنى آخر ، هذه مثل اختراع مغامرة للوجود . وابتداءً من هنا يظهر لدى ما لذاته نوع من الخطر الجديد ، وضرب من الوجود المهدِّد الذي ينبغي تجنّبه ، ومقولة عينية سيجدها في كل مكان . إن الدابق لا يرمز الى أي سلوك نفسي ، قبلياً : وهو يُظهر نوعاً من العلاقة بين الموجود ونفسه ، وهذه العلاقة هي في الأصـــل مزودة بنفس psychisée لأنني اكتشفتهـــا في محاولة للامتلاك ولأن الدّبق ردّ إليّ صورتي . وهكذا ، اغتنيت ، مثل أول اتصال باللزج[2] (الدابق) ، باسكيم انطولوجي صالـــح ، وراء التميز بين النفسي وبين اللا – نفسي ، من أجل تفسير معنى الوجود

---

(۱) « بمعنى متعدي » .

(۲) « سنستعمل كلمة لزج ولزوجة – الى جانب دابق ودبق ، بنفس المعنى ها هنا ، وان كان هناك بعض الفارق الضئيل بينهما » . « المترجم » .

لكل الموجودات التي من طائفة معينة ، وهذه الطائفة انبثقت كإطار خاوٍ قبل تجربة مختلف أنواع اللزج (الدابق) . لقد ألقيت بهـا في العالم بواسطة مشروعي الأصلي في مواجهة اللزج ، وهي تركيب موضوعي للعالم وفي نفس الوقت قيمة مضادة ، أعني انها تحدد قطاعاً تترتب فيه الأشياء اللزجة (الدابقة) . ومن هنا ، ففي كل مرة يُظهر لي شيءٌ علاقة الوجود هذه ، سواء تعلق الأمر بقبضة يد ، او بابتسامة ، او بفكرة ، فإنه سيدرَك ، من حيث التعريف ، بوصفه لزجـاً ، أعني انه ، وراء تركيبه الظاهري ، سيظهر لي بوصفه يكوّن ، في وحدة مع القطران ، والصمغ ، والعسل ، الخ ، القطاعَ الانطولوجي الكبير للزوجة . وفي مقابل ذلك ، فإنه بالقدر الذي به الـ « هـذا » الذي أريد امتلاكه ، يمثل العالم كله ، فان اللزج ، منذ أول اتصالي العياني به ، يظهر لي غنياً بكثير من المعاني الغامضة والاحالات التي تتجاوزه . إن اللزج ينكشف من تلقاء نفسه بوصفه « أكثر جداً من اللزج » ؛ ومنذ ظهوره يتجاوز كل التمييزات بين النفسي والفزيائي ، بين الموجود الخام وبين معاني العالم : انه معنى ممكن للوجود . وأول تجربـة للزج عند الطفل تُغنيه إذن نفسانياً وأخلاقياً : فلن يحتاج الى بلوغ سن الرجال ليكتشف الحقارة اللصّاقة التي تسمى مجازاً باسم « اللزوجة » : إذ ها هي ذي ، بالقرب منه ، في لزوجة العسل او الدِّبق . وما نقوله عن اللزج ينطبق على كل الأشياء التي تحيط بالطفل : ومجرد انكشاف مادتّها يمد في أفقه حتى أقصى نهايات الوجود ويزوده بطائفة من المفاتيح من أجل فك رموز وجود كل الوقائع الأنسانية . وليس معنى هذا انـه **يعرف منذ البداية** « قبائح » الحياة ، و « الطباع » ، او بالعكس « محاسن » الوجود . بل فقط هو يمتلك كل **معاني الوجود** التي لن تكون القبائح والمحاسن ، والمسالك ، والملامح النفسية ، والعـلاقات الجنسية ، الخ غير شواهد جزئية عليها . فالدابق ، واللدن (العجيني)

والبخاري vaporeux ، الخ ، وشقوق الرمل والأض ، والكهوف ، والنور ، والليل ، الخ ، تكشف له عن ضروب من الوجود سابقة على النفسية ، سابقة على الجنسية ، وسيقضي حياته بعد ذلك في إيضاحها.

لا يوجد طفل « بريء » . وخصوصاً نحن نقرّ عن طيبة خاطر ، مع أنصار فرويد ، بالعلاقات اللامتناهية التي لبعض المواد وبعض الأشكال المحيطة بالطفل – مع الغريزة الجنسية . لكننا لا نفهم من هذا ان غريزة جنسية ، متكوّنة من قبل ، قد حملتها بمعانٍ جنسية . بل يبدو لنا ، على العكس ، ان هذه المواد وهذه الأشكال تُدرَك لذاتها ؛ وانها تكشف للطفل عن ضروب من الوجود وعلاقات مع وجود ما هو لذاته ، ستوضح وتشكل (غريزته) الجنسية . وللاستشهاد بمثال واحد ، نقول ان كثيراً من المحلّلين النفسانيين قد لفت انتباههم ما تحدثه كل أنواع الثقوب من اجتذاب للأطفال (ثقوب في الرمل ، شقوق في الأرض ، مغارات ، كهوف ، تجاويف) ، وقد فسّروا هذا الاجتذاب إمّا بالطابع الشرجي للغريزة الجنسية عند الطفل ، أو بالصدمة السابقة على الولادة ، او حتى بإرهاص العملية الجنسية بالمعنى الدقيق . لكننا لا نستطيع الأخذ بأيّ تفسير من هذه التفسيرات . والتفسير المبني على « جراحات الولادة » تفسير خيالي جداً . والتفسير الذي يشبه الثقب بالعضو الجنسي النسوي يفترض ان لدى الطفل تجربة لا يمكن ان تكون عنده او شعوراً سابقاً لا يمكن تبريره . أما الجنسية « الشرجية » عند الطفل ، فنحن لا ننكرها ، لكن لكي تُوضّح وتملأ بالرموز الثقوب التي يلقاها في مجال الرؤية لا بد ان يكون الطفل يدرك شرجه على انه ثقب ، بل أكثر من هذا ، يجب ان يكون إدراك ماهية الثقب ، والفوهة ، يناظر الإحساس الذي لديه بشرجه . لكننا بيّنا مراراً الطابع الذاتي « للجسم بالنسبة إليّ » ، مما يتبين معه استحالة ان يدرك الطفل جزءاً ما من جسمه على انه تركيب موضوعي للكون والعالم . ان الشرج

يبدو فتحة فقط في نظر الغير . ولا يمكن ان يُعاش على هذه الصفة، بل ان التنظيفات الخصوصيــة التي تقوم بها الأم لطفلها لا يمكــن ان تكشف عن الشرج من هذه الناحية ، لأن الشرج ، وهو منطقة مولدة للشهوة ، ومنطقة ألم ، ليس مزوداً بأطراف عصبية لمسية . بل الأمر بالعكس ، إذ الطفل إنما يتعلم ان شرجه ثقب بواسطة الغــير – عن طريق الكلمات التي تستخدمها الأم للدلالة على جسم الطفل . فإذن الطبيعة الموضوعية للثقب الشاهد في العالم هو الذي يوضح له التركيب الموضوعي والمعنى الخاصين بالمنطقة الشرجيــة ، وهي التي ستعطى معنى عاليــاً للإحساســات المولّدة للشهوة التي اقتصر حتّى ذلك الوقت عــلى ان « يوجِدها » [١] . لكن الثقب ، في نفسه ، رمزٌ لضرب من الوجود ينبغي على التحليل النفسي الوجودي ان يوضحه . ولا نستطيع التوقف عند هذه النقطة ها هنا . وسيُرى فوراً ، مع ذلك ، ان الثقب يتبدى في الأصل كعدم « ينبغي ملؤه » بجسمي أنا . ولهذا لا يملك الطفل الا ان يضع أصبعه او ذراعه كله في الثقب . فهو يقدم لي إذن الصورة الخاوية لذاتي ، وما عليّ إلا ان أصب نفسي فيها حتّى أجعل نفسي أوجد في العالم الذي ينتظرني . والمثل الأعلى للثقب هو إذن الحفرة التي توافق تماماً قالب جسدي ، بحيث أنني بشدّ نفسي وتكـيُّفي بالدقة أسهم في العمل على ايجاد ملاء الوجود في العالم . وهكذا ، فإن سدّ الثقب، هو في الأصل التضحية بجسمي من أجل ان يوجد ملاء الوجود ، أعني معاناة عذاب ما هو – لذاته لتشكيل شمول ما – في – ذاته واتمامـه وإنقاذه [٢] . ونحن ندرك ها هنا ، في أصله ، أحد الميول الأساسية جداً

«١» « فعل متعدي » .

«٢» وينبغي ان نلاحظ ايضاً أهمية الميل العكسي ، أعني الميل الى ثقب ثقوب ، وهو ميل يحتاج هو وحده الى تحليل وجودي .

في الآنية : الميل الى الملء . وسنعثر على هذا الميل عند المراهق والبالغ ، وشطر كبير من حياته ينقضي في سد ثقوب ، وملء فراغات ، وتحقيق الملاء رمزياً وتأسيسه . والطفل يقرّ ، ابتداءً من تجاربه الأولى ، بأنه هو نفسه مثقوب . فحين يضع إصبعه في فمه : إنما يحاول ان يسد الثقوب التي في وجهه ، وينتظر حتى يذوب الاصبع مع الشفتين والحلق ويسد فتحة الفم ، كما نسد بالاسمنت شقاً في الجدار ، ويبحث عن الكثافة ، والامتلاء الرتيب ، الكروي للوجود كما تصوره برمنيدس ، وإذا مص إصبعه ، فذلك لكي يذيبه ، ويحوله الى عجينة لاصقة تسد فتحة فمه . وهذا الميل هو قطعاً أحد الميول الأساسية جداً من بين تلك التي تعمل كأساس لفعل الأكل : والغذاء هو « الملاط » (او المعجون) mastic الذي يسد الفم ، وان يأكل هو ، من بين أشياء أخرى ، ان يسد نفسه . وفقط ابتداءً من هذا يمكن ان ننتقل الى (الغريزة) الجنسية : ففحش عضو المرأة هو فحش كل شيء مفتوح ، انه نداء الى الوجود ، شأنه شأن كل الثقوب ، والمرأة في ذاتها ، تدعو جسداً أجنبياً ينبغي عليه ان يحولها الى امتلاء وجود بواسطة الدخول والذوبان وبالعكس ، المرأة تشعر بحالها بوصفها نداءً ، لأنها « مثقوبة » . وهذا هو الأصل الحقيقي في العقدة الأولوية . وليس من شك في ان عضو المرأة فم ، فم نهم يبتلع عضو الذكر — وهذا هو ما قد يستدعي فكرة الخصاء : فالعمليه الجنسية خصاء للرجل — لكن عضو المرأة ثقب قبل كل شيء . فالامر هنا أمر علاقة سابقة على الجنس ستكون إحدى عناصر الجنسية كموقف إنساني تجربي معقد ، لكنه لا يستمد أصله من الوجود — ذي الجنس ، بل لا شأن له بالجنسية الاساسية التي فسرنا طبيعتها في الكتاب (القسم) الثالث . لكن يبقى حقاً مع ذلك ان تجربة الثقب ، حين يرى الطفل الحقيقة الواقعة ، تشمل الاستشعار الانطولوجي السابق بالتجربة الجنسية بوجه عام . ان الطفل يسد الثقب بلحمه ،

والثقب ، قبل كل تنويع جنسي ، هو انتظار (توقـع) فاحش ، ونداء الى الجسد .

وهكذا تتجلى أهمية إيضاح هذه المقولات الوجوديـة ، المباشرة ، العينية ، أهميتها بالنسبة الى التحليل النفسي الوجودي . وابتداءً من هذا ندرك مشروعات عامة جداً للآنية (للحقيقة الإنسانية) . لكن ما يهم المحلل النفساني في المقام الاول ، هو تحديد المشروع الحر للشخص المفرد ابتداءً من العلاقة الفردية التي تربطه بهذه الرموز المختلفة للوجود . قد أحب الاتصالات اللزجة ؛ وقد أفزع من الثقوب ، الخ . لكن معنى هذا اللزج والدُهني ، والثقب ، الخ قد فقدت عندي مدلولها الانطولوجي العام ، بل بالعكس ، أنا ، **بسبب** هذه الدلالة ، أحدد نفسي بالنسبة اليها على هذا النحو او ذاك . فإن كان اللزج هو رمز وجود فيه ما لذاته يشربه ما في ذاته ، فمن أنا إذن ، أنا الذي أحب اللزج ، في مواجهة الآخرين ؟ والى أي مشروع أساسي لذاتي أحال إذا أردت إيضاح هذا الحب لما هو في ذاته غامساً ومريباً ؟ وهكذا الطعوم (الاذواق) لا تبقى معطيات لا تقبل الرد ، وإذا عرف المرء كيف يستجوبها ، فإنها تكشف له عن المشروعات الاساسية للشخص . وحتى تفضيل بعض المآكل على بعض له معنى . ويتبيّن المرء صحة هـذا لو شاء ان يفكر ان كل طعم (ذوق) يتبدى ، لا كمعطى محـال ينبغي ان نغفر له ، بل كقيمة واضحة . فإذا كنت أحب طعم الثوم ، فإنه يبدو لي من غير المعقول ألا يحبه آخرون . إن الأكل هو الامتلاك بالاستهلاك والتحطيم ، وهو في الوقت نفسه ان يسد نفسه بوجود ما . وهذا الوجود يُعطى كتركيب للحرارة ، والكثافة والطعم بالمعنى الحقيقي ، وبالجملة فإن هذا التركيب يدل على **نوع من الوجود** ، وحين نأكل لا نقتصر ، بالذوق على معرفة بعض صفات هذا الوجود ، بل بتذوقها نحن نتملكهـا . إن الذوق تمثيل assimilation ، والسن تكشف ،

بعملية الطحن نفسها ، عن كثافة الجسم الذي تحوله الى لقمة غذائية ، وبهذا فإن العيان التركيبي للغذاء هو في ذاته تحطيم تمثيلي . إنه يكشف لي عن الوجود الذي سأصنع منه لحمي . ومن هنا ، فإن ما أقبله او أرفضه باشمئزاز هو وجود هذا الموجود نفسه ، أو إذا فضلنا ، شمول الغذاء يقترح لي ضرباً معيّناً من وجود الوجود الذي أقبله أو أرفضه . وهذا الشمول ينتظم كشكل ، فيه صفات الكثافة والحرارة ، وهي أقل جلاء ، تنمحي وراء الطعم الحقيقي الذي يعبِّر عنها . فالحلو مثلاً يعبّر عن اللزج ، حين نأكل ملعقة من العسل او الغسل الأسود (الميلاس) ، كما ان الدالّة الرياضية التحليلية تعبّر عن مُنحنٍ هندسي . ومعنى هذا ان كل الصفات التي ليست الطعم بالمعنى الصحيح ، لو جُمعت وأذيبت وأولجت في الطعم ، فإنها تمثل ما يشبه هيولى (مادة) الطعم . (فهذا البسكوت بالشوكولاتة الذي يقاوم أولاً تحت الأسنان ، ثم يستسلم فجأة ويتفتت ، مقاومته ثم تفتته هما الشوكولاته) . وهذه الصفات تتحد في بعض الخصائص الزمانية للطعم ، أعني في حال تزمّنه . وبعض الطعوم تُعطى دفعة واحدة ، وبعضها الآخر هي مثل السواريخ ذوات التأخير ، وبعضها الثالث تستسلم درجة فدرجة : والبعض الرابع تخف ببطء حتى تختفي وتزول ، والبعض الخامس تزول في نفس اللحظة التي فيها يظن المرء انه امتلكها فيها . وهذه الصفات تنتظم مع الكثافة والحرارة ، وهي تعبر ، الى جانب ذلك ، في مستوى آخر ، عن الجانب البصري في الطعام . فإذا أكلت فطيرة وردية اللون ، فإن طعمها يكون وردياً ، والعطر الخفيف المسكر ودهنية القشدة « الكريمة » هما اللون الوردي . وهكذا آكل وردياً كما أرى سُكرياً . ومن هنا نفهم كيف ان الطعم يتخذ بناءً معقداً ومادة متنوعة ، وهذه المادة المركبة (ذات التراكيب) — التي تقدم أمامنا نمطاً من الوجود فريداً — هي التي نستطيع ان نمثلها ونمتصها ، أو ننبذها بالقيء وفقاً لمشروعنا الأصلي . فـلا يستوى إذن

ان نحب أم الحلول أو الكابوريا ، الحلازن أو الجمبري ، ما دمنا نستطيع أن نميّز المعنى الوجودي لهذه المأكولات . وعلى وجه العموم ، لا يوجد اي طعم (او ذوق) أو ميل لا يمكن رده . فكلها تمثل نوعـــاً من الاختيار الامتلاكي للوجود . وعلى التحليل النفسي الوجودي ان يقارن بينها ويصنّفها . وهنا تتركنا الانطولوجيا : لقد مكنتنا فقط من تحديد الغايات النهائية للآنية ، وإمكانياتها الأساسية والقيمة التي تلاحقها . وكل آنية هي في نفس الوقت مشروع مباشر لتحويل ما هو — لذاته الخاص به الى ما هو — في — ذاته — لذاته ، ومشروع لامتلاك العالم كشمول للوجود — في — ذاته ، بصفة كيفية أساسية . وكل آنية عذاب ، من حيث انها تشترع ان تضيع نفسها ابتغاء تأسيس الوجود وتكوين ما في — ذاته يفلت من الإمكان العرضي بأن يكون أساس ذاته ، **الوجود الذي هو علة ذاته** ، أي الله في الأديان . وهكذا عذاب الإنسان على عكس عذاب المسيح ، لأن الإنسان يضيع من حيث هو إنسان لأجل ان يولد الله . لكن فكرة الله فكرة متناقضة ونحن نضيّع أنفسنا عبثاً ، إن الإنسان عذاب لا فائدة فيه L'homme est une passion inutile .

خاتمة

الخاتمـــة

١

ما — في — ذاته وما هو — لذاته : نظرات ميتافيزيقية

وفي وسعنا الآن ان نختم . لقد اكتشفنا ، منـــذ المقدمة ، الشعور بوصفه نداء للوجود ، وبيّنا ان الكوجيتو يحيل مباشرةً الى وجود — في — ذاته هو موضوع للشعور . لكن بعد وصف ما في — ذاته وما هو — لذاته ، بدا لنا من الصعب ان نقرر رابطة بينهما ، وخشينا ان نقع في ثنوية لا يمكن التغلب عليها . وهذه الثنويـــة كانت لا تزال تهددنا على نحو آخر : فبالقدر الذي به يمكن ان يقال عما هو — لذاته انه قد كان ، وجدنا أنفسنا في مواجهة ضربـــين من الوجود متمايزين جذرياً ، وجود ما هو — لذاته الذي عليه ان يكون ما هو ، ووجود ما في — ذاته الذي هو ما هو . هنالك تساءلنا هل اكتشاف هـــذين النمطين من الوجود لا يفضي الى تقرير هوّة تشقّ الوجود ، كمقولة عامة تنتمي الى كل الموجودات ، الى منطقتين لا يمكن الاتصـــال فيما بينهما ، وفي كل منهما فكـــرة الوجود ينبغي ان تؤخـــذ بمعنى أصلي مفرد .

وقد مكنتنا أبحاثنا من الجواب عن السؤال الأول : فما هو — لذاته

وما هو في – ذاته يرتبطان برابطة تركيبية ليست شيئاً آخر غير ما هو – لذاته هو نفسه . ذلك ان ما هو – لذاته ليس شيئاً آخر غير الإعدام المحض لما هو في – ذاته ، انه كثقب وجود في حضن الوجود (الكلي) . ونحن نعرف هذا الخرافة المضحكة التي اعتاد بعض المبسطين للعلوم ان يوضحوا بها مبدأ حفظ الطاقة : يقولون إنه لو حدث ان ذرة واحدة من الذرات التي تكوّن الكون قد أعدِمت فسينتج عن ذلك كارثة تشمل الكون كله ، وسيكون ذلك ، خصوصاً ، نهاية الأرض ونظام الكواكب . وهذه الصورة يمكن ان تفيدنا هنا : فما هو – لذاته يظهر كإعدام صغير يتخذ أصله في حضن الوجود (الكلي) ، ويكفي هذا الإعدام ليحدث انقلاب كلّي للوجود في – ذاته . وهذا الانقلاب هو العالم . إن ما هو – لذاته ليست له حقيقة غير ان يكون إعدام الوجود . وصفته الوحيدة تأتيه من كونه إعداماً لما هو في – ذاته الفردي الجزئي ، لا لوجود بوجه عام . إن ما هو – لذاته ليس العدم بوجه عام ، بل هو سلب فردي ، انه يتكون على هيئة سلب **لهذا الوجود** . فليس لنا إذن ان نتساءل عن الطريقة التي بها يمكن ما هو – لذاته ان يتحد مع ما في – ذاته ، لأن ما هو – لذاته ليس أبداً جوهراً مستقلاً بذاته . إنه من حيث هو إعدام : فإنه قد كان كائناً بواسطة ما هو في – ذاته ، ومن حيث هو سلب باطن ، فإنه يعمل على الإعلان بواسطة ما في – ذاته عما ليس هو ، وتبعاً لذلك عليه ان يكونه . فإذا كان الكوجيتو يقود بالضرورة خارج الذات ، وإذا كان الشعور منحدراً منزهاً لا يمكن المكوث عليه دون ان يطرد المرء فوراً الى الوجود – في – ذاته ، فذلك لأن الشعور ليس له بذاته أية كفاية وجود كذاتية مطلقة ، انه يحيل أولاً الى الشيء . وليس ثم وجود بالنسبة الى الشعور خارجاً عن هذا الالتزام الدقيق بأن يكون عياناً كاشفاً لشيء ما . فما معنى هذا اللهم إلا ان الشعور هو «الآخر»

الافلاطوني ؟ إننا نعرف الاوصاف الجميلة التي وصف بها « الغريب » في محاورة « السوفسطائي » ذلك « الآخر » ، الذي لا يمكن ان يدرك الا « فيما يشبه الحُلم » ، وليس له وجود الا وجوده — غيراً ، أعني أنه لا يتمتع الا بوجود مستعار ، إذا نظر اليه في ذاته اختفى ، ولا يسترد وجوده الهامشي الا اذا ثبّت المرء نظراته على الوجود ، ويستنفد نفسه في ان يكون بخلاف ما هو ، وغير الوجود .

ويبدو ايضاً ان افلاطون أدرك الطابع الديناميكي لغيرية الغير بالنسبة الى الذات ، لأنه في بعض النصوص ، يرى فيه الأصل في الحركة . لكن كان في وسعه ان يتقدم اكثر : هناك كان سيتبين له ان الغير او اللاوجود النسبي لا يمكن ان يكون له شبه وجود الا بصفة شعور . فأن يكون غير الوجود ، هو ان يكون شعوراً بذاته في وحدة التخارجات المزمّنة . وماذا عسى ان تكون الغيرية ، اللهم إلا ألعوبة المنعكس العاكس التي وصفناها في داخل ما هو — لذاته ، لأن الكيفية الوحيدة التي بها يمكن ان يوجد الغير بوصفه غيراً ، هو ان يكون شعوراً بأنه غير . ذلك ان الغيرية سلب باطن ، والشعور هو وحده الذي يمكن ان يتكوّن على هيئة سلب باطن . وأي تصور آخر للغيرية سيعود الى وضعها كأمر في — ذاته ، أعني إلى تقرير علاقة خارجية بينها وبين الوجود ، مما يقتضي بالضرورة حضور شاهد ليشهد على ان الغير هو غير ما هو — في — ذاته . ومن ناحية اخرى ، فان الغير لا يمكن ان يوجد دون ان يصدر عن الوجود ، وفي هذا هو نسبيٌ الى ما — في — ذاته ، لكن لا يمكنه ايضاً ان يكون غيراً دون ان **يجعل نفسه غيرا** ، والا لصارت غيريته معطاة وإذن **وجوداً** قابلاً لأن يُعد في — ذاته . والغير ، من حيث هو نسبيٌ الى ما — في — ذاته ، مصاب بالوقائعية ، ومن حيث هو يصنع نفسه ، فإنه مطلق . وهذا ما بيّناه حين قلنا ان ما هو — لذاته ليس أساساً لوجوده — كعدم — وجوده، بل هو يؤسس باستمرار

عدم – وجوده . وهكذا فإن ما هو – لذاته « غير مستقل بذاته » مطلق ، وهو ما سميناه مطلقاً غير جوهري . وحقيقته الواقعية **استفهامية** محضة . وإذا كان يقدر على وضع أسئلة ، فذلك لأنه هو نفسه دائماً **موضوع تساؤل** ، ووجوده ليس **معطى** ابداً، بل مسئول (من السؤال) ، لأنه دائماً مفصول عن ذاته بالعدم الذي للغيرية ، ان ما هو – لذاته هو دائماً في حالة تعليق لأن وجوده تأجيل مستمر . ولو استطاع ابداً الوصول اليه ، فإن الغيرية تزول بهذا ، ومعها تزول الممكنات، والمعرفة ، والعالم . وهكذا نجد ان المشكلة **الانطولوجية** للمعرفة تُحَل بتوكيد الأولوية الانطولوجية لما – في – ذاته على ما – هو – لذاته . لكن هذا من اجل ان يتولد في الحال تساؤل ميتافيزيقي . وانبثاق ما هو – لذاته ابتداءً مما هو في – ذاته ليس في الواقع قابلاً لان يقارن بالتكوين **الديالكتيكي** للغير الأفلاطوني ابتداءً من الوجود . والوجود والغير هما في نظر افلاطون **جنسان** . لكننا رأينا ، على العكس ، أن الوجود مغامرة فردية . وبالمثل، فإن ظهور ما هو لذاته هو الحادث المطلق الذي يأتي الى الوجود . فها هنا مجال إذن لمشكلة ميتافيزيقية يمكن ان تصاغ على النحو التالي : لماذا ينبثق ما هو – لذاته ابتداءً من الوجود ؟ ونحن نطلق اسم الميتافيزيقا على دراسة العمليات الفردية التي أدّت إلى ميلاد **هذا** العالم بوصفه شمولاً عينياً مفرداً . وبهذا المعنى تكون الميتافيزيقا بالنسبة الى الانطولوجيا مثل التاريخ بالنسبة الى علم الاجتماع . وقد شاهدنا أن من غير المعقول ان نتساءل لماذا كان الوجود غيراً ، وأن هذا السؤال لا يمكن ان يكون له معنى الا داخل حدود ما هو – لذاته ، وانه يفترض ايضاً الأولوية الأنطولوجية للعدم على الوجود ، بينما نحن برهنّا على أولوية الوجود على العدم ؛ ولا يمكن وضع هذا السؤال الا كنتيجة لعدوى من سؤال يشبهه في الظاهر ولكنه في الحقيقة مختلف عنه تماماً : لماذا **كان ها هنا** وجود ؟ بيد اننا نعرف الآن ان من الواجب ان نميّز بعناية بين هذين

السؤالين . إن السؤال الأول خلوٌ من المعنى : فكل الـ « لمـاذات » لاحقة على الوجود وتفترضه . إن الوجود موجود ، بغير سبب ولا علة ولا ضرورة ؛ وتعريف الوجود نفسه يُسلِم الينا إمكانه الأصلي . وعلى السؤال الثاني أجبنا من قبل ، لأنه سؤال لا يوضع في الميدان (المجال) الميتافيزيقي ، بل في ميدان الانطولوجيا : « هاهنا » وجود لأن مـا هو — لذاته هو بحيث هاهنا وجود . وطابع « الظـاهرة » يأتي إلى الوجود بواسطة ما هو — لذاته . لكن إذا كانت الأسئلة المتعلقة بأصل الوجود ، أو أصل العالم خالية من المعنى او تتلقى الجواب منهـا في قطـاع الانطولوجيا نفسه ، فليس الأمر هكذا بالنسبة إلى السؤال عن أصل ما هو — لذاته ، لأن ما هو — لذاته هو بحيث ان له الحق في ان يرتد على أصله . والوجود الذي به الـ « لمـاذا » (السبب) يأتي إلى الوجود ، له الحق في ان يضع لماذاه (سببه) هو ، لأنه هو نفسه تساؤل ، ولماذا . والانطولوجيا لا تستطيع الجواب عن هذا السؤال ، لأن الأمر يتعلق هنـا بتفسير حـادث ، لا بوصف تراكيب موجود . وقصارى ما تستطيعه هو ان تلاحظ ان العدم الذي **قد كان** بواسطة ما هو في — ذاته ليس مجرد خلاء مجرّد من المعنى . إن معنى عدم الإعدام هو ان يكون قد كان لتأسيس الوجود . والانطولوجيا تزودنـا بخبرين يمكن ان يصلحا أساساً للميتافيزيقا : أولهما ان كل عملية تأسيس للذات هي قطع للوجود — الهُوِيّي لمـا هو — في ذاتـه l'être-identique de l'en-soi ، وتراجع للوجود بالنسبة إلى نفسه ، وظهـور للحضور للذات أو الشعور . إذ فقط حين يجعل الوجودُ نفسَه وجـوداً — لذاته فإنه يمكنه ان يُريد ان يكون علـة ذاته . والشعور كإعدام للوجود يظهر إذن كمرحلة في تقدم نحو محايثة العلّية ، أعني نحو الوجود علة ذاته . لكن التقدم يتوقف هنا نتيجة عدم كفاية وجود ما هو — لذاته. وتزمُّن الشعور ليس تقدماً صاعداً نحو مرتبة « علة ذاته » ، بل هـو

جريان على السطح منشؤه ، على العكس ، هو استحالة ان يكون علة ذاته . ولهذا فإن « الوجود علة ذاته » يظل كأمر لم يتم ، واشارة إلى تجاوز مستحيل في العلو هــو بعدم — وجوده شرط للحركة المستوية للشعور ؛ وهكذا فإن الجاذبية العمودية التي يحدثها القمر في المحيط ينتج عنها الانتقال الافقي الذي هــو المدّ والجزر . والإشارة الاخرى التي تستطيع الميتافيزيقا ان تستقيها من الانطولوجيا ، هي ان ما هو — لذاته هو **بالفعل** مشروع مستمر للتأسيس الذاتي من حيث هو وجود وإخفاق مستمر لهذا المشروع . والحضور للذات مع مختلف اتجاهات إعدامهـــا (الاعدام المتخارج للأبعـــاد الثلاثة للزمـــان ، والاعدام التوأمي للزوج منعكس — عاكس) يمثل الانبثاق الأول لهذا المشروع ؛ والتأمل يمثل ازدواج المشروع الذي يردّ على نفسه ليؤسس ذاته على الأقل من حيث هو مشروع ، وتوسيع الهُوّة اُلمعدِمة بواسطة إخفاق هــذا المشروع نفسه ؛ و « الفعل » و « المِلك » ، وهما مقولتان أصليتان للآنية ، يُرَدّان مبـاشرة أو بطريق غير مبـاشر إلى مشروع الوجود ؛ واخيراً فإن تعدد هذه وتلك **يمكن** ان يفسَّر بأنه محاولة أخيرة للتأسيس الذاتي، تفضي إلى الفصل الجذري بين الوجود والشعور بالوجود .

وهكذا تعلمنا الانطولوجيا : (١) أولاً أنـه **إذا** كان على مـــا هو في — ذاته ان يؤسِّس ذاته ، فإنه لن يستطيع ان يحاول ذلك إلا إذا جعل نفسه شعوراً ، أعني ان فكرة « علة ذاته » تحمل في نفسها فكرة الحضور للذات ، أي فكرة انتشار (زوال انضغاط) الوجود اُلمعدِم ؛ (٢) وثانياً ان الشعور هو في الواقع مشروع تأسيس للذات ، أي بلوغ مرتبة الوجود — في — ذاته — لذاته أو في — ذاته — علة — ذاته . لكننا لا نستطيع ان نستخلص منه أكثر من هذا . ولا شيء يمكّن من ان نؤكد ، على المستوى الانطولوجي ، ان إعدام ما هو — في — ذاته على هيئة ما هو — لذاته له ، منذ البداية وفي داخل مـــا هــو في —

ذاته ، معنى أنه مشروع وجود علّة ذاته . بل على العكس تماماً ، الانطولوجيا تصطدم هاهنا بتناقض عميق ، لأنه بواسطة ما هو — لذاته تأتي إمكانية الأساس إلى العالم . فلكي يكون ما هو في — ذاته مشروع تأسيس لذاته ، يجب عليه ان يكون في الأصل حضوراً لذاته ، أعني ان يكون شعوراً . ولهذا تقتصر الانطولوجيا على ان تعلن ان كل شيء يجري كما لو كان ما هو في — ذاته،في مشروع لتأسيس نفسه بنفسه، يعطي نفسه تغيير ما هو— لذاته . ومن شأن الميتافيزيقا ان تكون **الفروض** التي تمكّن من تصور هذه العملية بوصفها الحادث المطلق الذي يتوّج المغامرة الفردية التي هي وجود الوجود . وما من شك في ان هذه الفروض ستبقى فروضاً ، لأننا لن نستطيع ان ننتظر تأييداً او تفنيداً لاحقاً . وما يصنع **صدقها** (صلاحيتها) ، هو فقط الإمكان الذي تهيؤه لنا من توحيد معطيات الانطولوجيا . وهذا التوحيد يجب طبعاً ألا يتكون في منظور صيرورة تاريخية ، لأن الزمانية تأتي إلى الوجود بواسطة ما هو — لذاته . فلن يكون ثم أي معنى في التساؤل عماذا كان عليه الوجود **قبل** ظهور ما هو — لذاته . لكن ينبغي على الميتافيزيقا مع ذلك ان تحاول تحديد طبيعة ومعنى هذه العملية السابقة على التاريخ والتي هي ينبوع لكل تاريخ ، وهي تحديد المغامرة الفردية (أو وجود ما هو في — ذاته) مع الحادث المطلق (او انبثاق ما هو — لذاته) . وخصوصاً أنه من شأن الميتافيزيقي وعليه مهمة الفصل فيما إذا كانت الحركة هي « محاولة » أولى يقوم بها ما هو — في ذاته من اجل تأسيس نفسه ، او ليست كذلك ، وما هي العلاقات بين الحركة بوصفها « مَرَض الوجود » وبين ما هو — لذاته بوصفه مرضاً اعمق يوغل حتى الإعدام .

بقي ان ننظر في المشكلة الثانية ، التي صغناها في المقدمة : إذا كان ما في — ذاته وما — لذاته كيفيتين **للوجود** ، أفلا توجد هوّة في داخل

فكرة الوجود نفسها ، أو ليس فهمه مشقوقاً إلى جزئين لا واصل بينهما بسبب ان امتداده يتكون بواسطة صنفين لامتجانسين جذرياً ؟ وما هو المشترك ، في الواقع ، بين الوجود الذي هو ما هو ، والوجود الذي هو ليس ما هو ، والذي ليس هو ما هو ؟ وما يساعدنا هنا هو خاتمة أبحاثنا السابقة ؛ إذ بيّنا ان ما هو في – ذاته وما هو – لذاتـه ليسا موضوعين الواحد إلى جوار الآخر . بل بالعكس ، مـا هو – لذاته بدون ما هو في – ذاته أمرٌ مجرد : إنـه لا يمكن ان يوجد كما لا يمكن ان يوجد لون بغير شكل ، أو صوت بغير درجة ارتفاع ولا نبرة ؛ والشعور الذي لن يكون شعوراً بشيء سيكون عدماً مطلقاً . لكن إذا كان الشعور مرتبطاً بما هو في – ذاته بواسطة علاقة **باطنة** ، أفلا يعني هذا انه يتحدد معه من أجل تكوين شمول totalité ، أو لا ينتسب إلى هذا الشمول اسم **الوجود** أو الحقيقة الواقعية ؟ نعم لا شك في ان ما هو – لذاته إعدام ، لكنه ، من حيث هو إعدام ، هو كائن ؛ وهو في وحدة قبلية مع ما هو في – ذاته . وعلى هذا النحو كان من عادة اليونان ان يميّزوا بين الحقيقة الكونية وبين الشمول المؤلف منهـا ومن الخلاء اللامتناهي المحيط بهـا . صحيح أننا استطعنا ان نسمي ما هو – لذاته لا شيء وان نقول إنه لا يوجد شيء خارج مـا هو في ذاته ، اللهم إلا انعكاساً لهذا اللاشيء الذي هـو مستقطب ومتحدد بما هو في – ذاته من حيث هـو عدم **الذي في – ذاته هذا** . لكن هنـا ، كما في الفلسفة اليونانية يقوم السؤال التالي : مـاذا نسمي باسم الواقع réel ، وماذا ننسب اليه الوجود؟هل ننسبه إلى الكون Cosmos ، أو إلى ما سميناه من قبل بالحقيقة الكونية ؟ وهل ننسبه إلى مـا هو – لذاته المحض ، او إلى ما هو – في – ذاته المحاط باسطوانة (يراع) من العـدَم الذي أطلقنا عليه اسم : ما هو – لذاته ؟

لكن إذا كان علينا ان ننظر إلى الوجود الشامل (الكلي) على انه

متكون بواسطة التنظيم التركيبي لما في — ذاته ولما هو — لذاته ، او لن نجد نفس الصعوبة التي أردنا تجنبها ؟ إن هـــذه الهوة التي كشفنا عنها في تصور الوجود ، أو لن نلقاها الآن في الموجود نفسه ؟ وأي تعريف نعطيه لموجود هو ، من حيث انه في — ذاته ، سيكون ما هو ، ومن حيث هو — لذاته ، سيكون ما ليس هو ؟

إذا شئنا حل هذه الصعوبات ، ينبغي ان نتبيّن ما نقتضيه من الوجود ابتغاء النظر اليه باعتباره شمولاً totalité : ولا بـــد من الاحتفاظ باختلاف تراكيبه في تركيب موحِّد ، بحيث ان كـــل واحد منها ، إذا نُظر اليه على حـــدة ، لا يكون إلا مجرداً . وصحيح ان الشعور منظوراً إليه على حدة ليس إلا تجريداً ، لكن ما هو — لذاته هو نفسه ليس في حاجة الى ما هو — لذاته من اجل ان يكون : و « عذاب » ما هو — لذاته يجعل فقط ان ها هنا أمراً في — ذاته . **وظاهرة مـــا في — ذاته** — هي مجردٌ بدون الشعور ، لكنها ليست **وجوده** .

وإذا كنا نريد تصور تنظيم تركيبي بحيث يكون ما هو — لذاته غير قابل للانفصال عما هو في — ذاته ، وبالعكس ، يكون ما هو في — ذاته مرتبطاً ارتباطاً لا انفصام له بما هو — لذاته ، فلا بد ان نتصور هذا التنظيم التركيبي بحيث يتلقى ما — في — ذاته وجوده من الإعدام الذي يجعله يشعر به.لكن ما معنى هذا إن لم يكن ان الشمول غير القابل للانفصام الذي لما هو في — ذاته ولما هو — لذاته لا يمكن تصوره إلاّ على شكل الوجود « علة ذاته » . وهذا الوجود ، ولا شيء غيره ، هو الذي يمكن ان يصلح مطلقاً ان يكون ذلك « الكل » الذي تحدثنـــا عنه منذ قليل . وإذا كنا نستطيع ان نضع مسألة وجود ما هو — لذاته محدداً بما هو في — ذاته ، فذلك لأننا نجدّ انفسنا قبلياً بمفهوم سابـــق على الانطولوجيا « للوجود علة ذاته » . وليس من شك في أنّ « هذا الوجود علة ذاته » مستحيل ، وتصوره ، كما شاهدنا ، ينطوي عـــلى

تناقض . لكن يبقى حقاً مع ذلك انه ما دمنا نضع مسألة وجود «الكل» باتخاذ وجهة نظر « الوجود علة ذاته » فينبغي اتخاذ وجهة النظر هذه للفحص عن اوراق اعتماد هذا الكل . الم يظهر من مجرد انبثاق ما هو – لذاته ، وما هو – لذاته أليس في الأصل مشروع وجود علة ذاته ؟ وهكذا نبدأ في إدراك طبيعة الحقيقة الشاملة . إن الوجود الشامل ، الذي لا يمكن شق تصوره بهوة وقطع ، وهو مع ذلك لا يستبعد الوجود المُعدِم – المُعدَم لما هو – لذاته، والذي وجوده سيكون تركيباً موحِّداً بين ما في – ذاته وبين الشعور ، ذلك الوجود المثالي سيكون ما في – ذاته المؤسَّس بواسطة ما – لذاته والمتأحد مع ما – لذاته الذي يؤسسه، أعني « الوجود علة نفسه ». ولكن لأننا اتخذنا وجهة نظر هذا الموجود المثالي للحكم على الموجود الحقيقي الذي نسميه «الكل» ،فإنه يجب علينا ان نتحقق ان الواقعي مجهود مخفق لبلوغ مرتبة علة – ذاته . وكل شيء يجري كما لو كان العالم،والانسان،والانسان – في – العالم لم يصلوا إلا الى تحقيق إلّه لم يتم. فكل شيء يجري إذن كما لو كان ما هو في – ذاته وما هو – لذاته يتجليان في حال **تفكك** بالنسبة الى تركيب مثالي . لا لأنه حدث **أن وجد** اكتمال ، بل بالعكس لأنه دائماً مشار اليه ودائماً مستحيل . والاخفاق المستمر هو الذي يفسّر عدم قابلية انفصال ما في – ذاته عما هو – لذاته ، وكذلك استقلالها النسبي . وبالمثل لما تحطمت وحدة الوظائف المخية ، حدثت ظواهر تبدت في نفس الوقت عن استقلال ذاتي نسبي ، وفي نفس الوقت ، لم تستطع الظهور إلا على اساس تحلل لشمول . وهذا الاخفاق هو الذي يفسّر الهوة التي صادفناها في تصور الوجود وفي الموجود معاً . وإذا استحال الانتقال من فكرة الوجود – في – ذاته إلى فكرة الوجود – لذاته واستحال ضمهما في جنس مشترك، فذلك لأن الانتقال الواقعي من الواحد الى الآخر واجتماعهما لا يمكن ان يتما . ونحن نعرف ان من رأي اسبينوزا وهيجل مثلاً ، ان التركيب

الذي يتوقف قبل التركيب الكامل ، وفي نفس الوقت في استقلال نسبي ، يصير خطأ . فمثلاً في فكرة الكرة ، عند اسبينوزا ، دورانُ نصف الدائرة حول القطر يجد تبريره ومعناه . لكن لــو اننا تخيّلنا ان فكرة الكرة هي من حيث المبدأ خارج المتناول ، فإن ظاهرة الدوران لنصف الدائرة تصير **زائفة** ؛ لقــد أطيح برأسها ؛ لأن فكرة الدوران وفكرة الدائرة تمسك كلٌ منهما الاخرى دون ان تستطيعا الاتحــاد في تركيب يتجاوزهما ويبررهما : بل كل واحدة تظل غير قابلة للردّ الى الاخرى. وهذا تماماً هو ما يجري هنا . لهذا نقول إذن ان الكلّ « ὅλον » الذي ننظر فيه هو ، بوصفه فكرة اطيح برأسها ، في تحلل مستمر . وهــو يتبدى لنا بصفة مجموع متحلّل في غموضه ، أعني أن من الممكن ، كما نشاء ، ان نؤكد استقلال الكائنات المعتبرة او عدم استقلالها . وها هنا انتقال لا يتم ، ودائرة تيار غير متصلة . وعلى هذا المستوى نعثر عـلى فكرة الشمول المُعرى من الشمول التي التقينا بها من قبل بمناسبة ما هو لذاته وبمناسبة شعورات الغير . لكن هذا نوع ثالث من التعرية مــن الشمول . ففي الشمول المعرّى فقط عن الشمول الخاص بالتأمل كــان عــلى التأملي ان يكون الانعكاسي ، وكان على الانعكاسي ان يكون التأملي . وبقي السلب المزدوج زائلاً . وفي حــالة ما هو ـ لذاته ، الـ (الانعكاسي ـ العاكس) المنعكس تميّز من (الأنعكاسي ـ العاكس) العاكس من حيث ان كــل واحد منهما كان عليه ألا يكون الآخر . وهكذا فإن ما هو لذاته والغير ـ لذاته يؤلفان وجوداً فيه كـل منهما يمنح الوجود ـ الغير للآخر بأن يجعل نفسه آخر . أما شمول ما هو ـ لذاته وما هو في ـ ذاته ، فخاصيته هي ان ما هو ـ لذاته يجعل نفسه **الآخر** بالنسبة الى ما هو في ـ ذاته ، لكن ما هو في ـ ذاتــه ليس ابداً إلاّ ما هو ـ لذاته في وجوده : إنه يكون محضاً وببساطة . ولو كانت علاقة ما في ـ ذاته بما لذاته علاقة متبادلة مع علاقة ما هو ـ

لذاته مع مـــا هو في — ذاته ، لوقعنا في حالة الوجود — للغير . لكنها ليست كذلك،وهذا الامتناع من التبادل هو الذي يميّز الكلّ ὅλον الذي تكلمنا عنه منذ قليل . وبهذا المقدار ، لا يكون من المحـــال ان نضع مسألة الشمول . ولما درسنا ما هو — لذاته ، لاحظنا انه كان لا بد ان يكون ثم « انا — آخر » عليه ان يكون الانشقاق التأملي لما هو — للغير . وفي نفس الوقت ، فإن هذا الوجود « انا — الغير » قد بـدا لنا على انه لا يمكنه ان يوجد إلا اذا تضمّن لا — وجود خارجية لا يمكن إدراكه . هنالك تساءلنا هل الطابع النقيضي للشمول كان في ذاته أمراً غير قابل لأن يُرد ، وهل يجب علينا ان نضع العقل بوصفه الوجـــود الذي هو كائن والذي هو ليس بكائن . لكن ظهر لنا إن مسألة الوحدة التركيبية للشعورات لم يكن لها معنى ، لأنها افترضت أنه كانت لدينـا إمكانية اتخاذ وجهة نظر في الشمول ؛ ونحن نوجد على اساس هذا الشمول وبوصفنا خائضين فيه .

لكن إذا لم نستطع « ان نتخذ وجهة نظر في الشمول » ، فـــذلك لأن الغير ، بحسب المبدأ ، تنكره ذاتي كما ينكر هو ذاتي . إنه تبادل العلاقة هـو الذي يحرّم عليّ ابداً ان ادركه في تمامه . بل بالعكس ، في حالة السلب الباطن ما — هو — لذاته — في — ذاته ، ليست العلاقة متبادلة ، وانا في نفس الوقت احد حدّي العلاقة وانا العلاقـــة نفسها . إني أدرك الوجود،ويدركني الوجود ، ولست إلا مُدرَكاً من الوجود، والوجود الذي ادركه لا يوضع ضدي ليدركني بدوري ؛ إنه ما يُدرَك. فبمعنى ما إذن ، استطيع ان اضع سؤال الشمول . صحيح انني اوجد هنا كخائض في هذا الشمول ، لكن يمكن ان اكون شعوراً مستقصى به ، لأنني في نفس الوقت شعور بالوجود وشعور بذاتي . لكن هـذا السؤال الخاص بالشمول لا ينتمي الى قطاع الانطولوجيا . فعند الانطولوجيا، مناطق الوجود الوحيدة التي يمكن ايضاحها هي مناطق ما في — ذاته ، وما لذاته ، والمنطقة المثالية لـ « علة ذاته » . ويستوي عندها عدّ ما

لذاته محدوداً على نحو ما – في – ذاته كثنائية حادة او عدّه وجوداً متحللاً مفككاً . ومن مهمة الميتافيزيقا ان تفصل هل الافيد للمعرفة (وخصوصاً لعلم النفس الظاهرياتي ، ولعلم الانسان ، الخ) ان يبحث في موجود سنسميه **الظاهرة** ، وسيكون مزوّداً ببعدين للوجود ، بُعد ما – في – ذاته وبُعد ما – لذاته (ومن وجهة النظر هذه ، لن يكون ثمّ غير ظاهرة **واحدة** هي : العالم) كما وجد الانسب ، في فيزياء انيشتين ، ان نتحدث عن **حادث** متصوَّر على ان له ابعاداً مكانية وبُعداً زمانياً ، ويحدد مكانه في زمان – مكان ؛ أو يظل من الافضل ، رغم كل شيء ، المحافظة على الثنائية القديمة : « الشعور – الوجود » . والملاحظة الوحيدة التي تستطيع الانطولوجيا المجازفة بابدائها هنا هي انه ، في الحالة التي يبدو من المفيد فيها استخدام الفكرة الجديدة للظاهرة ، كشمول مفكك ، ينبغي ان نتحدث عنها في آن واحد بلغة المحايثة والعلوّ معاً . والعقبة ستكون في الوقوع في نزعة المحايثة المحضة (المثالية الهسرلية) ، او في نزعة العلوّ المحضة التي تنظر الى **الظاهرة** على انها نوع جديد من **الموضوع** . لكن المحايثة ستكون دائماً محدودة ببُعد ما في – ذاته الخاص بالظاهرة والعلو سيكون دائماً محدوداً ببُعد ما – لذاته.

وبعد الفصل في مسألة اصل ما لذاته وطبيعة ظاهرة العالم ، تستطيع الميتافيزيقا ان تتناول المشاكل المختلفة ذوات الاهمية الكبرى ، وخصوصاً مشكلة الفعل . ذلك ان الفعل ينبغي ان ينظر اليه **في آن واحد** على مستوى ما هو – لذاته وعلى مستوى ما هو في – ذاته ، لأن الأمر يتعلق بمشروع ذي اصل محايث ، يعيّن تغيراً في وجود العالي . ولا يجدي فتيلاً انّ نقرر ان الفعل يغيّر فقط المظهر الظاهري للشيء : فإذا كان المظهر الظاهري لفنجان يمكن ان يتغيّر الى حد إعدام الفنجان كفنجان ، وإذا كان وجود الفنجان ليس شيئاً غير **كيفية** ، فإن الفعل المبحوث ينبغي ان يكون قابلاً لتغيير وجود الفنجان نفسه . ومشكلة

الفعل تفترض إذن ايضاح الفعّال العالي للشعور ، وتضعنا على الطريق الى علاقته الحقيقية الوجودية مع الوجود . وتكشف لنا ايضاً ، نتيجة لآثار الفعل في العالم ، عن علاقة الوجود مع الوجود ، التي وان كانت تُدرَك على هيئةٍ خارجيةٍ بواسطة العالم الفزيائي ، فإنها ليست الخارجية المحضة ، والمحايثة ، ولكنها تحيلنا الى فكرة « الشكل » الجشتالتية . وإذن فابتداءً من هناك يمكن محاولة وضع ميتافيزيقا للطبيعة .

٢
آفاق اخلاقية

إن الانطولوجيا لا يمكن ان تضع هي نفسُها قواعد اخـلاقية ، إذ هي تعنى فقط بما هو كائن ، وليس من الممكن استخلاص اوامر من تقريراتها . ومع ذلك فإنها تبدي قليلاً عما عسى ان تكون عليه اخلاق تتحمل مسئولياتها تجـاه **آنية في موقف** (حقيقة إنسانية في موقف) . فقد كشفت لنا عن منشأ وطبيعة **القيمة** ورأينا أنها **النقص** ، الذي بالنسبة إليه ما هو — لذاته يحدد نفسه في وجوده بوصفه **نقصاً** . ولأن ما هو لذاته **يوجد** ، فإن القيمة ، كما رأينا ، تنبثق لتلاحق وجوده — لذاته. وينتج عن هذا ان المهام المختلفة لما هو — لذاته يمكن ان تكون موضوع تحليل نفسي وجودي ، لأنهـا ترمي جميعاً الى انتاج تركيب ناقص للشعور وللوجود تحت راية القيمة او عِلة ذاته . وهكذا فإن التحليل النفسي الوجودي **وصف اخلاقي** ، لأنه يعطينا المعنى الاخلاقي لمختلف المشروعات الإنسانية ؛ ويدلنا على ضرورة التخلّي عن نفسانية المصلحة، وعن كل تفسير نفعي للسلوك الإنساني ، وذلك بكشفه لنـا عن المعنى **المثالي** لكل تصرفات الإنسان . وهذه المعاني وراء الأثرة والإيثار، ووراء أنواع السلوك التي يقال عنها إنها نزيهة خالية من المصلحة . ويمكن ان

نقول : ان الانسان يجعل نفسه انساناً ليكون الله : والهوهوية ، منظوراً إليها من وجهة النظر هذه ، يمكن ان تظهر انها أثرة وانانية ؛ ولكن تماماً لأنه لا يوجد مقياس مشترك بين الآنية (الحقيقة الإنسانية) وبين علّة ذاته ، الذي تريد ان يكونه ، فيمكن ايضاً ان يقال إن الإنسان يضيع نفسه من اجل ان توجد علةُ ذاته . هنالك ننظر الى كل وجود إنساني على انه عذاب ، والأنانية (حب الذات) المشهورة ليست إلاّ وسيلة مختارة بحرية من بين وسائل اخرى لتحقيق هذا العذاب . لكن النتيجة الرئيسية للتحليل النفسي الوجودي يجب ان تكون حملنا على التخلي عن **روح الجد** . إن روح الجِد لها خاصية مزدوجة هي ان تعدّ القيم معطيات عالية ، مستقلة للذاتية الإنسانية ، ونقل الطابع «المرغوب فيه» ، من التركيب الانطولوجي للأشياء الى مجرد تكوينها المادي . فبالنسبه إلى روح الجد الخبزُ مرغوب فيه مثلاً ، لأنه يجب ان نعيش (وهي قيمة مرصودة في السماء المعقولة) ولأنه مُغذٍّ . ونتيجة روح الجد التي ، كما نعرف ، تسود العالم ، أن تعمل على امتصاص القيم الرمزيــة للأشياء بخصائصها التجربية ، كما يمتص النشافُ الحبر ؛ إنها تضع في المقدمــة عتمة الشيء المرغوب فيه وتضعه ، في ذاته ، على انه أمر مرغوب فيه لا يمكن ردّه . ولهذا فنحن على مستوى الاخلاق ، وفي نفس الوقت على مستوى سوء النية ، لأنها أخلاق تخجل من نفسها ولا تجرؤ عــلى الافصاح عن تسمية الاشياء بأسمائها ، لقد ألقت الظلمة على كل اغراضها ابتغاء التخلص من القلق . إن الإنسان يبحث عن الوجود خبط عشواء ، مخفياً عن نفسه المشروع الحر الذي هو هذا البحث نفسه ؛ ويجعل نفسه بحيث تنتظرهُ مهامٌ موضوعة على طريقه . والاشياء مقتضيات صامتة ، وليس ها هنا أمرٌ في ذاته غير الطاعة السلبية لهذه المقتضيات .

والتحليل النفسي الوجودي سيكشف له عن الغرض الحقيقي من بحثه ، وهو الوجود كانصهار تركيبي لمـا في — ذاته مع مـا — لذاته ؛

وسيكشف له عن عذابه . والحق ان كثيراً من الناس مارسوا على أنفسهم هذا التحليل النفسي ، ولم ينتظروا حتى يعرفوا مبادئه من اجل ان يستخدموه كوسيلة للتخلص والنجاة . وكثير من الناس يعلمون حقاً ان الغرض من ابحاثهم هو الوجود ؛ وبالقدر الذي به يملكون هذه المعرفة، فإنهم يهملون امتلاك الأشياء لذاتها ، ويحاولون تحقيق الامتلاك الرمزي لوجودهم – في – ذاته . لكن بالقدر الذي به هذه المحاولة لا تزال تشارك في روح الجد والذي به يستطيعون ان يعتقدوا بعدُ ان رسالتهم في ان يعملوا على وجود ما – في – ذاته – لذاته مكتوبة في الأشياء، فإنهم مقضيٌ عليهم باليأس ، لأنهم يكتشفون في نفس الوقت ان كل ألوان النشاط الإنساني متكافئة – لأنها تنحو كلها إلى التضحية بالإنسان من اجل انبثاق علة ذاته – وانها كلها بحسب المبدأ مقضيٌ عليها بالاخفاق . ولهذا يستوي ان ينتشي المرء وهو في عزلة او ان يقود الشعوب . فإذا تغلب أحد هذه الألوان من النشاط على الآخر ، فلن يكون ذلك بسبب غرضه الحقيقي ، بل بسبب درجة الشعور التي لديه عن هدفه المثالي ؛ وفي هذه الحالة سيحدث ان هدوء السكران المتوحد سيتغلب على الهيجان الذي لا طائل تحته عند من يقود الشعوب .

لكن الانطولوجيا والتحليل النفسي الوجودي (او التطبيق التلقائي والتجريبي الذي قام به الناس دائماً لهذين العلمين) ينبغي ان يكشفا للفاعل الأخلاقي أنه **الموجود الذي به توجد القيم** . هنالك تصير حريته على شعور بذاتها ، وتكتشف نفسها في القلق انها الينبوع الوحيد للقيمة، والعدم الذي به يوجد **العالم** . ومتى انكشف له البحث عن الوجود وامتلاك ما هو – في – ذاته بوصفها **امكانيتيه** ، فإنه سيدرك بواسطة وفي القلق انهما ليسا ممكنين إلا على أساس إمكان ممكنات أخرى . لكن حتى ذلك الحين ، وان كان من الممكن اختيار الممكنات وإبطالها كما يريد ، فإن الموضوع الذي صنع وحدة كل اختيارات الممكنات كان

القيمة او الحضور المثالي للموجود الذي هو علة ذاته . فماذا سيؤول اليه أمرُ الحرية ، إذا رجعت على هذه القيمة ؟ هل تأخذها معها ، مهما تفعل ، وفي رجوعها نفسه نحو ما هو – في – ذاته – لذاته ، هل ستُمسك بها من الخلف القيمةُ التي تريد ان تتأملها ؟ أو ، لمجرد أنها تدرك نفسها كحرية بالنسبة إلى ذاتها ، هل تقدر على ان تضع حداً لحكم القيمة ؟ وخصوصاً ، هل من الممكن ، ان تتخذ من ذاتها قيمة ، من حيث هي ينبوع لكل قيمة ، او يجب عليها بالضرورة ان تحدِّد نفسها بالنسبة إلى قيمة عالية تلاحقها . وفي الحالة التي فيها يمكن ان تريد ان تتخذ من ذاتها إمكانية خاصة لها وقيمة محددة ، فماذا ينبغي ان نفهم من هذا ؟ إن الحرية التي تريد ان تكون حرية هي وجود – ليس – هو – ما – هو ، وهو – ما – ليس – هو يختار ، كمثل أعلى للوجود ، ان – يكون – ما – ليس – يكونه و ألا – يكون – ما – يكونه . إنه يختار إذن لا ان **يسترد نفسه** ، بل ان يفرّ منها ، لا ان يتطابق مع ذاته ، بل ان يكون دائماً على مسافة من ذاته . وماذا يجب ان نفهم من هذا الموجود الذي يريد ان يبقى مهيباً ، وان يكون على مسافة من ذاته ؟ هل المقصود به هو سوء النية او تصرف أساسي آخر ؟ وهل يمكن المرء ان **يعيش** هذا الوجه الجديد للوجود ؟ وخصوصا هل الحرية ، وهي تتخذ من ذاتها غاية لنفسها ، تفلت من كل **موقف** ؟ أو بالعكس تظل دائماً في موقف ؟ أو تتخذ موقفها على نحو أدق وأكثر فردية بقدر ما تزيد في الإلقاء بنفسها في القلق بوصفها حرية في حال وشرط ، وانها ستطالب اكثر بمسئوليتها ، بوصفها موجوداً به العالم يأتي إلى الوجود ؟ كل هذه الاسئلة ، التي تحيلنا إلى التأمل الخالص غير المواطيء ، لا يمكن ان تجد الجواب عنها إلا في ميدان الأخلاق . وسنكرس لها كتاباً في المستقبل .

الفهرس

القسم الثاني : الوجود لذاته

الفصل الأول : التراكيب المباشرة لما هو لذاته

الفصل الثاني : الزمانية

الفصل الثالث : العلوّ

القسم الثالث : ما هو للغير

الفصل الاول : وجود الغير

الفصل الثاني : الجسم

الفصل الثالث : العلاقات العينية مع الغير

القسم الرابع : الملك ، الفعل ، الوجود

الفصل الاول : الوجود والفعل : الحرية

الفصل الثاني : الفعل والملك

خاتمة

جان بول سارتر

1980 – 1905

جان بول سارتر Jean-Paul Sartre أديب وعَلَم الفلسفة الوجودية[ر]، ومن أبرز الشخصيات في الحياة الفكرية الفرنسية والعالمية في القرن العشرين. ولد في باريس، وبسبب وفاة والده المبكرة وزواج أمه، عاش في كنف جده كارل شفايتزر Carl Schweitzer. درس في دار المعلمين العليا École normale supérieure، وتخرج فيها عام 1929، وتعرف هناك، وفي السوربون، كثيرين ممن صاروا لاحقاً كتّاباً بارزين، من أمثال موريس ميرلو . بونتي[ر] وكلود ليفي شتراوس[ر]. عمل أستاذاً في مدينة الهافر Le Havre حتى نشوب الحرب العالمية الثانية، واعتقله الألمان عام 1940 وأطلق سراحه في العام التالي، فالتحق بالمقاومة السرية الفرنسية ضد الاحتلال، ونظّم في ذلك العام خلية مقاومة سرية باسم «الاشتراكية والحرية» Socialisme et liberté لم يتقبلها الشيوعيون، لكونها مؤلفة من مثقفين معزولين وعديمي الخبرة في المقاومة مما دعاه إلى حلها بعد عامين، وانضم إلى الجناح الثقافي من الجبهة الوطنية التي كان يرأس اجتماعاتها أديب آخر هو بول إيلوار[ر].



ترك سارتر التدريس عام 1945 مع ازدياد نشاطه السياسي، وأسس المجلة السياسية الأدبية «الأزمنة الحديثة» Les Temps modernes التي أضحت لسان حاله في انتقاده للسلطة ودفاعه عن حركات التحرير العالمية في وجه الطغيان في فييتنام والجزائر، وعن حق الهنغاريين في الحرية عام 1956، وانتقاده الشديد لغزو دول حلف وارسو لتشيكوسلوفاكيا عام1968. ترأس سارتر أيضاً محكمة رَسل Tribunal Russel [ر. رَسل] التي حاكمت الولايات المتحدة الأمريكية على جرائمها في فييتنام، ووقف في صف ثورة الطلاب عام 1968، ثم صار رئيساً لصحيفة «قضية الشعب» La Cause du peuple، التي كانت في بداية السبعينيات من الصحف الخاضعة لملاحقة الحكومة الفرنسية اليمينية بسبب سياستها اليسارية، ثم أسس الصحيفة اليومية «ليبراسيون» Libération عام 1973، وكان بذلك أبرز مفكّر محرّض في العصر الحديث.

كان للصحبة والتعاون الطويلين مع الكاتبة سيمون دي بوفوار[ر]، على الصعيدين الشخصي والمهني، أثر أغنى حياة سارتر، فقد كانت صديقته ومرافقته الدائمة، وكتبت الكثير عن حياتهما معاً. مُنح جائزة نوبل للأدب عام 1964، إلا انه رفض قبولها احتجاجاً على القيم البرجوازية التي تمثلها والمصالح الاقتصادية والسياسية التي تهيمن عليها.